Promoción Indígena: Labor Franciscana en Venezuela

Odilo Gómez Parente

I. PREOCUPACION POR LA FORMACION DEL INDIO

1. POLITICA INDIGENISTA DE CRISTOBAL COLON

Una de las cualidades del ser humano es la sociabilidad. Aristóteles definió al hombre como animal político o sociable. Siempre el hombre tiende a vivir en una sociedad que resulta muy distinta del asociamiento o reunión de individuos irracionales en manada.

Es evidente que la vida en común exige algún modo de expresión para entenderse. Los animales tienen su modo de comunicarse, pero solamente el hombre emite sonidos articulados con los que forma un lenguaje. Este lenguaje, único en el comienzo del mundo, fue diferenciándose por el alejamiento de unos hombres de otros.

Cuando las tierras incógnitas de este Nuevo Mundo se abrieron ante los ojos estupefactos de Cristóbal Colón y del puñado de hombres que le acompañaban, la diferencia de lenguaje les imposibilitó la comunicación perfecta. Sintieron entonces más que nunca la necesidad de un lenguaje. Los signos o los gestos resultaban insuficientes.

El tormento de no entender a las nuevas gentes asoma reiteradamente en el *Diario* de a bordo del primer viaje de Colón cuya primera idea, inmediatamente de bajar a tierra el 12 de octubre de 1492, fue llevar consigo a España algunos indios "para que aprendan a hablar", escribe. El día 14 ya habló en el Diario *"de siete que yo hice tomar para les llevar y aprender nuestra habla y volverlos"*. Esta misma idea la apuntó varias veces más en el día 13 de noviembre. Y sabemos que, en realidad, llevó Colón en su compañía varios indios hasta la presencia de los Reyes Católicos. Aquí expuso la intención con que los llevó.

Esta conveniencia de enviar indios a España cobró mayores proporciones cuando, en el segundo viaje, trató Colón de establecer en el Nuevo Mundo morada permanente. Fue entonces cuando, al despachar para España a su fiel amigo Antonio de Torres, le confió cartas y memoriales para los Reyes Católicos en una de cuyas

cláusulas decía: *"Iten, diréis a sus altezas que, a causa que acá no hay lengua por medio de la cual a esta gente se pueda dar a entender nuestra santa fe como sus altezas desean, y aún los que acá estamos, como quier que se trabajará cuanto se pudiere, se envían de presente con estos navíos, así de los caníbales hombres y mujeres y niños y niñas [a] los cuales sus altezas puedan mandar poner en poder de personas con quien puedan mejor aprender la lengua, ejercitándolos en cosas de servicio y, poco a poco, mandando poner en ellos algún más ciudado que en otros esclavos para que deprendan unos de otros, que no hablen ni se vean sino de muy tarde; que más pronto deprenderán allá que acá y serán mejores intérpretes, como quier que acá no se dejará de hacer lo que se pueda. En verdad que como esta gente platican poco los de una isla con los de otra, en las lenguas hay alguna diferencia entre ellos"* [1].

Leídas así, en su contexto, las palabras de Cristóbal Colón, muy bien se echará de ver que nunca tuvo su mente ocupada por ideas esclavistas. Su fin, al enviar indios a España fue la muy noble de tener muy en breve intérpretes para la comunicación y enseñanza de la fe católica, ya que la fe únicamente se puede comunicar con palabras inteligibles. En todos sus extremos fue altamente laudable este gesto de Cristóbal Colón de enviar a España algunos individuos. Y muy humano se mostró al enviarlos varones y hembras.

Esta misma política siguió en ulteriores ocasiones Colón, movido del mismo noble fin. Nueve indios llegaron a España en los días finales del mes de mayo de 1495 enviados por el almirante a Juanoto Berardi, su encargado de negocios en Sevilla, para que los colocara donde mejor pudieran aprender la lengua española. Así lo manifestó Juanoto Berardi a los reyes, quienes le contestaron en 2 de junio de aquel mismo año de 1495:

"Y cuanto a lo que decís que el almirante envió nueve esclavos para dar a ciertas personas para aprender la lengua y que no los vos a dado el obispo de Badajoz, Nos le escrivimos que vos los dé luego" [2]. Cumplieron los reyes esta promesa y, en Cédula firmada en Arévalo el mismo día 2 de junio de 1495, escribieron al obispo Fonseca: *"Así mismo, el dicho Juanoto dice que el almirante don Cristóbal Colón le envió nueve cabezas de indios para que los diese a algunas personas para que aprendiesen la lengua. Y pues estas nueve cabezas no son para vender, salvo para aprender la lengua, vos mandamos que ge las fagáis entregar luego para que faga dellos lo que el dicho almirante le escribió"* [3].

---

1. CRISTOBAL COLON: *Memorial a los Reyes Católicos.* Isabela, 30 de enero de 1494. Publicado por Martín Fernández Navarrete en: *Colección de viajes y descubrimientos.* "Biblioteca de Autores Españoles", (en adelante BAE.), vol. 75, p. 199. Madrid, 1964.
2. NAVARRETE, [1], 407.
3. NAVARRETE, l. c., 407.

Del interés que habrá puesto Cristóbal Colón en que los españoles aprendieran la lengua de los indios recién descubiertos son buena muestra sus palabras cuando escribe *"que acá no se dejará de hacer lo que se pueda"*.

2. PRIMERAS LABORES CULTURALES DE LOS FRANCISCANOS EN INDIAS

En el segundo viaje de Cristóbal Colón pasaron en su compañía varios eclesiásticos capitaneados por el religioso mínimo Fray Bernardo Boil, que era persona de toda la confianza del rey Fernando El Católico. Pasó este religioso dotado de todos los poderes de Vicario Apostólico, con plenas facultades religiosas en las nuevas tierras descubiertas. Otro de los pasados en aquella ocasión fue el ermitaño Fray Román Pane del cual se conserva una corta Relación sobre sus actividades misionales en la isla Española.

También formaron parte de aquella segunda expedición los franciscanos flamencos Fray Juan de la Deule o Borgoñón o Bermejo y Fray Juan Tisín y el español Fray Rodrigo Pérez. No consta documentalmente si pasó algún otro franciscano. Hay indicios probables no más del paso del Padre Antonio de Marchena y del Padre Juan Pérez [4].

En forma intempestiva regresó muy pronto a España Fray Bernardo Boil, quedando en la Española los demás religiosos, los cuales trabajaron durante años en la conversión de los naturales entre los que lograron muy buenos resultados. Evangelizaron y bautizaron algunos, dejando la mayoría de catecúmenos dispuestos para ser bautizados en ocasión más solemne cual fue la llegada en 1500 del nuevo grupo de cinco franciscanos capitaneados por el Padre Francisco Ruiz, muy allegado del cardenal Fray Francisco Jiménez de Cisneros.

En 1499 pasaron a España en los barcos enviados por Cristóbal Colón desde la Isla Española los dos religiosos flamencos los cuales regresaron nuevamente en 1500 con la misión enviada por Cisneros. Eco de la buena preparación que habían dejado en aquellos indios son las cartas a Cisneros del Padre Juan de Robles y de Fray Juan Borgoñón, inmediatamente de su llegada a la Española. Escribió el primero: *"Todos enfermamos, poco o mucho, pero todo lo damos*

4. Los autores antiguos hablaron siempre de Fray Juan Jérez de Marchena, confundiendo en uno los nombres de dos religiosos bien distintos y perfectamente caracterizados en nuestros días. Tanto el Padre Juan Pérez como el Padre Antonio de Marchena, tal vez ambos, muy bien pudieron haber pasado con Cristóbal Colón en su segundo viaje de 1493. Sobre este particular ya expuse largamente mi punto de vista en las notas a la obra del Padre José Torrubia: *Crónica de la Provincia Franciscana de Santa Cruz de la Española y Caracas*. Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia. "Fuentes para la historia colonial de Venezuela", vol. 108. Alusiones especiales al Padre Antonio de Marchena se encuentran en páginas 239-244 y 292-293.

por bien empleado en padecerlo por Cristo y en hallar en estas gentes el aparejo que deseábamos para los baptizar, que en esta tardanza aquí de los navíos... se baptizaron más de tres mil ánimas" [5].

Por su parte Fray Juan de la Deule o Borgoñón escribió: *"Sabrá cómo de la conversión de los indios a la cual vuestra Señoría tiene tanto afecto, de tal manera lo traía nuestro Señor, que todos, sin poner objeto alguno, reciben el baptismo, en que en este tiempo que las carabelas aquí han estado... se an baptizado más de dos mil ánimas..."* [6].

Sería injusto y nada razonable pensar precipitación en aquellos religiosos en bautizar a gentes sin preparación. Como en pocos días no se pueda dar ésta, es lógico suponer que esa preparación la habían impartido aquéllos primeros religiosos durante los cinco años de su permanencia en la Isla Española. Sólo así pudo ahora en pocos días, Fray Francisco Ruiz bautizar varios miles de individuos. Esto es una prueba evidente de la dedicación completa con que se consagraron los religiosos a la conversión de los naturales.

Durante años fueron los franciscanos los únicos operarios evangélicos en las nuevas tierras. Tanto los cronistas de la Orden como los ajenos a ella han hecho relación sobre este particular. Como ejemplar de todos ellos quiero destacar ahora las palabras del franciscano Padre Diego de Córdoba y Salinas: *"Y, hallando por experiencia el fruto grande que hacían los frailes franciscos en el cuidado que tenían en los Seminarios de niños que criaban, industriándolos en las cosas de la fe, que importó tanto para la conversión de los indios, mandó el rey don Fernando que todos los hijos de los caciques. de trece años abajo, se entregasen a los religiosos de la Orden de San Francisco y los tuviesen cuatro años, enseñándoles a leer, escribir y los misterios de la fe y doctrina cristiana y, pasado este tiempo, los volviesen a sus padres"* [7].

Estas palabras son eco de otras anteriores del cronista de Indias Antonio de Herrera, el cual había tenido ante sus ojos toda una serie de documentos sobre este punto. Entre ellos pueden señalarse las

---

5. GOMEZ PARENTE, [4], 295-296. La cita corresponde a la página 301.
6. GOMEZ PARENTE, [4], 301. No pocos de estos indios que recibieron en esta ocasión el bautismo estaban, sin duda preparados con anterioridad por los tres religiosos que habían permanecido en la isla Española desde 1493. El testimonio del ermitaño Fray Román Pane es una clara muestra de lo que habían obrado allí durante aquellos años. Habla en su *Relación* de que *"hubo muchos cristianos"* en la isla y añade que *"hubiera más, si hubieran tenido personas que les enseñasen y que los refrenasen"*. Publicó esta Relación de Fray Román Pane, José María Asensio en su obra *Cristóbal Colón*. Barcelona, (1888) volumen 2.
7. DIEGO DE CORDOBA Y SALINAS, O. F. M.: *Crónica franciscana de las Provincias del Perú*. Edición de la "Academy of american franciscan history". Washington. 1957, página 1072. Estas palabras del Padre Córdoba Salinas son eco de las Leyes de Indias de 1513, obra del Padre Alonso de Espinar en su gran parte. Posteriormente hizo uso de ellas Herrera en su Historia (Década 1, lib. 9, c. 14) de donde han bebido este dato los historiadores que vinieron después.

órdenes enviadas por el rey Fernando El Católico a su virrey en la Española, Diego Colón, con fecha de 28 de julio de 1512: *"Ya sabéis quanto fruto han hecho y facen los religiosos de San Francisco en esa dicha ysla en guiar los "nitaynos" della...; y porque los dichos religiosos lo continúen, yo vos encargo e mando procuréys como los dichos religiosos guíen y doctrinen los dichos "nitaynos" como hasta aquí. Y para que así lo hagan e cumplan e deys orden e mandéys que les sean entregados a los dichos religiosos todos los "nitaynos" que oviere en la Isla Española para que ellos los guíen e doctrinen en las cosas de la fe, como lo han fecho hasta aquí, en lo qual poned todo el más recabdo e buena diligencia que ser pueda..."* [8].

Con la misma fecha escribió el monarca al Provincial franciscano de la Provincia de Santa Cruz de la Española: *"Yo he sabido lo que habéys trabajado e trabajays en guiar e doctrinar los "nitaynos" de la dicha ysla Española... yo vos ruego y encargo que continuéys... según e como hasta aquí lo habeys fecho... Yo envío a mandar al almirante nuestro visorrey e gobernador de la dicha isla que trabaje e procure como se vos entreguen todos los dichos "nitaynos" della para los doctrinar y enseñar..."* [9].

Este interés de los reyes españoles quedó consignado en todos los textos legales que se ocuparon de los naturales indianos, como fueron, en primer lugar, las Leyes de Burgos de 1512 y en las posteriores Ordenanzas de Zaragoza de 1518. En las primeras se determinó la entrega a los franciscanos de los hijos de los caciques en las siguientes palabras: *"Otrosy, ordenamos y mandamos que todos los hijos de los caciques que ay en la dicha ysla e oviere de aquí adelante en la dicha ysla de edad de trece años abajo se le den a los frayles de la Horden de San Francisco que en la dicha ysla oviere, como por una su Cédula el Rey mi señor lo tiene declarado y mandado, para que los dichos frayles le muestren leer y escrivir e las cosas de nuestra fe, los cuales tengan mostrando quatro años, e después vuelvan a las personas que se los dieron e los tenían encomendados para que los tales hijos de caciques muestren a los dichos indios, porque mejor lo tomarán dellos"* [10]. Casi a la letra reiteraron esto mismo las Ordenanzas de Zaragoza de 1518.

---

8. AGI., *Indiferente General*, 418, lib. 3, f. 331. Esta labor docente y promocional de los franciscanos damba, al menos, de los primeros años del siglo XVI. Por citar sólo un leve testimonio, copiaré las palabras de un *Memorial* de aquellos años primeros de siglo, donde, a este propósito, se dice: *"En ningún pueblo de indios ni cristianos se á hecho casa ni puesto persona para bezar los muchachos indios nuestra fe y a los ombres también, salvo en Santo Domingo y la Concibción que los abezan los frailes, y esto es a hijos de caciques". (Memorial de cosas que he de hacer e decir*, publicado en "Autógrafos de Cristóbal Colón y papeles de América", por la Duquesa de Alba. Madrid, 1892, p. 54 y 93).
9. AGI., l. c., f. 331v.
10. "ORDENANZAS REALES SOBRE LOS INDIOS. Las leyes de 1512-1513". Transcripción, estudios y notas por Antonio Muro Orejón. "Anuario de Estudios americanos", 13 (1956), 417-471.

Los franciscanos continuaron en todo tiempo la obra educativa en la Española, de lo cual dejó su testimonio el mismo clérigo Bartolomé de las Casas, tan poco amigo de aplaudir la labor realizada por ellos. Se concreta a hablar de *"algunos muchachos, hijos de algunos caciques, pero pocos, dos o tres o cuatro y así, a los cuales enseñaron a leer y escribir..."* [11]. El mismo clérigo que elevó a cifras infinitas el número de los muertos por los españoles, redujo en esta ocasión el número de los hijos de caciques educados por los religiosos franciscanos casi a la nada. ¿Cómo podrá explicarse el elevado número de cartillas de lectura que se entregaron en 1512 al Padre Alonso del Espinar con destino a los colegios de la Española? ¿Cómo explicar también que en 1513 se haya nombrado un maestro de gramática para que la enseñara a los indios salidos de las escuelas franciscanas?

En este particular —como en todos los demás que tratan uno y otro— lleva muchos puntos de ventaja a Casas el maestro de cronistas indianos, Fernández de Oviedo, al escribir muy antes que el clérigo-dominico: *"Favoreció [Ovando] mucho a los Padres franciscos para que hiciesen un monasterio en Santo Domingo y otro en la Vega, los cuales tenían algunos muchachos indios que doctrinaban y enseñaban a leer y escribir"* [11].

Pienso como seguro que en este punto —en otros muchos lo hizo— Casas se contentó con copiar a Oviedo cuya narrativa en

---

11. BARTOLOME CASAS: *Historia de las Indias*, lib. 2, c. 13. "Biblioteca de Autores Españoles" (BAE.), Madrid 1961, vol. 96, p. 37. Esta cortedad en la pluma de Casas se explica en esta ocasión por la línea de su narrativa, que era negar a los españoles cualquier actividad a favor de los indios. *"Por todo el tiempo que el comendador mayor esta isla gobernó, que fueron cerca de nueve años, no se tuvo más cuidado de la doctrina y salvación de ellos .. que si los indios fueran palos o piedras o gatos o perros. Y esto no sólo por el mismo gobernador y a los que dio los indios que les sirviesen, pero ni por los religiosos de San Francisco que con él vinieron que eran buenas personas, los cuales, cerca dello, ninguna cosa hicieron ni pretendieron, sino vivir en su casa, la de esta ciudad y otra que hicieron en la Vega, religiosamente. Sólo esto vi que hicieron, conviene a saber, que pidieron licencia para tener en sus casas algunos muchachos hijos de caciques..."* (Casas, l.c.) Los pocos datos que se conocen ponen en evidencia o la poca memoria del clérigo o su mala voluntad al escribir. En otra parte de su obra afirmó que el cacique Enriquillo, que tanto dio que hacer durante años a los españoles de la isla Española, había sido educado por los franciscanos en su convento de Jaraguá (Casas, l.c. lib. 3, c. 5, vol. 96, p. 180). Varios fueron los conventos franciscanos en la isla. En alguna parte se escandalizó el clérigo de que al convento de San Francisco de la ciudad de Santo Domingo se le hubieran entregado algunos indios naborías o de servicio, sin aclarar que lo hicieron los autores del reparto para atender por este medio a los gastos que ocasionaban al convento los niños indios que allí eran educados.

Respecto al número de niños hay que suponerlo ni muy exagerado ni tan disminuido como pretende Casas. El hecho de que, entre las cosas que se entregaron en 1512 al Padre Alonso del Espinar, jefe de la misión franciscana que pasó a Indias, 12.000 cartillas de lectura, es muy significativo en relación con el volumen que pudiera tener aquel número de alumnos. (Constantino Bayle; [16], 99). Por lo demás, el cacique Enriquillo es un buen espécimen de la calidad de alumnos así formados. Sobre él,

relación con el número de muchachos indios educados por los franciscanos trató de minimizar todo lo posible.

Fueran muchos o pocos los caciques de La Española, lo seguro y cierto es que todos sus hijos recibieron educación en los conventos franciscanos de la isla. Era ésta una actividad muy en consonancia con la línea fundamental de los métodos misionales de los hijos de San Francisco que expresó el cronista Wadingo con estas palabras: *"Se procedió en esta forma para que las principales familias recibiesen más fácilmente la fe cristiana mediante la enseñanza de estos niños y jóvenes y así lograsen penetrar las verdades sagradas de ellos a los súbditos y a los pueblos"* [12].

3. POLITICA DE LA CORONA ESPAÑOLA INMEDIATAMENTE DESPUES DEL DESCUBRIMIENTO: NOMBRAMIENTO Y ENVIO DE MAESTROS DE GRAMATICA

Estos colegios regentados por los franciscanos en la Isla Española muy pronto se convirtieron en el primer ensayo de escuelas obligatorias en el Nuevo Mundo, una vez convencidos los reyes de que el mejor vehículo para cualquier apostolado e influencia política serían los mismos indios suficientemente educados y formados. Nadie mejor que los hijos de los caciques para futuros directores de aquella masa humana.

El interés de la corona muy pronto se puso de manifiesto en hechos como la decisión de pagar a costa del real erario los gastos de las pensiones alimentarias de cuantos niños estudiaran con los franciscanos. A este efecto se concedieron a los conventos en el reparto de encomiendas de 1514 algunos indios encomendados, si bien los religiosos franciscanos declinaron y rehusaron aquella ayuda programada por la corte [13].

además del mismo Casas, habló Antonio de Herrera (Década 2, lib. 5, c. 11) seguidos ambos en su narrativa por el Padre José Torrubia, [4], 361-366. GONZALO FERNANDEZ DE OVIEDO: *Historia general y natural de las Indias.* BAE., vol. 118, Madrid, 1959. *Década 1,* lib. 5, c. 12, p. 457.

12. LUCAS WADINGO, O. F. M.: *Annales Minorum.* Anno 1513, Nº 3. (Ed. Quaracchi, 1933, vol. 15, p. 529).

13. Sobre esta labor de los franciscanos en los colegios de gramática, cosa que yo casi únicamente aludo en esta ocasión, puede consultarse el trabajo de Juan Bautista Olaechea Labayen: *Experiencias cristianas en el indio antillano,* en: "Anuario de Estudios Americanos" (Sevilla), 26 (1969), 65-114. Trae algunos datos valiosos sobre este punto. En relación con la negativa de los franciscanos a aceptar cargo de indios en encomienda es interesante el dato extraido de una real Cédula del 19 de octubre de 1514 cuyas son estas palabras: *"Los indios que teníamos concedidos a los frailes franciscos en la ciudad de la Concepción de la Vega para sustentación suya y de los hijos de los caciques de su cargo daréis al apoderado del secretario Conchillos quien tendrá obligación de dar lo necesario para la dicha sustentación".* (Colección Muñoz, tomo 90, f. 132v.).

De que esto continuó practicándose en esta forma preceptuada es buen testimonio la partida de las cuentas tomadas en 1518 por los jerónimos de la Española al oficial real Juan de Ampíes a quien recibieron en data *"19 pesos,*

Para proporcionar una mayor envergadura a los estudios de los indios, acordó el rey Fernando en Cédula de 21 de marzo de 1513 enviar a La Española al clérigo y bachiller Hernán Juárez dirigido al superior Provincial de los franciscanos con este encargo: *"Porque el bachiller Hernán Xuárez, clérigo, por nuestro mandado va a la ysla Española a doctrinar y enseñar a los yndios hijos de caciques*

---

un tomín y seis granos dados a Alonso Hernández Torollo, clérigo, por la comida dada a los caciques del secretario Conchillos y del Secretario Almazán mientras estuvieron en su casa estudiando". (AGI., *Patronato*, 172, ramo 1, Nº 18).

En marzo de 1523 fue acordado dar 30.000 maravedís al que leyere gramática en Santo Domingo de la Española (AGI., *Libro General de Cédulas*, H, f. 97). Mediante real Cédula de 22 de diciembre de 1529 se ordenó que una de las casas edificadas por los jerónimos en Santo Domingo para sostenimiento de clérigos se diese para el preceptor de gramática (AGI., *Patronato, 275:* Libro de la Española, ramo 3, f. 75).

Causa cierta consternación lo que Casas escribe en relación con esto que dejo apuntado del convento y de los franciscanos de Concepción de la Vega y lo que, en forma indirecta pero inicua, arroja contra el Padre Alonso del Espinar al que califica de *"Padre de presencia y religión harto venerable..., celoso y virtuoso religioso, pero no letrado".* [11], vol. 96, p. 179.

En relación con el asunto de los indios confiados al convento de la Vega y no aceptados por los religiosos franciscanos escribió: *"No osaré afirmar que lo que aquí diré* [sea cierto] *y esto fue que, en los repartimientos de los pasados dieron uno al menos y yo lo sé al monasterio de Sant Francisco de la ciudad de la Concepción en la Vega para con que se mantuviesen los religiosos que allí moraban... Del repartimiento de indios... no lo daban a los mismos frailes... sino que los daban a un vecino español del pueblo para que se aprovechasen dellos y enviase a los frailes "él la comida de cada día. Enviábales pan cazubí e ajos, que son otras raices, y carne de puerco, que todo era lacería... a seis ó ocho frailes que había... Por manera que, por título que daba de comer a los frailes, perecían los desventurados de los indios... También aquesta no chica ceguedad de aquellos religiosos, aunque buenos cierto...y así digo que no sé si con la simplicidad de aquel Padre* [Alonso del Espinar], *perlado de todos ellos, aquello de tener con nombre de Sant Francisco, de aquella manera aquellos indios para que aceptase la embajada por los españoles contra los indios y contra los frailes de Santo Domingo..."* (Casas, [11], vol. 96, 180).

Con toda malignidad —a pesar del "no osaré afirmar" y del "no sé si" que intercala— arroja sobre los franciscanos y sobre su superior la especie de ser hombres venales que se avenían a recibir unos indios que los españoles les ofrecieron para ganarlos a su favor y poder enviar al Padre Alonso del Espinar a España en abono de sus acciones "facinerosas". Esto lo confirma más y mejor el conocimiento que Casas tenía de este ejemplar, santo y sabio prelado. El mismo escribió: *"Y lo que yo creo por cierto es que todo lo que aquel Padre hizo y hacía era con simplicidad e ignorancia, no advirtiendo en la maldad e iniquidad que el mensaje y cargo que sobre sí tomaba contenía. Y afirmo que de su bondad y religión nunca duda tuve, porque él de mi y yo de él teníamos y tuvimos mucha noticia".* (Casas, [11], vol. 96, 180).

Todas estas insinuaciones malévolas quedan destrozadas con los documentos anteriormente copiados. No se dieron aquellos indios al convento para cohechar a los franciscanos sino para ayudar a los gastos que ocasionaban los hijos de caciques que allí eran educados a los que para nada alude Casas.

Resulta evidente como la luz del sol la "morbosa" parcialidad de este cronista al que hay que leer en todo momento con todo cuidado y advertencia.

de la dicha ysla Gramática e otras cosas de ciencia..., por ende, yo vos ruego y encargo que vos juntéys con el dicho bachiller Xuárez e platiquéis qué manera se podrá tener para que mejor aquello se haga e más fruto dello se consiga e le ynforméis de todo lo que debe hacer para lo susodicho, que en ello plazer e servicio de vos rescibire" [14].

Con esta decisión real cobraban aún mayor importancia los Colegios para los hijos de los caciques que debieron salir tan aventajados que años más tarde el mismo bachiller Juárez pidió a Carlos I enviara a La Española más bachilleres para la enseñanza de Gramática, Artes y Teología. En 1537 donó Hernando Gorjón la suma de 40.000 ducados para fundación de un Colegio que fue la semilla de la futura Universidad. Y todo aquello había tenido su origen en los reducidos colegios conventuales a los que Casas no quiso conceder mayor importancia. Aludiendo a ellos escribió el analista Lucas Wadingo: *"Entre otras cosas ordenó* [el rey] *que los hijos de los caciques, menores de 13 años, fueran entregados a los franciscanos para que ellos los instruyeran en la fe y les enseñaran a leer y escribir... De aquí tuvieron su origen los numerosos Seminarios de niños que los franciscanos regentan por todas partes, llamados comúnmente "Cristiandades", en los cuales son educados en los rudimentos cristianos. Es increíble el fruto que, con esto, se ha conseguido y el incremento que, en este tiempo, han recibido las obras de los franciscanos y la fe cristiana en La Española e islas adyacentes con el bautismo de muchos millones de indios"* [15].

En realidad, y como lo escribió este ilustre analista, aquella política fundacional de colegios para hijos de los caciques fue llevada por los franciscanos a todas partes a medida que fueron penetrando en los rincones de aquel Nuevo Mundo. Acertadamente escribió el jesuita Padre Constantino Bayle: *"A los ensayos tímidos de La Española siguió de cerca un avance estupendo, el mayor que por las razas indígenas se haya realizado nunca"* [16].

El pragmatismo de los misioneros franciscanos les impulsó a fomentar por todas partes colegios más bien que propiciar el paso a España de niños para ser allá educados. Esta que fue otra de las

---

14. AGI., *Indiferente General, 419*, lib. 4, ff. 127v-128. De la misma fecha 21 de marzo fue otra Cédula dirigida a Matienzo, tesorero de la Casa de la Contratación de Sevilla, ordenándole pagar a Hernán Juárez su viaje a la Española (AGI., l.c. f. 127r-v.). Copió este dato Juan Bautista Muñoz (Colección Muñoz, A/102, f. 191). Este clérigo Juárez llevaba en la Española bastantes años, según el testimonio de real Cédula de 24 de febrero de 1513: *"He sabido la buena disposición de algunos hijos de caciques enseñados a leer y escribir por los franciscanos y gramática por el bachiller Hernán Juárez, clérigo, que ha estado en esa mucho tiempo..."* (AGI., *Patronato, 275:* Libro General de Cédulas, C. f. 108). Copió este dato Muñoz (Colección Muñoz, 90, f. 118). Tráelo también Juan Bautista Olaechea Labayen, [13], p. 96).
15. LUCAS WADINGO, [12], p. 529.
16. CONSTANTINO BAYLE, S. I.: *España y la educación popular en América.* Madrid, 1934, p. 302.

directrices de la política de la corona española, contó en muchos casos con graves obstáculos y no cortos inconvenientes.

En Méjico fueron famosos los colegios dirigidos y atendidos por los franciscanos con una afluencia tal de alumnos que los hubo de 800 y de 1.000 niños. Buen testimonio de los progresos realizados por ellos son las palabras del clérigo Jerónimo López el cual, después de haber visto los progresos de aquellos niños mejicanos en el aprendizaje del latín, escribió que: *"había muchachos y hay cada día más que hablan tan elegante latín como Tulio"* [17].

Vale la pena leer lo escrito sobre este punto por los cronistas franciscanos, nominalmente por Mendieta y Torquemada. Sus frases, que pudieran ser consideradas como unas exageraciones no fueron más que la expresión de vivencias apreciadas personalmente [18].

Al igual que a Méjico llevaron los franciscanos la siembra de colegios de primeras letras a las restantes partes del Nuevo Mundo, destacando los regentados en los territorios de Perú, Quito y el Nuevo Reino de Granada.

Uno de los grandes propulsores de la cultura popular en Perú fue el virrey Francisco de Toledo, digno de recuerdo eterno en los anales de la cultura americana. En uno de sus memoriales dejó escritas estas palabras: "Y *porque tengo por muy sin duda que los que más fruto han de tener en los indios son los caciques y curacas cuyo ejemplo y pasos siguen y seguirán, mandé que fundasen dos colegios, uno en el Cuzco para los niños de la sierra y otro para los de los llanos en Lima*".

Todo lo relativo a estos colegios iniciados en Indias por los franciscanos pasó más tarde a ser legislación general recogida en la *Recopilación de Indias*, libro 1, título 23, ley 11.

4. PRIMEROS COLEGIOS FRANCISCANOS PARA NIÑOS EN TIERRA FIRME

Alentados los franciscanos por los buenos resultados de los colegios que regentaban en la Isla Española, tomaron la decisión de trasladar este ensayo a Tierra Firme a donde pasaron por el año 1512. Los lugares elegidos fueron las costas de Cumaná y el lugar

17. JERONIMO LOPEZ: "Cartas de Indias". BAE.
18. JERONIMO DE MENDIETA: O.F.M.: *Historia eclesiástica indiana*. BAE., vol. 261, lib. 4, c. 15. Madrid, 1973.

Sobre los colegios de franciscanos en Méjico trató hace años el Padre Manuel Rodríguez Pazos, O.F.M. en su obra *Misionología franciscana. Lingüistas y políglotas franciscanos*. Tánger, 1962. También puede leerse con utilidad lo escrito por el Padre Constantino Bayle [16], 301-320.

En 1525 dictó unas ordenanzas para esta clase de colegios en Méjico el propio Hernán Cortés, organizándolos incluso en lugares donde no había franciscanos. Famoso sobre todos los demás fue el colegio de Santiago de Tlaltelolco fundado por el arzobispo franciscano Juan de Zumárraga, apoyado por el virrey Antonio de Mendoza y regentado por los franciscanos.

concreto donde fundaron el primer convento fue la orilla del Río Manzanares, a "un tiro de la costa", como informó Casas.

La idea en los franciscanos de pasar a Tierra Firme venía de años atrás, según puede colegirse de las palabras del rey en carta de 27 de julio de 1512 a su virrey en La Española. *"Yo he sido informado que el deboto Padre Provincial de la Horden de San Francisco ... tiene voluntad de enviar algunos religiosos de la dicha Horden a la Tierra Firme... Por ende, yo vos mando que cada e quando al dicho Provincial e a vos pareciere que ay necesidad de enviar los dichos religiosos, les deys e fagais dar las carabelas e mantenimientos que vos paresciere que han menester los dichos religiosos para ir a la dicha Tierra Firme..."*[19].

No debió retardar mucho el gobernador Diego Colón en dar cumplimiento a este deseo del monarca. Por ello es dable concluir la presencia de los primeros franciscanos en la costa de Tierra Firme, en Cumaná, en aquel mismo año 1512 o en fecha posterior muy próxima. En una relación enviada al rey por el gobernador y oficiales reales en 14 de noviembre de 1520 decían: *"En dicha costa está la provincia de Cumaná donde los religiosos de San Francisco más habrá de seis años* [tienen] *un monasterio"* [20].

El programa de los franciscanos, madurado durante largos años —posiblemente a vista de que la presencia de los conquistadores en nada favorecía su labor evangélica— fue la de apartarse a lugares donde poder trabajar con los indios sin interferencias de ninguna clase de parte de los mismos conquistadores. Se ha pretendido censurar a los franciscanos de haber pretendido levantar una república casi independiente en tierras mejicanas, y lo mismo pudiera achacárseles en este intento de pasar a la *costa de las Perlas* buscando y logrando de la corte la prohibición absoluta a toda clase de mercaderes de recalar en aquellos lugares. El experimento de una especie de gobernación espiritual donde no se oyera por ningún lado el estruendo de las armas ni el piafar de los caballos o el latido temible de los perros amaestrados, fue el sueño de aquellos religiosos, probablemente en su mayoría extranjeros llegados en una misión integrada por franceses, picardos y belgas.

La presencia de los religiosos en aquellas tierras de Cumaná y la prohibición puesta por la corte a los mercaderes de llegarse a ella con fines comerciales, las convirtió en un oasis de paz, de tranquilidad y de armoniosas relaciones entre indios y españoles, según el testimonio unánime de todos los cronistas. Concretamente escribió Fernández de Oviedo estas palabras: *"Y en aquel tiempo fue esta granjería e contratación muy útil y provechosa a los nuestros y estuvo la tierra que hay desde Paria hasta Unare, que serán cien leguas de costa en Tierra Firme, tan pacífica, que un cristiano o dos la andaban toda y trataban con los indios muy seguramente"* [21].

19. GOMEZ PARENTE, [4], 515.
20. GOMEZ PARENTE, 516.
21. GOMEZ PARENTE, 516.

No consta el número de franciscanos que trabajaron durante aquellos años siguientes en la costa de Cumaná, si bien en una real Cédula de 9 de marzo de 1520 consta que eran ocho, algunos de los cuales, al menos, eran elementos de una misión de 16 religiosos pasados en 1516 con destino todos ellos a estas misiones de Tierra Firme.

Los frutos de aquel trabajo fueron dos colegios para niños, hijos de los naturales de aquella tierra. Por la citada Cédula del 9 de marzo de 1520 se sabe que había en los dos colegios 40 niños internos, sin contar, con toda seguridad, otros que acudían a recibir enseñanza y vivían en casa de sus padres. En esta Cédula hácese alusión a otra anterior en que el rey había ordenado a sus oficiales de la Isla Española *"que de las haciendas nuestras que ay en esa dicha ysla proveáys e embieys, de aquí adelante, a nuestra costa a Fray Juan de Garceto e a syete frayles que residen con él en la costa de Cumaná e asy mesmo hasta 40 yndios estudiantes mochachos, de todo el cazabí que fuere menester e de otras cosas para los dichos yndios estudiantes, como más largamente en la dicha mi Cédula* [consta]" [22].

La obra misional de los frailes en tierras cumanesas prosperó casi milagrosamente, al mismo tiempo que aquellas gentes veían brotar con sorpresa en sus tierras las mejores frutas llevadas de España. Bartolomé Casas, libre un buen día de rencores que le atormentaban el alma, describió las sabrosas naranjas y los melífluos melones que se cosechaban en el huerto del convento franciscano de Cumaná.

A la sombra amable del fraile los viejos indios trabajaban sus tierras con nueva ilusión al paso que sus niños aprendían a leer, escribir y contar en los dos colegios franciscanos. Grande sería el asombro de los mayores a vista de cómo los libros entregados por los religiosos a los niños hablaban a éstos un lenguaje desconocido, porque así eran de sencillas aquellas gentes y estaban convencidas de que los papeles impresos hablaban.

Los buenos frutos logrados aconsejaron a los religiosos aumentar el número de colegios en las costas de Cumaná y Cariaco a cuyo fin envió el Padre Juan Garceto al Padre Juan Vincenti en 1519 a España para lograr los necesarios permisos y reunir una nueva misión de veinte religiosos destinados a vivir en cinco conventos cuya fundación se programó luego por la corte. Los religiosos lograron llegar a la Isla Española en diferentes ocasiones durante los años 1520 y 1521. Lo que no alcanzaron fue la meta de su destino en las costas de Cumaná y Cariaco, porque un levantamiento general de los naturales había echado por tierra todos aquellos proyectos. No fue cosa fácil convencer a los indios que tanto amaban a los franciscanos para que se decidieran a echarlos de su tierra. Sólo la presión de los muchos pudo vencer la oposición de los menos

22. GOMEZ PARENTE, 518.

y los frailes debieron salir precipitadamente de Cumaná para no sucumbir ante el ataque de los indios como ya habían sucumbido por tercera vez los dominicos que trabajaban a unas leguas de distancia al occidente, en la zona de Santa Fe. Aquellos indios que vivían tan pacíficamente con los franciscanos a su lado, debieron pensar, a vista del clérigo Bartolomé Casas llegado con un corto ejército de hombres de espuelas doradas, que se trataba del comienzo de una invasión de españoles. Los motivos que les hayan impulsado a matar a los dominicos no han quedado consignados en las páginas de ninguna historia. Lo cierto es que entonces terminaron los dos colegios regentados por los franciscanos y también el proyecto de nuevas fundaciones que llevaban en su mente los nuevamente llegados con destino a la costa de Cumaná.

Aquella conducta de los naturales fue una verdadera desgracia para los intereses religiosos y culturales de toda la inmensa zona de oriente. Parece que una providencia adversa habíase propuesto acabar con todos sus atractivos. Las perlas abandonaron aquellas costas y los españoles se fueron en busca de otras tierras más ricas. Con su conducta fueron causa los naturales de que también los franciscanos se marcharan, después de lo cual muy poco o nada quedó en aquella zona que pudiera ser testigo del esplendor y del trabajo realizado durante las dos primeras décadas del siglo XVI.

Y lo que más destacó en toda aquella sucesión de hechos fue el fracaso de la utopía de Bartolomé Casas y de aquel grupo de franciscanos y de algunos dominicos también seguidores de sus ideas. El mismo clérigo-fraile que lucharía años más tarde, llevado de su complejo de culpabilidad, en favor de la incorporación del indio a la civilización por medio de la catequesis y de la escuela, fue el culpable en esta ocasión del fracaso de aquella evangelización pacífica.

Sin embargo, los franciscanos de la Isla Española jamás abandonaron del todo la ilusión de regresar a las costas de Cumaná para proseguir desde ellas la conquista evangélica del oriente venezolano. En más de una ocasión a lo largo de los años del siglo XVI asomaron los deseos de regresar, sin que hayan podido plasmar nunca en realidades. Esos mismos deseos de penetración pacífica brotaron a lo largo del siglo XVII, procedentes ahora de la gobernación de Caracas y de la Provincia franciscana de Santa Cruz que allí tenía su principal centro de operaciones. Estas viejas aspiraciones de la citada Provincia de Santa Cruz reverdecieron con inusitado empuje desde el momento en que las tierras del Orinoco y de La Trinidad fueron confiadas en 1617 a sus cuidados. Un inconveniente grave era la distancia, razón por la que programaron los superiores de la Provincia la fundación de conventos que pudieran constituir una escala de puntos intermedios que les fuera permitiendo el más fácil acceso y acercamiento a la zona del Orinoco. Surgieron así las fundaciones más o menos reales de San Sebastián de los Reyes, de Cumaná y de Barcelona. Ya la Provincia

tenía por estas latitudes fundados desde antiguo conventos en la Isla Margarita y en la más alejada de Puerto Rico.

A pesar de todos estos puestos operacionales, llamémoslos logísticos a lo divino, no eran fáciles las comunicaciones entre el occidente y el oriente por hallarse en medio como una realidad insoslayable los cumanagotos, los cuales impedían como muro punto menos que infranqueable, el tránsito de los caminos que por tierra pudieran llevar a Trinidad y Guayana.

Me he permitido esto a modo de disgresión. Adelante volveré de propósito sobre este aspecto histórico, contentándome ahora con tocar de paso lo relativo a la enseñanza que los franciscanos dieron a los indios, para dejar de manifiesto, de una vez, los métodos de su apostolado y la pedagogía empleada en sus labores apostólicas. Con ello queda dibujada la predilección que siempre existió entre ellos por dar a los indios las enseñanzas básicas, necesarias, fundamentales e imprescindibles.

En ningún momento han faltado promotores de estudios superiores, olvidando más de una vez que no son posibles sin la base de los estudios básicos, inferiores. Un buen ejemplo de lo inútil de fundar estudios superiores sin base suficiente fue la Universidad de la ciudad de Santo Domingo, la cual, después de fundada, no pudo funcionar durante bastantes años —no quiero decir muchos— por carencia total de estudiantes. Ello trajo problemas entre la real Audiencia y los sostenedores de la flamante Universidad que sólo existía en el papel, pero sin estudiantes ni medios para sostenerse. Esto quiere decir que en el campo educativo hay que proceder de abajo arriba o de lo inferior a lo superior. No son posibles los saltos educativos. La promoción humana de los humildes hay que iniciarla humildemente. La educación superior supone necesariamente la inferior. Por eso, los hijos de San Francisco con su pragmatismo doctrinal extendido a todos los campos —incluso al educativo— estuvieron en lo cierto cuando iniciaron su labor apostólica fundando en los conventos de la Española, del Perú, Quito, Nueva Granada o Nueva España estudios de gramática, los únicos posibles y los únicos que podrían rendir buenos frutos en aquellos momentos. Este fue su fuerte y ésta, la raíz de los grandes logros posteriores. Sólo así pudo programarse más tarde la creación de las Universidades que difundieron por el Nuevo Mundo toda la gama del saber humano.

5. COMPORTAMIENTO DE LA CORONA CON LA ENSEÑANZA DE LOS INDIOS

Cuando el gramático hispano Antonio Elio Nebrija imprimió en 1492 su *Arte de la lengua castellana,* en la dedicatoria que de ella hizo a la reina Isabel la Católica, estampó estas significativas palabras: *La lengua fue compañera del imperio e de tal manera siguió que, juntamente, comenzaron, crecieron e florecieron e des-*

pués, juntamente, fue la caída de entrambos. Y para interesar más a la reina a favor de su *Arte*, añadió: *Mi Arte de la lengua castellana servirá para después que vuestra alteza haya metido debajo de su yugo muchos pueblos bárbaros y naciones de peregrinas lenguas. Y con el vencimiento, aquellas ternán necesidad de recibir las leyes que el vencedor pone al vencido. Y con ellas nuestra lengua entonces por este "Arte" podrán venir en conocimiento della.*

Estas palabras tardaron en florecer realidades, pero no fueron semilla arrojada en tierra baldía. En muchas de las expediciones (misiones) de religiosos pasados a las Indias formó este *Arte* de Nebrija parte imprescindible del matolaje y fue esta obra el modelo que sirvió a no pocos de ellos cuando trataron de dar forma y "Arte" a las reglas necesarias para el aprendizaje de lenguas peregrinas nunca oidas en el *viejo mundo*. A España se debe el perfeccionamiento material del planeta y, con ello, el adelantamiento lingüístico de los distintos pueblos que lo forman. A los hijos de España se debe, en gran parte, el progreso moderno de la ciencia lingüística y el desarrollo de sus leyes.

A este propósito escribe el conde de la Viñaza: *Nosotros preparamos, en efecto, el estudio comparado de las lenguas, recorriendo la redondez de la tierra, haciendo cada día más frecuentes e íntimas las relaciones entre los diversos pueblos y razas y circulando y difundiendo por todas partes la idea de la humanidad. Gloria nuestra fue la de habernos adelantado a todos los pueblos de Europa en el estudio de los más extraños idiomas, componiendo en ellos Gramáticas y Vocabularios y otras clases de libros... Las lenguas asiáticas, las del Africa, las malayas y las de la Polinesia y las americanas comenzaron a ser estudiadas y sabidas por españoles y portugueses... Las legiones de varones apostólicos que, procedentes de la península Ibérica, se esparcieron por el Nuevo Continente para evangelizar a sus habitantes, fueron acopiando los inmensos materiales, necesarios para erigir el magnífico monumento de la filología comparativa. La misión ejercida por aquellos miles de religiosos —sobre los cuales parecía que soplaba aún aquel mismo impetuoso viento que invadió el Cenáculo el día de Pentecostés— para difundir la palabra de Dios hasta los confines de la tierra, no podía ejercerse con eficacia sin poseer las lenguas peregrinas y bárbaras que se hablaban en los diversos pueblos. Para arrancar las almas de los indígenas de la grosera abyección de los sentidos, para someterlos a los principios eternos de la religión y de la moral cristiana, tenían necesariamente que hablar los idiomas usados por aquellos pueblos salvajes los religiosos que intentaban reducirlos a la ley de Dios. Y, por eso, se pusieron a estudiar las lenguas indígenas con admirable fruto*[23].

El número de misioneros españoles de cuyas obras filológicas se tiene noticia es considerable, puesto que fueron objeto de su preocupación y estudios todos los idiomas de las comarcas del Nuevo

23. CONDE DE LA VIÑAZA: *Bibliografía española de lenguas indígenas de América*. Madrid, 1892, pp. V-VII.

Continente en donde ejercieron su apostolado. Sus nombres constituyen uno de los capítulos más gloriosos de la historia eclesiástica, política, colonial y científica de España.

Largo sería seguir el vuelo casi inspirado de la pluma del Conde de la Viñaza en este punto. Después de haber citado nombres de religiosos tratadistas de filología en tierras de Méjico, Florida, Guatemala y Centro América, prosigue: *No era menor la pericia y diligencia de nuestros misioneros de la América Meridional. Ponían en Arte las más peregrinas hablas de Venezuela y de Nueva Granada Fray José de Carabantes (1675), Fray Francisco de Tauste (1680), Fray Matías Ruiz Blanco (1683), Fray Manuel Yangües (1683), Fray Francisco de la Puente (1703), Fray Joaquín de Alquezar (1703), Fray Esteban de Arizala (1703) y otros muchos para quienes no tuvo secretos ninguno de los dialectos caribes*[24].

Poco después prosigue: *Es seguro que, sin las elucubraciones filológicas de nuestros misioneros, que constituyen la base indispensable y necesaria de la etnografía de una porción importantísima del género humano, la ciencia moderna no habría nunca podido estudiar las diversas lenguas del Nuevo Mundo, fijar su filiación científica, ni resolver muchos de los problemas de la lingüística*[25].

Fue gracias a las Gramáticas escritas por religiosos españoles como *los modernos han descubierto, en efecto, otro nuevo mundo en los lenguajes hablados por los indios de América. Así se ha visto, que desde la Groenlandia hasta el Cabo de Hornos, había un riquísimo conjunto de idiomas en cuyas formas o estructura predominaban ciertos rasgos de carácter general*[26].

Así fueron surgiendo en todos lados aquellas Gramáticas sin número. Y pasados muchos años de dedicación a este quehacer lingüístico, llegó otro estudioso hispano, Lorenzo Hervás y Panduro, el cual, *sistematizando y metodizando los trabajos de los misioneros españoles, echaba los cimientos de la ciencia de las lenguas y esclarecía, a la vez, difíciles problemas históricos y geográficos*[27].

6. UNA TEOLOGIA NUEVA

Fue en el año 1523 cuando llegaron a Nueva España tres religiosos franciscanos salidos del convento de San Francisco de Gante, llamados Padre Juan de Tecto, Padre Juan de Ayora y Fray Pedro de Gante. Como allegados alguno de ellos y como paisanos del emperador Carlos I, lograron los necesarios y excepcionales permisos para pasar a las nuevas tierras descubiertas pocos años hacía por Hernán Cortés. *Venidos, pues, a las Indias, comenzaron luego a deprender la lengua de los naturales y a recoger algunos niños, hijos*

24. VIÑAZA, l. c., XII.
25. VIÑAZA, XIV.
26. VIÑAZA, XV.
27. VIÑAZA, VII.

de principales. Y otro año siguiente, cuando llegaron los Doce Apostólicos varones, que fue el de 1524, preguntaron a este Padre Fray Juan de Tecto y a sus compañeros qué era lo que hacían y en qué entendían. A lo cual el Padre Fray Juan de Tecto respondió: "Aprendemos la teología que, de todo punto, ignoró San Agustín, llamando teología a la lengua de los indios y dándoles a entender el provecho grande que, de saber la lengua de los naturales, se había de sacar. Era este religioso varón doctísimo, tanto que se afirma de él no haber pasado a estas partes otro que, en ciencia, le igualase" [28].

La actuación de los franciscanos en tierras aztecas es un magnífico ejemplo de la labor que en todas partes debieron desarrollar los misioneros para lograr ponerse en contacto con los indios a quienes pretendían misionar y convertir a la fe de Cristo. La narración de Mendieta no deja a este respecto cabo por atar. Su lectura da una idea de la labor ingente desarrollada por aquel primer grupo de franciscanos dispuestos a poner en juego todos los medios para adueñarse de una lengua desconocida y, además de desconocida, de no fácil inteligencia.

Muy poco después de llegados a la Nueva España, repartió el Padre Martín de Valencia aquellos sus primeros doce compañeros de cuatro en cuatro por los pueblos más inmediatos a la ciudad de Méjico, después de haber tomado un acuerdo relativo al aprendizaje de la lengua y al adoctrinamiento de los indios. Su más intenso campo de apostolado fueron los niños para los cuales edificaron casas junto a los monasterios con capacidad para 800 y 1.000 de ellos, según lo describe Mendieta [29].

La dedicación de los religiosos fue de día y de noche. Sobre todo, *después que comenzaron a hablar en la lengua, no dormían después de maitines, sino que se ocupaban en enseñar a los indios hasta la hora de misa; y, después de misa, hasta la hora de comer. Después de comer descansaban un poco y luego volvían a la escuela hasta la tarde. Lo primero que en las escuelas les comenzaron a enseñar fue lo que, al principio, se enseña a los hijos de los cristianos, conviene a saber: el signarse y santiguarse, rezar el Pater Noster, Ave María, Credo, Salve Regina; todo esto en latín por no saber los religiosos su lengua ni tener intérpretes que lo volviesen en ella. Lo demás que podían, por señas como mudos se lo daban a entender... Juntamente con esto les enseñaron a leer y escribir* [30].

El trabajo que esto supuso para aquellos primeros misioneros y también para sus primeros discípulos no es fácil de concebir. Después de medio año, ya los franciscanos llegaron a comprender la nueva lengua a base de mucho trabajo y no poco interés.

Informa Mendieta que, para ello, *tenían siempre papel y tinta en las manos, y en oyendo el vocablo al indio, escribíanlo y al propósito*

28. MENDIETA, [17], IV, c. 17, p. 154.
29. MENDIETA, III, 133.
30. MENDIETA, III, 133.

que lo dijo. Y a la tarde juntábanse los religiosos y comunicaban los unos a los otros sus escritos y, lo mejor que podían, conformaban a aquellos vocablos el romance que les parecía más convenir. Y acontecíales que lo que hoy les parecía habían entendido, mañana les parecía no ser así [31]. El peor tormento de aquellos religiosos fue que, aun cuando por todos los medios *deseaban y procuraban aprender la lengua, no había quien se la enseñase,* hasta que algunos de aquellos niños fueron siendo capacitados *como vivos que son de ingenio y hábiles para cualquier cosa que les muestren* [32]. Aquel tormento de no poder entenderse duró cosa de solo algunos meses (Mendieta dice medio año), al cabo de los cuales "ya podían entenderse con los niños".

Los progresos que con aquel continuado contacto lograron los misioneros por una parte y los niños alumnos por otra fueron poco menos que milagrosos. Incluso se cuenta de algunos religiosos que parece estuvieron dotados del don de lenguas como los apóstoles en la primitiva iglesia. De entre los niños hubo algunos tan expertos en la lengua latina, que la hablaron a perfección, según testimonio de los que vieron su aprovechamiento.

Estupenda fue la floración de todos aquellos trabajos. Narra Mendieta: Y *con esta inteligencia y con ayuda de los más hábiles de sus discípulos que estaban ya muy informados en las cosas de la fe, tradujeron lo principal de la doctrina cristiana en la lengua mejicana y pusiéronla en un canto muy gracioso que sirvió de un buen reclamo para atraer la gente a la deprender, porque, como los niños de la escuela la ovieron dicho algunos días de aquella manera a los que se juntaban en el patio, fue tanto lo que se aficionaron a ella y la prisa que se daban por saberla, que se estaban hechos montoncillos como rebaños de corderos tres y cuatro horas cantando en sus ermitas y barrios y casas, que por doquiera que iban, de día y de noche, no decían ni se oía otra cosa, sino el canto de las oraciones, artículos (de la fe) y mandamientos de Dios, que era para darle a ese mismo Señor que lo obraba infinitas gracias, con que se despertó entre los indios gran fuego de devoción* [33].

7. POLITICA IMPERIAL EN RELACION CON LA ENSEÑANZA DE LAS LENGUAS

Puede decirse que durante toda la primera mitad del siglo XVI no existió ninguna política en este punto de la enseñanza de las lenguas en Indias. Cada español, y sobre todo, cada misionero se arreglaba como mejor podía, para entenderse con sus indios. Y si bien

31. MENDIETA, III, 133. En relación con la importancia del estudio de las lenguas indígenas escribió el jesuita José Acosta: *"En más tengo este glorioso esfuerzo y trabajo que todo el honor del estudio teológico"* (Acosta, *De procuranda indorum salute.* BAE., vol. 73, p. 518).
32. MENDIETA, III, 62 y 133.
33. MENDIETA, III, 137.

fue cierto que los reyes hispanos mostraron en todo momento interés por la conversión de aquellas gentes a la fe cristiana, nunca asoma la menor preocupación en sus documentos sobre el aprendizaje de las lenguas. Sin embargo, se fomentó por todos los medios la intercomunicación de españoles e indios y esta fue la gran política de la corona española mientras se tuvo la convicción de que este contacto podría ser una magnífica fuente de bienes y de prosperidad para los naturales. En la real Provisión del 6 de setiembre de 1521 manifestó Carlos I en Burgos: *Nuestro principal deseo siempre ha sido y es que los indios naturales dellas vengan en conocimiento de nuestra santa fe católica y vivan en población de la manera que viven los cristianos españoles para que se salven y conserven.* Y para mejor poder lograrlo permitía el trato y comercio entre indios y españoles, ya que por experiencia se había comprobado que *el principal remedio que hay es la conversación entre los dichos indios y los dichos cristianos* [34]. Este mismo trato y conversación permitió y aún recomendó en otra Cédula de 21 de mayo de 1534 a los españoles moradores en el Perú, facultando al virrey *para que agora y de aquí adelante, cuanto vuestra merced y voluntad fuere, puedan contratar y contraten con los dichos indios y rescatar y mercadear con ellos, con tal que los dichos indios no sean con temor ni fuerza ni premio alguno atraídos ni compelidos a la dicha contratación* [35].

En la mente de todos estaba que este trato y comunicación sería el mejor medio para que los españoles fueran imponiéndose en la lengua de los indios, y éstos en la lengua, costumbres y policía de los españoles. *Esto fue el uso recomendado siempre desde los primeros*

---

34. DIEGO DE ENCINAS. *Cedulario indiano*, recopilado por Diego de Encinas. Reproducción en facsímil de la edición única de 1596. Madrid, 1945-1946. Ediciones de Cultura Hispánica. (4 vols.) La cita corresponde al vol. IV, 256.

35. ENCINAS, l. c. IV, 260. Este deseo real del contrato, comercio y conversación entre indios y españoles, sin excepción alguna, tuvo que ser más tarde regulado a vista de los excesos de no pocos españoles, negros, mestizos y demás individuos que se metían entre los indios para abusar de ellos y de sus cosas. Fue preciso introducir medidas coercitivas rigurosas. En Cédula de 8 de mayo de 1581 se le ordenó al virrey de Nueva España que no permitiera vivir entre los indios a españoles de mala vida. (Encinas, IV, 340). Entre las instrucciones del 16 de abril de 1550 al virrey de la Nueva España hay un capítulo que dice: *"Porque somos informados que los vagabundos españoles no casados que viven entre los indios y en sus pueblos les hacen muchos daños y agravios..., proveeréis que ninguna persona de las susodichas puedan estar ni habitar entre los dichos indios ni en sus pueblos so graves penas que les pusiérodes, las ejecutaréis en los que lo contrario hicieren sin remisión ninguna".* (Encinas, IV, 341). Lo mismo se inculcó en otra Cédula del 2 de mayo de 1563 (Encinas, IV, 341). Otra de 25 de noviembre de 1578 prohibió la estancia entre indios, de mulatos, mestizos y negros. (Encinas, IV, 341). En otra de 23 de setiembre de 1580 se ordenó al virrey del Perú prohibiera a los negros vivir ni contratar con los indios. (Encinas, IV, 341). Evidentemente el tema del trato de personas extrañas con los indios fue objeto de una larga e intensa legislación que pone de manifiesto el interés de los reyes españoles en la protección del indígena de sus posesiones indianas.

contactos en la isla Española Sin embargo, en ningún momento surgió una definida política imperial en este punto. El primer documento que conozco relativo a la enseñanza de la lengua española es una real Cédula dirigida al virrey de Nueva España con fecha 7 de junio de 1550. Manifiesta en ella la reina gobernadora que, tratando en la corte sobre los medios más conducentes para la salvación e instrucción de los indios y para la enseñanza de las buenas costumbres, *ha parecido que, uno de ellos y el más principal, sería dar orden como a esas gentes se les enseñase nuestra lengua castellana, porque, sabida ésta, con más facilidad podrían ser doctrinados en las cosas del santo Evangelio y conseguir todo lo demás que le conviene para su manera de vivir. Y para que esto se comience a poner en ejecución, escribimos a los Provinciales de las Ordenes de San Francisco, Santo Domingo y San Agustín que en esa tierra residen que provean como todos los religiosos de sus Ordenes que en ella residen que procuren por todas las vías que pudieren de enseñar a los dichos indios la dicha nuestra lengua castellana. Vos por mi servicio les daréis mis cartas que con ésta vos mando enviar y de nuestra parte les hablaréis y encargaréis que, con todo cuidado y diligencia, entiendan en hacer y cumplir lo que Nos les escribimos. Y vos daréis en ello la orden que os pareciere. Y avisarnos heis de lo que en ello se hace, y si os pareciere que esto será bastante para que los indios aprendan la lengua, o si converná hacerse más provisión y proveer otras personas y de qué se podrán pagar los salarios de los que en esto entendieren, o si podrán contribuir de los que deste beneficio gozasen para los gastos de las personas que en ello entendieren. Y por ser este negocio de tanta importancia como veis que es, vos encargo pongáis en ello la diligencia y cuidado que de vos confiamos, que de ello seremos de vos muy servido*[36].

Con la misma fecha encargó el rey a los Provinciales de cada una de las Ordenes religiosas. *Por ende, yo vos ruego y encargo que procuréis como todos los religiosos de vuestra Orden que en esa provincia residen, procuren por todas las vías a ellos posibles de enseñar a los indios desa tierra la lengua castellana y en ello pongan todo cuidado y diligencia, como cosa muy importante y principal, porque por este medio, como está dicho, parece que más brevemente esas gentes podrán venir al conocimiento de nuestro verdadero Dios e ser industriados en las cosas de nuestra santa fe católica en que tanto a ellos va. Y porque esto se haga con más recaudo, nombréis personas de vuestra Orden que, particularmente, se ocupen y entiendan en esta obra, sin se ocupar en otra alguna, y tengan continua residencia como la saben tener preceptores desta calidad y señalen horas ordinarias para ello a las cuales los indios vengan. Yo escribo al nuestro visorrey que, para ello, os dé todo el calor y favor necesario*[37].

36. ENCINAS, [34], IV, 339.
37. ENCINAS, IV, 340.

Como puede comprobarse, los móviles únicos de todas estas medidas tomadas por la corte española fueron eminentemente misionales y de orden religioso. No se buscaba con el aprendizaje de la lengua castellana otra cosa que la utilidad y aprovechamiento de los indios y su promoción humana y religiosa.

El primer documento donde asoma un algo de política que pudiera llamarse humana es en un capítulo de carta escrita en 7 de julio de 1550 al virrey de Nueva España en contestación a una anterior del mismo virrey. *Decís que en la provincia de la Nueva Galicia hay mucha diversidad de lenguas y que es tanta, que casi cada pueblo tiene la suya y no se entienden y que los religiosos han querido que se pusiesen allí escuelas de lengua mejicana y que lo habéis estorbado porque no conviene que entre allí esta lengua por el inconveniente que podría haber de entenderse los mejicanos con aquellos y que habéis sido de parecer que, ya que se había de aprender lengua nueva, que sea la española y que ansí dijistes al* obispo que lo hiciese, el cual lo ha intentado y que, como no *tiene posibilidad para sustentarlo, no se hace; e que conviene que Nos mandemos hacer alguna merced para la comida dellos, porque es una de las necesarias cosas que en aquella provincia conviene proveerse para la conversión de los naturales. Y hame parecido bien lo que decís que se deprenda en aquella provincia nuestra lengua castellana y de lo que, cerca della, dijistes al perlado della y ansí, como cosa tan importante, daréis orden como se prosiga. Y si fuera menester que de nuestra hacienda se gasten en cada un año hasta 400 pesos para que se hagan escuelas para deprender la dicha lengua y para sustentación de los que en ello entendieren, proveeréis como se gasten*[38].

Bien se echa de ver que esta medida fue dictada en la corte, pero a propuesta del virrey de Nueva España y que, para ponerla en práctica, acudía la corte con la ayuda necesaria de su particular hacienda. No pueden ser más laudables las finalidades que se ponen en evidencia en estas primeras medidas de los reyes en favor de la promoción de la lengua española entre los indios.

Un paso más en este terreno pueden ser las palabras del capítulo 58 de la Instrucción enviada por la corte al virrey del Perú, Luis de Velasco, ordenándole la implantación obligatoria de la enseñanza del castellano a los indios. *Ansí porque los indios serían mejor y más fácil y cómodamente enseñados y doctrinados, como porque viviesen con más policía, se ha tratado y deseado, que desde niños, aprendiesen la lengua castellana. También porque en la suya se dice que les enseñan sus mayores los errores de sus idolatrías, hechicerías, y supersticiones que estorban mucho en su cristiandad. Y porque parece cosa esta de mucha consideración, trataréislo con la Audiencia para que se vea la orden que se podrá dar para que, ansí como los padres les enseñan su lengua, les enseñen la castellana desde la*

38. ENCINAS, 339.

cuna y se procure buena y suavemente ir poniéndolo en ejecución [39].

8. APRENDIZAJE DE LAS LENGUAS INDIGENAS

Si bien es cierto que la corte española urgió la enseñanza del castellano a los indios de América, no lo es menos la urgencia que puso para que los eclesiásticos destinados a los puestos de doctrina aprendiesen las lenguas indígenas de aquellos a quienes iban a enseñar. Fue éste un punto concordante en las ordenaciones de la corte y de los prelados eclesiásticos, muy particularmente desde la celebración del Concilio de Trento y de los concilios limenses que constituyeron la pauta de gran parte de los restantes que se fueron celebrando en las distintas provincias de Indias. El estudio de las lenguas indígenas fue tema central siempre. Junto a él asomó la necesidad de lograr que los indios aprendieran también el español como medio el más conducente a una más fácil instrucción religiosa. Todo lo que sirviera para una mejor comprensión entre el misionero y sus encomendados fue tema de análisis y de estudio.

Cuando en Trento se iniciaron las sesiones conciliares a finales del año 1545 ya las principales Ordenes misioneras tenían en Indias un historial más o menos largo. En 1493 llegaron los franciscanos en el segundo viaje de Cristóbal Colón; en 1509 llegaron los dominicos. A mediados del siglo XVI ya estaban en plena actividad apostólica también los agustinos, mercedarios y jesuitas.

La jerarquización de la Iglesia estaba constituida en 1545 por 17 obispados. En 1546 quedó organizada aquella jerarquía en tres provincias o arzobispados —Santo Domingo, Lima y Méjico— con sus respectivos obispados sufragáneos. En 1551 eran ya 21 las circunscripciones eclesiásticas, elevadas a 26 en 1562. Posteriormente el desarrollo organizativo siguió pujante y sin pausas con la colaboración de las Ordenes religiosas que ofrecían excelentes candidatos para ocupar los obispados que se iban creando.

A pesar de los deseos manifestados por el emperador Carlos I al cardenal español Pedro Pacheco en carta de finales del año 1545 en el sentido de que algunos prelados de las Indias asistiesen en Trento, la verdad fue que ninguno de ellos pudo asistir. Recién hecho en 1536 el anuncio del concilio por Paulo III, manifestó Fray Juan de Zumárraga, arzobispo de Méjico, deseos de estar presente sin que haya podido realizarlos. Vasco de Quiroga debió regresar a su diócesis después de haberse embarcado con intención de asistir al Concilio. Pero si no pudieron asistir en Trento pudieron luego poner en práctica las directrices de aquel gran Concilio. Y, aun cuando en Trento no se tuvo para nada en consideración la problemática indiana, se impuso la reforma religiosa con

39. ENCINAS, 339.

todas las consecuencias de inquietud y de renovación que se desataron en los concilios provinciales de Lima y Méjico para concretarse en fórmulas aún más específicas en los muy numerosos sínodos diocesanos que se fueron celebrando por todos lados.

Por real Cédula de 12 de julio de 1564 ordenó Felipe II cumplir en todos sus dominios los decretos del Tridentino, siendo Guatemala uno de los primeros lugares donde fueron promulgados en castellano el 19 de agosto de 1565. En Lima tuvo esto mismo realidad el 28 de octubre de 1565 y en La Plata, el 29 de junio de 1566. Pero fue, sobre todo, en el segundo Concilio de Lima (1567-1568) donde los obispos de la provincia estudiaron toda la legislación del Concilio de Trento y trataron de darle aplicación en sus respectivos obispados dependientes del arzobispado limeño. Los textos de Trento fueron leídos íntegramente en la sesión inaugural del concilio y los obispos allí reunidos juraron solemnemente recibir y ejecutar todas las resoluciones conciliares. Muy pronto en todas las iglesias indianas las decisiones de Trento constituyeron la norma que reguló las actividades de todas ellas. Los concilios provinciales y los sínodos diocesanos fueron actualizando en todos los rincones aquellas normas. Los textos tridentinos fueron manejados no sólo por obispos y superiores de las Ordenes religiosas, sino también por virreyes, reales audiencias y demás autoridades civiles. De santo Toribio de Mogrovejo, obispo de Lima, se dice que sabía de memoria el texto conciliar que llevaba consigo a todos lados como parte de su viático.

Pero en América existía una problemática que para nada había sido tenida en cuenta en las sesiones del Concilio de Trento. Esta problemática estaba constituida por todo lo que decía relación con los indios y con su conversión a la fe católica. Habían pasado ya muchos años desde el descubrimiento de estas tierras y una gran masa de naturales estaban aún sin recibir el mensaje salvífico en forma plenamente comprensible. La iglesia y sus prelados, tanto obispos como superiores de las Ordenes religiosas que trabajaban afanosamente por hacer llegar a todos los rincones el mensaje evangélico, estaban plenamente conscientes de los grandes problemas que atormentaban a los misioneros. Uno de ellos —el más fundamental— era conocer el modo de lograr contactar con el alma de aquellas gentes y hacer llegar hasta ellas toda la verdad encerrada en el evangelio.

Una cosa es conocer la necesidad y otra muy distinta es conocer el modo de socorrerla. Todos aquellos misioneros que en oleadas habían llegado a los diversos rincones del Nuevo Mundo veían la necesidad de enseñar a sus indios las verdades de la fe. Conocían la obligación que tenían de enseñárselas. Era preciso predicarles y administrarles los sacramentos y prepararlos antes por medio de una catequesis eficiente. Todo ello suponía un intermediario válido que era el lenguaje. Ahí estaba el gran problema. Y era problema, porque eran muchos y muy variados los idiomas hablados por los indios. Aun conociendo perfectamente las obligaciones que sobre

ellos pesaban, no eran capaces aquellos misioneros a dominar un conjunto tan variado de idiomas. Con frecuencia se echó mano de intérpretes, valiéndose de nativos ladinos en ambos idiomas: el nativo y el español. Pero la experiencia misma había demostrado que este medio, algunas veces bueno, era en la mayoría de los casos muy poco eficaz y en no pocos casos, desaconsejable. Era muy poco eficaz, porque los intérpretes no siempre estaban suficientemente capacitados para comprender las verdades que se le confiaban. Y si no las entendían a perfección, era evidente que tampoco podrían transmitirlas a los oyentes, quedando éstos en su misma ignorancia o entendiendo las verdades religiosas en una forma que no era la verdadera. Esto se entendió mejor en los casos en que misioneros expertos explicaban directa y personalmente aquellas verdades para cuya expresión no hallaban, las más de las veces, palabras adecuadas.

Dije que en algunos casos era desaconsejable el uso de intérpretes, sobre todo, si éstos eran indios. Esto ocurría muy concretamente en el sacramento de la confesión. El indio no tenía noción, en general, de lo que era virtud, honor, dignidad, fama. Es muy frecuente hallar en los escritores manifestaciones en este sentido. Y si no tenían noción de estas normas fundamentales del vivir humano, no era aconsejable echar mano de ellos para oficios tan delicados como el de la confesión. Existía el peligro de que el mismo indio que se confesaba no dijera la verdad, con lo que el sacramento se convertía en fórmula ineficaz, y lo que es más, perjudicial.

Uno de los intermediarios válidos que pudiera haber sido más operativo fue el mestizo, dueño, muchas veces, de un bilingüismo que le hacía instrumento apto de comunicación. Pero la experiencia aconsejó prescindir de sus servicios siempre que se tratara de indios, por la marcada animosidad con que el mestizo vio siempre a esta parte de su origen. Serán los sicólogos quienes deberán estudiar las raices del odio que casi siempre sintió el mestizo hacia el indio. Por todo ello, no sólo no se pudo contar con los servicios del mestizo, sino que, incluso, debieron los reyes dictar estrictas ordenaciones para que se les impidiera la comunicación con los nativos, ni vivir entre ellos.

En relación con el uso de intérpretes se declaró en contra de ellos el concilio limeño de 1567-1568. En aquella magna asamblea de eclesiásticos se estudió y analizó este punto de los intérpretes, concluyendo con su prohibición en lo relativo a la confesión. Sobre lo mismo volvió a insistir el concilio celebrado en 1582.

El mismo concilio de 1567 insistió en la necesidad de que los clérigos conocieran la lengua materna de los indios y les enseñaran en ella todo lo necesario a su salvación. El jesuita Padre José Acosta fue uno de los paladines de esta necesidad dentro de aquella reunión.

Sin embargo y a pesar de esta exigencia manifestada en una y en otra forma, no terminaba de verse una solución acabada a este punto. No cabe duda que la solución era muy difícil. Por lo demás,

esta exigencia no databa de los concilios de Lima, sino que venía de muy atrás. Una de las intervenciones que, posiblemente, haya tenido mayor repercusión en la corte hispana y en el Consejo de Indias fue la del franciscano Padre Alonso Maldonado Buendía en un informe en que defendió en 1565 ardorosamente la necesidad y la obligación de que todos los arzobispos y obispos conocieran la lengua de sus indios, ya que, de otro modo, no podrían cumplir con las obligaciones de su oficio y cargo. Opinaba que faltarían a la justicia desconociendo la lengua de los naturales. Y no contento con exponer éste su punto de vista ante el Consejo de Indias, acudió con otro informe al Papa, pidiéndole que obligara a los obispos a conocer las lenguas de los indios a los que estaban destinados. Así pensaban otros muchos o, posiblemente, lo pensaría una mayoría de los religiosos de aquellos días.

En carta del 15 de abril de 1572 informó el Padre Luis López Solís, Provincial de los agustinos en el Perú, sobre la lástima que le producía el estado de los indios, muy pocos de los cuales estaban debidamente evangelizados por falta de sacerdotes conocedores de las lenguas. Exceptuado un corto número de religiosos que las conocían, no había ministros capacitados en este punto. Entre los clérigos seculares apenas si existía alguno que otro capaz de trabajar en doctrinas de indios.

El franciscano Padre Diego de Medellín, arzobispo de Santiago de Chile, escribió que, en el momento de hacerse cargo de su diócesis en 1574, no halló en ella más que un solo clérigo conocedor de la lengua de los indios. Una vez más eran allí los religiosos los únicos encargados de la formación y evangelización de los naturales.

Fue la iglesia la gran promotora en todo momento del aprendizaje de las lenguas indígenas, secundada con toda eficacia por la corona.

Uno de los primeros en activar este punto fue el virrey de Perú Francisco de Toledo al crear en una de sus Ordenanzas de 1579 una cátedra de lenguas indígenas en la Universidad de San Marcos de Lima. De 19 y 23 de setiembre de 1580 existen dos cédulas reales relativas a este punto. Ordenábasele en la primera al virrey del Perú, Martín Enríquez, que tratara de que los arzobispos, obispos y prelados de las Ordenes religiosas no confiriesen el presbiterado a ninguno que no supiese la lengua de los indios y no poseyese el certificado del catedrático que la enseñaba. Tratábase de establecer que el conocimiento de la lengua fuera condición necesaria para la ordenación sacerdotal. Al mismo tiempo, decretó la corte la creación de cátedras universitarias de lenguas indígenas en todos los lugares donde existieran reales Audiencias con la asignación de salario competente a los catedráticos de las mismas y con la obligación para todos los eclesiásticos aspirantes a regir alguna doctrina, de seguir los cursos.

En 1583 trató el virrey de dar cumplimiento a estas reales disposiciones y, a tal efecto, acordó la creación de una cátedra de lenguas en la ciudad del Cuzco, equidistante entre los dos obispados de Lima y la Plata. Urgió, al mismo tiempo, la inamovilidad de los

sacerdotes doctrineros a fin de que mejor pudieran hacerse conocedores de las lenguas de los indios [40].

Las dificultades que la práctica de estas ordenaciones conllevaba eran grandes, ya que las distancias eran incomensurables en la mayor parte de los casos. Esto suponía a los doctrineros unos desplazamientos que en nada favorecían la buena marcha de sus doctrinas. Por otra parte, aquellos mismos desplazamientos suponían unos gastos que no siempre los doctrineros podían hacer. Esto aconsejó suspenderlas y sustituirlas por el desplazamiento de personas conocedoras de las lenguas hasta la sede de cada uno de los obispados donde tendrían lugar los exámenes.

Así lo ordenó en 1588 el virrey conde de Villar. Para dar mayor facilidad acordó, al mismo tiempo, que estos peritos en las lenguas pudieran desplazarse a otros lugares donde los respectivos corregidores actuarían de testigos y realizarían el correspondiente informe sobre la capacidad de los doctrineros en las lenguas [41]. Como puede verse, no era de tan fácil solución este problema.

La real Audiencia de Quito creó en virtud de la real Cédula de 23 de setiembre de 1580 una cátedra de lenguas indígenas y acordó en sesión del 13 de noviembre del 1581 que el catedrático de la misma percibiera 300 pesos anuales y que la clase se dictara en Santa Bárbara de 9 a 10 de la mañana y de 3 a 4 de la tarde. Esta cátedra fue confirmada con Real Cédula del 16 de setiembre de 1586 [42]. En las actas del cabildo eclesiástico de Quito aún se conservan una serie de detalles relativos a la provisión de doctrineros y a los exámenes a que eran sometidos.

En el Sínodo celebrado en 1594 por el obispo Fray Luis López Solís en Quito se prestó una atención grande a este punto e incluso se determinó que el Catecismo y el Confesonario fueran traducidos a las distintas lenguas usadas en el obispado, para lo que se nombraron individuos capacitados [43].

A este interés puesto por la iglesia para que sus ministros conocieran las lenguas de los naturales coadyuvó en todo momento la corona española, sobre todo, desde que se inició una concientización sobre este punto. En una Cédula del 2 de ciembre de 1578 dirigida a los obispos de Indias se les apremió con las siguientes palabras:

Nos somos informados que, sin embargo de que está advertido y ordenado que no proveáis las doctrinas de los pueblos de indios a personas que no sepan muy bien la lengua de los que han de en-

40. JUAN VILLEGAS, S. I.: *Aplicación del Concilio de Trento en Hispanoamérica (1564-1600)* Instituto teológico del Uruguay. Montevideo, 1975. El autor se valió de datos hallados en AGI., *Lima, 30.* Para los datos relativos a lo dicho arriba sobre el virrey Francisco de Toledo, puede verse L. A. Eguiguren: *Historia de la Universidad de San Marcos,* I, 592-599. Allí mismo trató lo relativo a las Cédulas de 1580 (pp. 602-619).
41. VILLEGAS, l. c.; AGI., *Lima, 318.*
42. VILLEGAS, l. c., 266-267. J. M. VARGAS: *Historia de la cultura ecuatoriana,* p. 38.
43. VILLEGAS, 266-267.

señar, tenéis muchos clérigos en las dichas doctrinas en el término de vuestro obispado que no entienden la lengua de los indios que tienen a cargo y que, por estar puestas penas de dineros a los que no la saben, aprenden algunos vocablos de los "Confisionarios" y, con esto, sin haber precedido de su parte otra diligencia para entender la cura que se ha de aplicar al beneficio y bien de las almas de los dichos indios, los confiesan, no sabiendo darles a entender las cosas de nuestra santa fe católica, ni predicárselas, ni como reprehendellos de sus vicios y pecados. Y porque, siendo así, ni vos podéis cumplir con lo que sois obligado por razón de vuestro oficio, ni esperar que los dichos indios mejorarán sus costumbres, faltando a los que se las han de corregir inteligencia dello, os ruego y encargo que, de aquí adelante, no proveáis las dichas doctrinas a personas que no entiendan ni sepan muy bien la lengua de los indios que les diéredes a cargo, que, demás que en hacerlo así nuestro Señor será servido, vos cumpliréis con lo que sois obligado e yo recibiré contentamiento[44].

En Cédula al virrey del Perú fechada en Lisboa el 26 de febrero de 1582 se le dijo: *Nos somos informados que en algunas de las doctrinas y beneficios de esas provincias se proveen clérigos y frailes que no entienden la lengua de los indios, habiendo otros suficientes y que la entienden. Y porque esto no puede dejar de ser de gran inconveniente, pues, no sabiendo la lengua de los dichos indios los sacerdotes que se proveyeren para su doctrina, no se la podrán enseñar, ni administrar los sacramentos, para cuyo efecto se proveen, os mandamos que, luego como ésta recibáis, déis orden como en las doctrinas y beneficios de los pueblos de indios que se hubieren de proveer en esas provincias, así a frailes como a clérigos, sean preferidos los que mejor supieren la lengua de los dichos indios y fueren más suficientes. Y que contra esto no se vaya ni pase en manera alguna*[45].

La lucha de la corona española y de sus ministros se prolongó en este sentido durante los años siguientes, cobrando caracteres de urgencia extrema en los años del siglo XVII. Concretándome a Venezuela, se puede aducir todo el interés puesto en este punto por los gobernadores Sancho de Alquiza y sucesores y por obispos como Fray Antonio de Alcega, secundados con la acción eficaz de los superiores franciscanos a cuyos cuidados estuvieron confiadas la mayor parte de las doctrinas creadas en territorio venezolano en las últimas décadas del siglo XVI y primeros años del XVII.

9. ¿LENGUAS INDIGENAS O ESPAÑOL...?

La complicación de este tema hizo pasar mucho tiempo antes que la corte española tomara una posición definida sobre si obligar

44. ENCINAS, IV, 360.
45. ENCINAS, IV, 362.

a unificar todas aquellas lenguas en torno al español o reducir a mayor unidad las lenguas de los nativos. A lo largo de los años habían ido llegando opiniones dispares y aún contrapuestas. El acuerdo más viable, de momento, fue que los doctrineros aprendieran la lengua de los naturales, coaccionando por todos los medios para que esto se lograra. Al mismo tiempo se fue concretizando la idea de obligar a los naturales, o al menos, facilitarles el aprendizaje del español. Ya dejo apuntado como el comercio entre españoles y naturales tenía la finalidad de que éstos fueran con mayor facilidad adquiriendo el conocimiento del español. Era preciso dar tiempo para que una progresiva y creciente simbiosis y mezcla racial entre conquistadores y conquistados diera los deseados frutos. Una asimilación como la que se realizó en tierras indianas necesitaba del curso de muchos años. Se ensayaron todos los medios, como fueron empleo de intérpretes, creación de cátedras de lenguas y coacción para su estudio, permisión de ordenar clérigos a mestizos, comercio entre españoles y naturales con plena conciencia de los posibles abusos que ello pudiera generar. Todo se ensayó con la gran visión de lograr la unidad de la lengua. Las medidas fueron tan radicales como la del sínodo de Loja de 1590 de obligar a los doctrineros a saberse de memoria el Catecismo, bajo pena de suspensión temporal de sus empleos a los que no lo cumplieran, al mismo tiempo que se obligaba a enseñar ese catecismo en lengua materna o en español, pero nunca en las dos lenguas, como se había venido practicando hasta aquellos momentos.

Defensor de la unidad del idioma fue, después del gramático Nebrija, el Padre José Acosta el cual dejó escrito lo siguiente: Y *si el rey Católico hiciese por Cristo lo que el bárbaro Guainacapa hizo por su imperio, que todos tuviesen una misma lengua o, al menos, todos la entendiesen, sin duda haría un gran servicio a la predicación del evangelio*[46].

No resultaba cosa fácil del todo la solución del dilema de si determinarse por obligar a los doctrineros al estudio de las lenguas de los naturales u obligar a éstos a que aprendieran el español. Suele aducirse que igual dificultad tenían los naturales de aprender el español que tenía el doctrinero de aprender la lengua de ellos, lo cual no es realmente exacto porque a favor de la enseñanza del español militaba la razón de que enseñarlo a los niños resultaba asunto relativamente fácil. Por lo demás, sicológicamente, el ascendiente del doctrinero siempre sería una buena razón a favor de la enseñanza del español. Otra razón poderosa era que el español era el único lenguaje capaz de unificar los numerosos idiomas hablados por los indios. Todavía existía otra y era que en español podrían ser expresadas realidades y verdades que, en modo alguno, podrían ser expresadas ni enseñadas en los imperfectos idiomas indígenas.

46. JOSE ACOSTA, S. I.: *De procuranda indorum salute*. BAE., Madrid, 1954, vol. 73, p. 415.

A falta de una política definida durante muchos años sobre este punto, cada grupo actuó a su manera y según la inspiración que cada uno tuvo. Los franciscanos que trabajaban en Méjico optaron por la enseñanza del latín y llegaron a tener entre los indios verdaderos maestros que hablaban este idioma mejor que Tulio, según la ya aludida expresión del clérigo Jerónimo López.

Posiblemente le hubiera resultado a los indios más fácil el estudio de un idioma americano, aun cuando sería necesario probar esta mayor facilidad. Siguiendo a Vater, escribió a este respecto Alejandro Humboldt: *Existen significativas analogías de estructura gramatical, no sólo en lenguas perfeccionadas como la de los incas, el aimerá, el guaraní, el mejicano y el cora, sino también en lenguas enteramente toscas. A causa de esta analogía general de su estructura y porque ciertas lenguas americanas se semejan entre sí por su organización y enteramente contrastan con las lenguas latinas de Europa, el indio de las misiones, se familiariza más cómodamente con un idioma americano que con el de la metrópoli. He visto en las selvas del Orinoco a los indios más embrutecidos hablar dos o tres lenguas. Gente salvaje de diferentes naciones se comunican a menudo sus ideas mediante un idioma que no es el suyo* [47].

Para explicar con mayor abundancia su pensamiento matizó más adelante: *La lengua no es el resultado de una convención arbitraria. El mecanismo de las flexiones, las formas gramaticales, la posibilidad de las inversiones, todo deriva de nuestro interior y de nuestra organización individual. Existe en el hombre un principio instintivo y regulador diversamente modificado en los pueblos de distinta raza. Un clima más o menos áspero, la morada en las gargantas de las montañas o en las riberas del mar, los hábitos en el vivir, pueden alterar los sonidos, hacer imposible la identidad de las raíces, multiplicando su número. Pero todas estas causas no afectan a lo que constituye la estructura y el mecanismo de las lenguas. La influencia del clima y de los agentes exteriores desaparece ante lo que procede de la raza y del conjunto hereditario de disposiciones individuales del hombre* [48].

Enfatizando la dificultad que para los indios encerraba el aprendizaje del español escribió:

"Es incomparable la dificultad con que aprenden los indios el español. Les repugna, mientras tanto que, alejados de los blancos, no ambicionan ser llamados indios civilizados o, como se dice en las misiones, indios muy ladinos. Pero lo que más me ha maravillado, no sólo entre los chaimas, sino en todas las recónditas misiones que seguidamente visité, es la suma dificultad que experimentan los indios para coordinar y expresar las más sencillas ideas en español, aun cuando se den perfecta cuenta del valor de los vocablos y del giro de las frases. Se les achacaría una imbecilidad de espíritu

47. ALEJANDRO HUMBOLDT: *Viaje a las regiones equinocciales del Nuevo Continente.* Ediciones del Ministerio de Educación. Dirección de Cultura y Bellas Artes. Caracas, 1956. La cita corresponde al vol. II, 130.
48. HUMBOLDT, l. c.

que no es propia de la infancia, cuando un blanco les interroga sobre objetos que, desde su cuna, tienen sobre sí. Los misioneros aseguran que tal embarazo no es efecto de la timidez y que en los indios que diariamente frecuentan la casa del misionero y que ordenan las obras públicas no se debe a una estupidez natural, sino al obstáculo que encuentran en el mecanismo de una lengua tan diferente de sus lenguas nativas[49].

Aludiendo en otra parte a la extensión de algunas lenguas generales de América, escribió: *Apropiándose estas lenguas..., los misioneros se pondrían en trato más íntimo con los indígenas que gobiernan. Al mismo tiempo que la confusión de idiomas, desaparecerían las dificultades sin cuento con que tropieza el régimen de las misiones formadas por una docena de pueblos. Las lenguas poco generalizadas vendrían a ser lenguas muertas pero el individuo conservaría su individualidad y su fisonomía étnica, conservando un idioma americano.*

¿Cómo espantarse, en efecto, del poco adelanto que hacen los chaimas, los caribes, los sálivas o los otomacos en el conocimiento de la lengua española cuando se tiene en cuenta que un sólo hombre, un misionero, se encuentra aislado en medio de 500 ó 600 indios y que le cuesta trabajo preparar entre ellos un gobernador, un alcalde o un fiscal que pueda servirle de intérprete? Si se lograse sustituir el régimen de los misioneros con otro medio de civilización, si en lugar de alejar los blancos, se pudiese mezclarlos con los indígenas recientemente reunidos en pueblos, los idiomas americanos serían pronto reemplazados por las lenguas de Europa y los naturales recibirían en estas lenguas la gran masa de ideas que son el fruto de la civilización. Desde ese momento la introducción de las lenguas generales, como la de los incas, o el guaraní serían, sin duda inútiles[50].

Sea lo que se quiera de las razones sicológicas o de otra índole, lo cierto fue que los indios de todas las provincias que España tuvo en Indias aprendieron el español sin traumas de ninguna clase y sin que fuera preciso echar mano de medios extraordinarios. Es preciso admitir esta realidad que se fue imponiendo lentamente a través de muchos años y aún de siglos. Fueron los misioneros los que más empeño pusieron en esta obra que consideraban de necesidad para la promoción de los indígenas.

Los imponderables enumerados por Humboldt fueron ciertos, pero no es menos cierto que el trabajo constante y perseverante lo vence todo. Convencidos estaban los misioneros de la necesidad que había de enseñar el español. Reunidos los franciscanos de las Misiones de Píritu en el convento de la Nueva Barcelona el 1 de mayo de 1783 con ocasión de la celebración del capítulo, fueron convocados a campana tañida "a fin de tratar sobre los medios más oportunos para desterrar la ignorancia de los indios y

49. HUMBOLDT, II, 139.
50. HUMBOLDT, II, 143-144.

para su adelantamiento, así en lo espiritual como en lo temporal, *por haberse experimentado que, después de tantos años de su reducción, permanecen poco menos que cuando los sacaron del monte. Y habiendo conferenciado el asunto, oido el parecer de todos y de cada uno, fueron de sentir unánimemente que la causa de tanto atraso es la falta de sujección de los indios, la adhesión a su lengua nativa, el abandono de sus pueblos, la ninguna afición a la agricultura, la falta de maestros que les enseñen oficios y de quienes los gobiernen en lo civil, político y económico, según voluntad real, pues, aunque en todos y cada uno de los pueblos han tenido y tienen, ya corregidores, ya capitanes conservadores, estos, por lo regular, no tienen otra mira que a sus particulares intereses, de manera que, en lográndolos, no cuidan de otra cosa, por lo que les conviene, con más propiedad, el nombre de destructores; y varias veces —a lo menos los corregidores— han sido reprobados por su magestad Católica como perjudiciales. En esta atención fueron de parecer que el más oportuno medio para el fin es, en primer lugar, que en los pueblos de indios vivan españoles, hombres buenos, que sean gobernados por un alcalde u otro juez que sólo entienda en el gobierno de los mismos españoles; que los indios tengan otro sólo alcalde o más, a proporción de los pueblos, para su gobierno; pero con libertad para tratar y contratar unos con otros. Y este trato sea sólo en lengua española, sin permitir que los indios hablen otra, ni los españoles, aunque entiendan la de los indios, con lo que éstos se harán más capaces para percibir los misterios de nuestra santa fe. Y, asimismo, obliguen tanto a indios como a españoles hagan sus labranzas correspondientes, con lo que tendrán que comer los indios, se aficionarán a sus pueblos, habrá más que trabajen, aprenderán la lengua española y, por consiguiente, serán más útiles para Dios, para el rey y para sí mismos.*

Insistieron los religiosos una y otra vez en la necesidad de contener a los indios en sus respectivos pueblos y que *en adelante ninguno sea osado a recibir los fugitivos de otro pueblo, sino es que sea para asegurarlos y reducirlos al propio de donde se huyeron.* Y añadieron: *Que los indios que se hallasen en casas de españoles, ya en pueblos de estos, ya en los hatos, ya en los valles o haciendas, sean asimismo, reducidos a sus respectivos pueblos, pues la experiencia ha mostrado que los tales ni se confiesan, ni oyen misa, ni pagan tributo, ni aprenden otra cosa que maldades*[51]

Algo puede que hayan recargado las tintas aquellos religiosos porque en la mayoría de las misiones no era tan poco halagüeño el

51. ARCHIVO GENERAL DE LA NACION (Caracas). Citaré en adelante AGNC.: *Visitas Públicas*, Vol. 3, ff. 342-343: *Parecer de los misioneros de Píritu sobre las causas del atraso en la instrucción de los indios y medios de remediarlo.* Firmado en Nueva Barcelona el 1º de mayo de 1783. Lino Gómez Canedo: *"Las Misiones de Píritu"*. Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia. "Fuentes para la historia colonial de Venezuela", (vols. 83 y 84). Caracas, 1967. Las citas corresponden a las páginas 164 y 165 del vol. 84. (En adelante citaré: Gómez Canedo, [51]).

resultado de sus esfuerzos. Ya en la temprana fecha de 26 de noviembre de 1714 había informado al rey el gobernador de Cumaná Mateo del Mazo de *lo bien instruidos que se hallan dichos indios en nuestra religión cristiana y política española y, los más de ellos, capaces en nuestro idioma* [52].

En relación con la presencia de españoles en los lugares de los indios expuso en 1717 el gobernador Francisco Carreño al entonces Comisario de las Misiones de Píritu, Padre Cristóbal de Molina, la necesidad de fomentar la comunicación entre indios y españoles para el mejor aprendizaje del idioma español, a lo que el Comisario respondió: *Y en lo que vuestra señoría dice que los indios, por no tener comercio con los españoles, ignoran nuestro idioma, digo, señor, hablando con todo respeto y veneración, que tienen con los españoles toda aquella comunicación y comercio de que la tierra es capaz, porque muy de ordinario están estos indios trabajando con los españoles en este lugar de Barcelona, de forma que, de la cuarta parte de ellos, los dos tercios siempre están en dicho pueblo trabajando y conversando con los españoles. Y este es el mayor comercio que estos indios pueden tener para aprender nuestro idioma. Y hay muchos ladinos de los varones, que de las hembras hay muy pocas, por no tener el referido comercio.*

Dirá vuestra señoría ahora que, para remediar esta falta, fuera conveniente que en cada pueblo hubiera un par de familias. A esto, señor, respondo que la experiencia ha enseñado ser inútil esta diligencia, porque las familias se convierten en indios y los indios se quedan indios por ser razón natural que lo más vence y atrae a lo menos. En este pueblo está una mujer que vino con dos hijos. Y en este mismo tiempo estuvo un corregidor con tres hijos y su mujer. Lo que ha sucedido es que los hijos, a muy pocos meses, le hablaban a sus padres la lengua de los indios y olvidaban la materna, sin que de ellos aprendiese ningún indio ni la menor palabra de nuestro idioma. Y a los padres también se les asienta dicho idioma, que la palabra que aprenden la hablan con los indios porque les hace más gracia. Y así, las familias se convierten en indios y los indios se quedan lo que son, tanto que los dos hijos de la viuda que sirve de cuidar el aseo de la ropa de la iglesia, porque las indias casi son incapaces de limpieza, ha sido menester el enviarlos entre españoles para que dejen de ser indios, aprendiendo nuestra lengua. Y así, señor, era necesario para que los indios aprendieran nuestro idioma viviesen entre los indios más españoles que indios, porque una ni dos familias no han de conseguir el hacer a los indios ladinos. Y este número tiene los inconvenientes que vuestra señoría sabe está prohibido por reales leyes [53].

---

52. GOMEZ CANEDO, I, 248.
53. AGI., *Santo Domingo, 624:* Carta del Comisario Padre Cristóbal de Molina al gobernador Francisco Carreño. San Miguel, 22 de abril de 1717, [51] I, 259-260. Como anécdota curiosa es de notar la que cuenta el Padre Matías Ruiz Blanco en relación con los loros de las Misiones. *Los loros tienen una particularidad y es que aprenden mejor la lengua de los indios que la*

Otra de las faltas lamentadas por los franciscanos fue la de maestros que enseñaran oficios a los indios, de cuyas excelentes dotes para ellos escribió el Padre Ruiz Blanco: *Generalmente son hábiles para hacer cualquier cosa de manos. Y cualquier cosa que ven la idean y forman con propiedad y con menos instrumentos de los ordinarios que se usan en cualquier arte*[54].

Sobresaliente era la capacidad de los indígenas, a juzgar por estas palabras del cronista y de ello dieron muy buenas pruebas cuando años adelante ya en el siglo XVII fue posible ayudar aquella capacidad con medios, como podrá verse por el acta de la visita realizada a las Misiones de Píritu por el oidor Luis Chávez Mendoza.

10. EXPERIENCIAS DE HUMBOLDT

Como broche final de todo lo que dejo escrito sobre la política de los reyes de España en relación con la enseñanza del español a los indios y con el aprendizaje de los idiomas indígenas por los doctrineros, es preciso afirmar que las preferencias fueron en todo momento a favor del aprendizaje que los doctrineros deberían hacer de las lenguas de los naturales. La imposición y el definitivo dominio del idioma español sobre la variedad de lenguas indígenas fue más bien obra del tiempo y de la natural influencia que siempre han ejercido los más fuertes culturalmente. La corte española se inclinó tardíamente por la enseñanza del español y sólo después del pleno convencimiento de que nunca sería posible una perfecta educación de los indios a base de sus múltiples e imperfectas lenguas. Sin prisas, pero sin pausas se fue logrando la enseñanza del español, cosa que a primera vista hubiera parecido imposible en atención a lo dificultoso que, para el indio agreste y dueño de un lenguaje no menos agreste, resultaba aprender el español. A esta dificultad uníase el hecho, ya manifestado en palabras del Comisario de las Misiones de Píritu, del escaso número de españoles que moraban en los lugares del oriente de Venezuela, los cuales, en vez de ejercer influjo sobre los indios para que aprendieran el español, sufrían las influencias de éstos con el resultado de aprender su lengua y olvidar la española. Debido a todo ello el progreso del español fue lento, hasta el punto que en los días mismos de la Independencia existían muchos lugares en el oriente de Venezuela donde se iniciaban muy tímidos ensayos de hablarlo.

A su paso por aquellos lugares en 1800 dejó Humboldt descritas no pocas de sus experiencias de hombre observador y docto. La presencia de aquel mundo complicado y, para él, muy poco

castellana. Y es con tanta tenacidad, que el que habla lengua de indio, no percibe otra, aunque se trabaje mucho en enseñársela. (Ruiz Blanco, [54], 34).

54. MATIAS RUIZ BLANCO, O. F. M.: *Conversión de Píritu.* Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia. "Fuentes para la historia colonial de Venezuela". Caracas, 1965, vol. 78. La cita corresponde a la página 43.

conocido, produjole reacciones contrapuestas que dejó sinceramente marcadas en la prosa de su *Diario*. Uno de sus primeros contactos con los indios de la misión de Urbana produjole una impresión que dejó consignada así: *¡Cuánta dificultad en reconocer en esta infancia de la sociedad, en esta reunión de indios hoscos, silenciosos, impasibles, el carácter primitivo de nuestra especie. El salvaje del Orinoco nos pareció tan astroso como el del Misisipi descrito por el señor de Volney. Inclinado está uno a persuadirse de que estos indios, de cuclillas en torno al fuego o sentados en grandes carapachos de tortuga, cubierto el cuerpo de tierra o grasa, fijos estúpidamente los ojos por horas enteras en el brevaje que preparan, lejos de ser el tipo primitivo de nuestra especie son una raza degenerada, tenues restos de pueblos que, después de haber estado largo tiempo dispersos en la selva, han sido reintegrados a la barbarie*[55].

Hablando en otra ocasión de los indios lenguaraces o ladinos que tenían los misioneros, volvió a incidir en duras calificaciones para toda aquella raza. *Cada misión tiene por lo menos, dos o tres intérpretes o lenguaraces. Son indios algo menos estúpidos que los demás, por medio de los cuales los misioneros del Orinoco, que raramente se toman hoy el trabajo de estudiar los idiomas del país, se comunican con los neófitos. Estos intérpretes nos han seguido en todas nuestras herborizaciones y, aunque entienden el castellano, no son muy capaces en hablarlo. En su indolente indiferencia, responden como al azar, pero siempre con una oficiosa sonrisa: Sí, Padre; No, Padre, a cuantas preguntas se les hacen*[56].

Por no ser justo en esta ocasión con nadie, no dejó el viajero bien parados ni a los indios ni a los misioneros. Si aquellos eran indolentes y todo lo demás que escribe de ellos, los misioneros son motejados de ignorantes y descuidados en aprender las lenguas de sus neófitos. Se olvidó de lo que en otras partes había escrito, que cada una de las misiones estaba integrada por indios de muy distinta procedencia. *Como se hablan tres o cuatro lenguas en una misma misión...*, es una de sus expresiones. Otra es: *Como la mayor parte de los pueblos están habitados por tres o cuatro naciones que no se entienden entre sí...*[57].

En otra parte aplaudió indirectamente la conducta de los misioneros cuando proclamó la imposibilidad de entenderse en medio de aquel pentecostés vivo que existía en las orillas del Orinoco. Escribió a este propósito: *La variedad de idiomas hablados en las riberas del Meta, del Orinoco, del Casiquiare y del Río Negro es tan prodigiosa, que un viajero, por más grande que sea su talento para las lenguas, jamás podría lisonjearse de aprenderlas lo bastante para hacerse entender a lo largo de los ríos navegables, desde Angostura hasta el fortín de San Carlos del Río Negro. Para ser enten-*

55. HUMBOLDT, [47], III, 286.
56. HUMBOLDT, III, 307.
57. HUMBOLDT, IV, 178, 245.
58. HUMBOLDT, III,308-309.
59. HUMBOLDT, IV, 81, 145.

dido por la mayor parte de la población en el Perú o en Quito, basta saber el quichua; en Chile, el araucano; en el Paraguay, el guaraní; pero no es así en las Misiones de la Guayana española donde pueblos de diferentes razas se hallan mezclados en una misma villa. Ni aún bastaría haber aprendido el caribe o carina, el guamo, el guahivo, el yaruro, el otomaco, el maipure, el sáliva, el marivitani, el maquiritare, y el guaica, diez lenguas de las que no hay sino gramáticas informes y que están emparentadas las unas con las otras menos de lo que están el griego, el alemán y el persa[58].

En vista de esto resultaba una magnífica providencia la del misionero de echar mano de los indios ladinos en el castellano, que podía tener a mano, que no eran pocos, según testimonio del mismo Humboldt que afirma que en cada misión existían varios de estos tales. Por lo demás, en otras varias ocasiones dejó constancia de cómo los indios se expresaban con bastante facilidad en castellano[59]. Así lo manifestó de los indios del Casiquiare cuando escribió *que demuestran en las misiones inteligencia, algún amor al trabajo y, sobre todo, una gran facilidad para expresarse en castellano. He visto un indio puignave conversar en castellano con un indio guahivo, aunque los dos no habían salido de sus selvas sino hacía tres meses. Proferían de cuarto en cuarto de hora una frase trabajosamente preparada, en la cual el verbo, de acuerdo sin duda con el giro gramatical de sus propias lenguas, estaba siempre en gerundio*[60].

¡Hermosa experiencia ver a estos indios de diferente nación y durante muchos años enemigos irreconciliables, hermanados ahora en unos mismos sentimientos de fe, expresados en un lenguaje común que antes les había sido completamente desconocido!

Esta fue la grande y casi milagrosa obra lograda por el misionero sin fuerza de armas y sin ninguna suerte de vejámenes, a pesar de que a Humboldt le pareció un algo vejatorio el sistema de los misioneros. No tenía unas ideas muy precisas sobre este punto. En una ocasión escribió: *Los misioneros en América no pueden ser culpados de intolerancia*[61]. En otra ocasión habló del *régimen absoluto y, a veces, algo vejatorio de los monjes,* aludiendo a las misiones del Orinoco[62]. En otra ocasión dejó consignada una expresión calumniosa al escribir: *Porque el indio de los bosques es tratado como siervo en la mayor parte de las misiones; porque no goza allí del fruto de su trabajo, los establecimientos del Orinoco permanecen desiertos. Un gobierno fundado en las ruinas de la libertad de los indígenas extingue las facultades intelectuales o detiene el desenvolvimiento de ellas*[63].

En otra parte aflojó un tanto la dureza de su visión al escribir: *Pero, después de haber vivido por tan largo tiempo en las misiones de América y de haber visto tan de cerca los abusos y las ventajas*

60. HUMBOLDT, IV, 246.
61. HUMBOLDT, IV, 346.
62. HUMBOLDT, l. c.
63. HUMBOLDT, III, 298.

del régimen de los misioneros, séame permitido dudar de la facilidad de abandonar este régimen tan susceptible de perfeccionamiento, que ofrece un camino preparatorio para otro más conforme con nuestras ideas de libertad civil[64].

Si le apuramos un poco, terminaría Humboldt manifestándose un admirador de las misiones católicas sostenidas por los frailes del Orinoco. Las consideraba perfectibles. Y en verdad que no existe cosa perfecta en esta vida. Los propios misioneros franciscanos consideraban imperfecto el sistema que seguían en sus trabajos; por eso existieron conatos para introducir cambios y modalidades nuevas contra los cuales elevó su voz casi de protesta y basada en la experiencia el Padre Matías Ruiz Blanco cuyas palabras quedan consignadas atrás[65].

La verdad era que los indios vivían, en su mayoría, felices en las misiones o como se decía, *debajo de campana,* porque allí encontraban seguridad para el desarrollo de su vida, protección contra los enemigos que les acechaban de contínuo, buen trato en sus enfermedades y todo lo que podrían desear en aquel medio social y en aquellos lugares tan apartados donde vivían. Por lo demás, no se olvidaban los misioneros de facilitarles los medios necesarios para una adecuada promoción humana, religiosa y política en todos los sentidos posibles. Y si no hacían más, era porque encontraban la realidad de *la ninguna afición a la agricultura, la falta de maestros que les enseñen oficios y de quienes los gobiernen en lo civil, político y económico*[66].

En alguna parte no dudó Humboldt en reconocer los méritos de las misiones. *Los establecimientos monásticos han derramado en la parte equinocial del Nuevo Mundo como en el norte de Europa, los primeros gérmenes de vida social. Ellos forman aún hoy un vasto cinturón en torno a las posesiones europeas y cualesquiera que sean los abusos que se hayan introducido en unas instituciones en las cuales todos los poderes se encuentran confundidos en uno solo, sería difícil sustituirlos por otros que, sin presentar inconvenientes mucho más graves, fueran poco costosos y tan bien apropiados a la indolencia silenciosa de los indígenas. Los religiosos se encuentran allí en una profunda miseria*[67].

Aquí tocó un punto el viajero muy digno de ser tenido en cuenta, sobre el cual volvió en más de una ocasión y era la profunda miseria en que se desenvolvía la vida de los misioneros, sobre todo de los del Orinoco. Lejos de toda comunicación, en medio de individuos poco menos que salvajes (Humboldt los califica una y otra vez de estúpidos) y atacados de toda clase de molestos zancudos en horas del día y de la noche, no es fácil darse una idea de cómo se desenvolvía la vida de aquellos sacrificados misioneros.

---

64. HUMBOLDT, [47].
65. RUIZ BLANCO, [54], 67.
66. Cfr. nota [51].
67. HUMBOLDT, IV, 328.

En su ingenua intuición eran los mismos indios, en medio de sus modos salvajes y nada expresivos los que mejor sabían captar todo lo que de beneficioso tenía para ellos la presencia del misionero. De esta experiencia dejó también constancia Humboldt con estas palabras: *El hábito de San Francisco, castaño como el de los capuchinos del Caroní, o azul como el de los observantes del Orinoco, ha conservado cierto atractivo para los indios de estas regiones. Ellos ven en este traje no sé qué ideas de prosperidad y desahogo, la esperanza de poder adquirir hachas, cuchillos e instrumentos para la pesca. Los mismos que, enamorados de su independencia y de su aislamiento, se niegan a dejarse gobernar por el sonido de la campana, reciben con gusto la visita de los misioneros vecinos*[68].

Sólo así, con paciencia, mansedumbre y constancia de años y de siglos, lograron los misioneros lo que pudiera parecer imposible que fue cambiar las ideas religiosas y el lenguaje, las dos cosas que el hombre lleva más enraizadas y más profundamente gravadas en su alma.

68. HUMBOLDT, IV, 328.

II. ACTUACION DE LOS FRANCISCANOS EN LA GOBERNACION DE VENEZUELA

1. ¿MISIONES O DOCTRINAS...?

El avance misionero de la Iglesia siempre se inició con las *misiones*. En Indias prosiguió con la creación de *doctrinas* y culminó con la erección de parroquias. Entre *misión* y *doctrina* existió siempre una nítida diferencia. Las *misiones* estuvieron regentadas por individuos que llamaríamos de vanguardia a los que siguió una retaguardia consolidante a base de obispados, de parroquias y demás diferenciación de jerarquía. Esencialmente se diferenciaron las *misiones* y las *doctrinas* en que las primeras fueron siempre un paso previo a la creación de la jerarquía eclesiástica, mientras que las doctrinas fueron siempre realizaciones religiosas en lugares donde la jerarquía estaba ya plenamente consolidada. La *doctrina* era una parroquia constituida por naturales. De acuerdo con el regio patronato, toda *misión* debería pasar a *doctrina* después de diez años de su creación. Esto significaba, además, entrar bajo la jurisdicción del respectivo obispo.

La *misión* podría estar constituida por individuos recién catequizados y, con frecuencia, por catecúmenos e, incluso, por no bautizados aún. Era una institución exenta de la jurisdicción episcopal.

Unicamente por el bautismo quedan sometidos los nuevos bautizados a la jurisdicción de la iglesia. Un indígena cualquiera, después de su reducción a poblado, pero no convertido ni bautizado, era vasallo del rey, pero no sujeto, en rigor, a la jurisdicción de la Iglesia. En este punto, los misioneros eran operarios del real patronato igual que los obispos. Los unos y los otros eran nombrados independientemente. Los misioneros ejercían sus actividades con total exención de la jurisdicción de los obispos. Es interesante tener en cuenta esta doctrina para la comprensión de no pocos momentos del avance eclesial en Indias. Los religiosos comenzaron su labor apostólica sin dependencia de los obispos, porque no existían aún en la mayoría de los casos, y así continuaron durante bastantes años.

Bien diferenciados así los términos, puede afirmarse que las doctrinas regentadas por los franciscanos en Venezuela durante el siglo XVI y gran parte del XVII fueron, en rigor, misiones más que doctrinas. Pudieron ser consideradas doctrinas únicamente porque todos los indios de Venezuela estaban distribuidos en encomiendas y éstas congregadas en doctrinas dependientes, al menos teóricamente, del obispo. Pero, en realidad, todos aquellos indios estaban tan infieles como si no hubieran sido nunca reducidos. En una información hecha por los franciscanos de la jurisdicción de Caracas en 1587 —a poco más de diez años después de su arribo en 1576— hicieron constar reiteradamente que los indios permanecían tan

infieles como en el momento de su conquista hacía más de 50 años. El Comisario Padre Gonzalo Carrillo afirmó: *"Tienen los indios los ritos y ceremonias que antes tenían..."* [69]. El padre Juan de la Concepción: *"Estos encomenderos rehuyen, por las vías posibles, la conversión de estos indios en gran daño de sus almas"*. El Padre Calixto de Salas: *"Están con sus malas costumbres e idolatrías de antes"*. El Padre Domingo de Valdovinos: *"Y ansí están muchos naturales desta tierra sin doctrina y tan puestos y acostumbrados en sus ceremonias e idolatrías como antes que entrasen los españoles en ella"*.

Grande y duradera y poco menos que en forma solitaria fue la labor de aquellos religiosos durante muchos años y aún siglos en estas tierras, las menos afortunadas de todas las que España tuvo bajo sus cuidados. Muy poco después de su llegada a la gobernación, iniciaron sus actividades en las jurisdicciones de Caracas, Caraballeda, El Tocuyo, Trujillo, Barquisimeto y luego en todas las demás ciudades de la gobernación. Ya con fecha 3 de diciembre de 1576 —año de su llegada— escribió el gobernador Juan de Pimentel al rey: *"De los frailes franciscos que vuestra magestad envió a esta provincia llegaron ocho con su comisario. Están en esta ciudad. Tienen fundado un monasterio. Entiendo que harán fructo en los naturales, bien que habrá harta dificultad por haber entre ellos muchas diferencias de lenguas. Por ahora el comisario no quiere qua vayan a las doctrinas hasta tener los monasterios fundados y casi hechos para que tengan a dónde acudir cuando de ellas volvieren. Para la minas, que es lo más necesario, ha dado dos religiosos, que, por falta de sacerdotes, no estaba ninguno en ellas"* [70].

En la *Relación Geográfica* de Caracas, escrita en 1578 por orden del mismo gobernador Juan de Pimentel, hay estas otras palabras: *"En esta ciudad hay un monasterio de San Francisco, de tapias no durables. Comenzóle a fundar Fray Alonso Vidal, que vino de Santo Domingo con otros frailes tres años ha a el dicho efecto, en cuya fundación les halló Fray Francisco de Arta, comisario que, por orden de vuestra magestad, vino con siete religiosos y él ocho, los cuales*

69. AGI., *Santo Domingo, 221.* Información de los franciscanos obedeciendo la orden del comisario Padre Gonzalo Carrillo sobre el trato recibido por los indios del distrito de Caracas. San Francisco de Caracas, 15 de febrero de 1587. En anteriores trabajos hice frecuente alusión y uso de los datos de esta información, interesantísima por tratarse de un documento sobre la realidad de los indios en la jurisdicción de Caracas. No conviene desorbitar las afirmaciones contenidas en este informe. Debe tenerse en cuenta que se refiere esencialmente y casi con exclusividad al estado de los indios de la jurisdicción de Caracas. Lino Gómez Canedo: *La Provincia Franciscana de Santa Cruz de Caracas.* Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia. "Fuentes para la historia colonial de Venezuela". Caracas, 1974 (3 vols.). El documento citado está en vol. 1, pp. 490-504. Lo conservo entre mis copias de documentos del AGI. de Sevilla, remitidos también al AGN. y Academia Nacional de la Historia de Caracas. Citaré Gómez Canedo, [69].

70. AGI., *Santo Domingo, 193.*

están, de presente, en este monasterio y en las doctrinas de los naturales de esta ciudad y de la de Caraballeda" [71].

Por esos textos consta que ya para 1578 estaban los franciscanos "en las doctrinas de los naturales", además de atender a los españoles de algunas ciudades y a los indios que trabajaban en las minas.

Desde aquel momento la labor de expansión y consolidación religiosa se fue operando a lo largo de los años a base de una dedicación vocacional y creciente, con una penetración que no conoció descansos ni pausas. La obra estuvo sembrada de dificultades de todo orden y de penalidades sin cuento. Pobreza de la tierra, falta de recursos de sus moradores. Carencia de lo más imprescindible para la vida. Falta de medicinas y de médicos. Falta de madurez e incomprensión de los indios. Mucho mayor incomprensión, con frecuencia, de parte de los encomenderos. Todos fueron motivos de desaliento, capaces de provocar la salida de no pocos religiosos rumbo a otros sitios de mayores comodidades para vivir.

2. LAS CIUDADES DE LA GOBERNACION A FAVOR DE LOS FRANCISCANOS

Para compensar, en lo posible, toda esta serie de contrariedades, contaron los franciscanos con la plena aceptación y con el fervoroso cariño de todos los sectores sociales y de las autoridades de los pueblos. Cuando en 1587 acordaron acudir a la corte, incitados a ello por el consejo y asenso universal, las ciudades todas por boca de sus autoridades enviaron con el Padre Francisco de Rojas sus recomendaciones y ruegos al rey.

El 29 de diciembre de 1586 presentó a la ciudad de Trujillo una petición su procurador general Juan Pérez Rebollo manifestando la necesidad de hacer una información al rey para que socorriera las necesidades de los franciscanos *"pues es gran servicio a Dios nuestro Señor y provecho a esta república y los naturales no pueden ser, de otra manera, doctrinados por ser tal la pobreza de la tierra*

71. AGI., *Patronato, 294, Nº 12.* Esta relación hecha en tiempo del gobernador Juan Pimentel fue publicada varias veces. Me sirvo de la edición de Antonio Arellano Moreno: *Relaciones Geográficas.* Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia. "Fuentes para la historia colonial de Venezuela", vol. 70.

El original de esta Relación se perdió. Unicamente se conserva una copia hecha en 1585 por el escribano de gobernación Juan de Amezaga. Hácese constar que el original estaba entonces en poder de Juan Pimentel lo que hace suponer que nunca se había remitido a España. Esta copia es la que se conserva en AGI, con un mapa que pasa, de ordinario, como del año 1578, fecha de la redacción de este Relación, cuando la verdad es que fue elaborado después del año 1585. Un dato que lo puede comprobar es que en él aparece ya fijado el convento de San Francisco en el lugar que definitivamente ocupó siempre. El convento fue inaugurado en 1585.

que ningún otro sacerdote quiere detenerse en ella, sino los religiosos sobredichos que, de mucho tiempo, la han doctrinado" [72].

El 3 de enero de 1587 presentó su petición a la ciudad de El Tocuyo su procurador general Pedro Madroñero, destacando como *"a todos es manifiesto el gran provecho espiritual que los religiosos desta provincia hacen y han hecho, ansí predicando a españoles, como enseñando la doctrina cristiana a los naturales desta gobernación"* [73], Contestando al cuestionario de preguntas presentado, todos los testigos manifestaron que los religiosos *"son muy provechosos para dar predicación y doctrina, así a españoles y naturales"* (Gracián de Alvarado); *"hasen mucho provecho con sus sermones y doctrinas entre los naturales"* (Domingo de Mederos); *"son muy convenientes y provechosos... y que, si oviese más frailes, se estenderían por las doctrinas y redundaría en bien de los naturales"* (Francisco Pacheco); *"han dado mucho fruto con su predicación entre los naturales con sus doctrinas y entre españoles y le parese que, viniendo más frailes, mejor serían doctrinados los naturales"* (Antonio de Sotomayor); *"hasen mucho fruto entre los naturales y vesinos"* (Miguel de Santa Cruz).

El 15 de enero de 1587 presentó al cabildo de Barquisimeto su procurador general Esteban Mateos una petición para que escribieran a su Magestad *"dándole noticia de las grandes necesidades de estos conventos y el gran pasto espiritual que los religiosos que en ellos asisten han hecho y hacen predicando a españoles y doctrinando indios"*. Contestando la sexta pregunta del interrogatorio dijeron: *"que algunas veces ha visto en las doctrinas frailes enseñando las oraciones cristianas a los indios y que ha oído que estos tales han bautizado y casado muchos indios"* (Ambrosio Ruiz); *"que de su predicación y doctrina se ha seguido mucho provecho a los españoles y naturales de los dichos pueblos y que algunos religiosos tienen a cargo la doctrina de algunos repartimientos de indios y que en ellos bautizan y casan a los dichos naturales y les administran los demás sacramentos de nuestra santa fe"* (Juan Mateos, clérigo); *"que algunos frailes ha visto estar entre los indios enseñándoles la doctrina cristiana y bautizar y casar e confesar"* (Bartolomé Gómez de Espino); *"que los frailes que han estado en algunas doctrinas han bautizado e casado e velado algunos indios naturales y administrádoles otros sacramentos de que se les ha seguido gran provecho por la dicha doctrina"* (Sebastián González de Arévalo) [74].

La información de la ciudad de Carora es de 3 de febrero de 1587. El procurador general Pedro Alonso, en petición que presentó ante el alcalde ordinario, aludió al *"gran fruto que los religiosos que en ellos* [conventos] *asisten han hecho y hacen predicando a españoles y doctrinando indios"*. Declararon los testigos que de la predicación *"se*

72. AGI., *Santo Domingo, 221.* Informes de las ciudades de Venezuela sobre la actuación de los religiosos de San Francisco.
73. AGI., l. c.
74. AGI., l. c.

sigue gran servicio a Dios Nuestro Señor, como se ha visto en algunos frailes que lo han hecho y hacen, uno de los cuales ha sido y es el dicho Fray Francisco Rojas" (Pedro Gordón); los religiosos *"harían mucho fruto en ellos por ser, como son, domésticos y que, de buena gana oyen la palabra de Dios. Y se ha visto en esta provincia por experiencia hacer buen fruto en ellos y tienen respeto a los religiosos"* (Rodrigo de Games) [75].

En este concierto de ciudades que escribieron a la corte a favor de los franciscanos faltó en aquella ocasión la voz de Caracas y su distrito. No se comprende esto fácilmente, y hasta se diría que existían, en este caso, fricciones especiales entre los religiosos doctrineros y los encomenderos, fricciones que asoman en más de un detalle. Mientras los demás pueblos de la gobernación se habían esmerado todo lo posible para ayudar y favorecer a los religiosos en la construcción de sus conventos, parece que los ricos encomenderos de Caracas muy poco cooperaron a ello. En una información hecha en marzo de 1593 por el comisario de la Provincia de Santa Cruz y Caracas, Fray Alonso de Mirueña, hizo constar como *"lo que en el dicho convento está hecho, se hizo de las limosnas que a los frailes dél se han dado de las doctrinas y sin ayuda de costa otra alguna, más de tan solamente hasta 200 pesos que el gobernador don Diego Osorio dio para la casa del dicho convento"*. Esta misma falta total de ayuda se hace destacar en las respuestas a la tercera y quinta preguntas. Sólo el capitán Sebastián Díaz aludió a *"algunas limosnas que han dado los vecinos de esta dicha ciudad"*. Los clérigos Bartolomé de la Canal y Bernardo de Vallejo testimoniaron concordes que *"lo que está hecho en el dicho convento a sido a costa del dicho convento y frailes* (Canal), *"el cuarto que está hecho en el dicho convento se ha hecho de la limosna de las doctrinas de los dichos frailes y no se le ha dado ninguna ayuda de costa"* (Vallejo) [76].

3. LOS FRANCISCANOS DEFIENDEN AL INDIO CONTRA SUS ENCOMENDEROS

Respecto de los encuentros entre los doctrineros y los representantes de los encomenderos, mayordomos en la mayoría de los casos, es muy creíble que hayan existido. De ello pueden hallarse más de una expresión en la citada información hecha por los franciscanos en 1587.

En primer lugar era muy propicia a los excesos la política existente entre los encomenderos y sus mayordomos de haber acordado dis-

75. AGI., l. c.
76. AGI., *Santo Domingo, 15. Información para que el rey nuestro señor, siendo servido, favorezca para hacer la iglesia del convento del señor Francisco de la ciudad de Santiago de León de Caracas.* Gómez Canedo, [69], II, 11-35. He usado esta información en mis notas a la obra del Padre José Torrubia, [4], 416-417.

tribuir en porciones al tercio los productos de las encomiendas. Sobre este punto se expresaron uniformemente los doctrineros franciscanos. Inició el fogueo el Comisario Padre Gonzalo Carrillo: *"Es así que en esta gobernación de Venezuela para donde nosotros somos enviados a tratar de este negocio de tanta importancia* [educación de los indios] *no se hace tanto fructo y efecto como sería justo y nosotros deseamos. Las causas dello notorias son a vuestras Reverencias, pues muchas veces, confiriendo esta materia en mi presencia, me las han dicho, y pedido dé orden para que esta intención de su magestad de la conversión de estos indios tuviese entero cumplimiento. Y por cumplir con la obligación de nuestro oficio, hame parecido medio conveniente dar aviso a la magestad Católica del rey don Felipe nuestro señor, de las cosas que impiden y, en gran manera, dañan a la conversión de estos indios de esta gobernación y de las cosas que en ella pasan tocantes a esto, las cuales son tales que, no habiendo remedio en ellas y pasando adelante, en ninguna manera estos naturales vendrán en conocimiento de Dios..."* [77].

Aludió seguidamente a las "crueldades y malos tratamientos" que sufrían los indios, a la falta de población en que vivían, a las constantes ocupaciones de bogar a la Margarita sin recibir pago alguno y sacar perlas allá "contra su voluntad y por fuerza", a los viajes de más de treinta leguas para sacar oro y hacer sementeras, cargados con pesos excesivos.

"Tienen puestos hombres entre ellos concertados a la mitad o al tercio del provecho que los indios dieren, los cuales, como les va su interés, les beben la sangre y los hacen trabajar excesivamente toda la semana y aún algunos días de fiesta. Ni les dejan tiempo para hacer sus sementeras ni acudir a la doctrina y predicación que les hace el sacerdote. Los pobres indios... conociendo este yugo insufrible, se huyen y permiten antes morir de hambre escondidos en el monte que no servir a sus encomenderos".

Aludió a las entradas entre indios de mestizos, mulatos y negros con los consiguientes malos tratamientos y a la costumbre de vender los repartimientos como objeto de trato y comercio. *"Los encomenderos dichos procuran, por todas las vías posibles, no tener sacerdotes en sus repartimientos que prediquen y conviertan a estos naturales, porque los tales sacerdotes no les ocupen a los indios en llamarlos y juntarlos para la tal predicación y doctrina"* [78].

Delató el comisario que los encomenderos no tenían capillas en sus encomiendas y que acudían al subterfugio de tener un secular que enseñara a los indios la doctrina.

Por santa obediencia ordenó a los doctrineros que dijeran lo que era de su conocimiento y lo firmaran de sus nombres.

Aludiendo a los malos tratos declaró el Padre Juan de la Concepción: *"Yo, como sacerdote que he estado entre ellos, lo he visto*

77. AGI., [69].
78. AGI., [69].

así pasar y muchas veces he reprendido estas crueldades y malos tratamientos a sus encomenderos y veo ninguna enmienda". Acusó a los encomenderos de rehuir *"por las vías posibles la conversión de estos indios en gran daño de sus almas"*.

Por su parte, acusó el Padre Francisco de San Martín todo lo denunciado por el comisario en su obediencia y dijo haber hallado unos indios escondidos en un monte que rehusaban volver a la encomienda, no tanto por temor al encomendero, sino por miedo a un negro que "mandaba más que el encomendero en todo y por todo". Añadió: *"Ansímesmo he visto ahorcar muchos de su propia voluntad por no servir a los encomenderos y negros y hombres que entre ellos tienen puestos... Acontece muchas veces estar los indios en la doctrina y llamarlos a ella y no los dejan venir los dichos por los excesivos trabajos que les dan ansí en días de fiesta y domingos, como en toda la semana. Y reprendiéndolos los religiosos muchas veces... responden que coman piedras y que los lleve el demonio... y que se vayan los religiosos a sus conventos que ellos les rezarán. Y no nos pueden ver entre ellos... No tienen tasa ni modo de doctrina... Y danle tan mal tratamiento a los religiosos... que mandan a los hombres que los sirven y a sus negros que los traten mal porque se vayan. Y ansí hay muchas disensiones por favorecer a los indios... No hay indio cristiano ni que lo quiera ser, porque dicen que los atribulan más con malos tratamientos... Si sus encomenderos los dejasen oir la palabra de Dios, dóciles son para la recibir y admitir. Yo entiendo de los indios desta gobernación que se pueden poblar y tasar..., sino que los encomenderos no los dejan. Y por decir los religiosos esto, los quieren mal y no los pueden ver de los ojos"*.

El Padre Cristóbal Hurtado acusó: *"Cuando el sacerdote va a doctrinarlos, es cosa de lástima ver la orden que hay en ello, porque entonces los ocupan más y no dejan acudir a todos a la doctrina más de por ceremonia... No tienen los más de ellos iglesia ni ornamentos, porque no haya sacerdote entre ellos. Y tienen seculares que les rezan las oraciones y les parece que, con esto, basta y cumplen"* [79].

El padre Calixto Salas acusó a los encomenderos de impedir *"llevar a sus indios sacerdotes que les prediquen y doctrinen. Y si van, ocupan toda la gente, de suerte que no vienen a la doctrina sino son algunos niños por cumplimiento. Y así, estos pobres indios nunca vienen en conocimiento de Dios... antes están en sus malas costumbres e idolatrías como de antes. Y si quiere el sacerdote remediarlo, no lo permite el encomendero por servirse mejor de los tales indios"*.

El Padre Domingo de Valdovinos hízose eco de las acusaciones de los demás doctrineros haciendo constar, por su parte, que los encomenderos *"más respeto tienen a un negro cautivo que a todos los*

79. AGI., [69].

indios juntos, porque si un indio enferma, no le curan ni hacen más caso de él que de una bestia". Y añadió "*que como están tan apremiados estos dichos naturales de sus encomenderos todo el año, ansí mesmo lo están el poco tiempo que a cada repartimiento les cabe de doctrina. Y cuando el sacerdote les va a doctrinar y convertir, los tiene su encomendero todos ocupados en sus granjerías y sólo por ceremonia acuden a la doctrina algunos niños. Y así, los encomenderos, por todas las vías a ellos posibles, no quieren ni permiten que vaya sacerdote entre sus indios. Y ansí están muchos naturales de esta tierra sin doctrina y tan puestos y acostumbrados en sus ceremonias e idolatrías como antes que entrasen los españoles en ella. Y yo, como cura que he sido de ellos, he visto muchas veces que sus encomenderos estorban a sus indios que no se bauticen ni casen... No osa ningún sacerdote decir a los indios que son libres vasallos de su magestad..., porque, si esto se les dijese, sería dar grande ocasión de escándalo y pesadumbre entre los encomenderos y sacerdotes. Veo que cada día se les reprende en los púlpitos y el señor obispo de este obispado se lo abomina... y, con todo ello, no hay enmienda...*"

He querido hacer un largo extracto de las declaraciones de aquellos doctrineros de la primera hora evangélica en la gobernación de Venezuela para que se pueda ver lo que pasaba entre ellos y los encomenderos. Muy posiblemente cargaron estos religiosos franciscanos las tintas de su acusación, envolviendo en ella a todos los encomenderos, muchos de los cuales eran, sin duda, fieles cumplidores. De ello hay otros testimonios no menos verídicos.

También pudieron dejarse influenciar por el testimonio de los mismos indios siempre mentirosos, falsarios y deseosos de cargar toda la responsabilidad sobre los encomenderos. De este interés que los indios tenían en cargar sobre los encomenderos y mayordomos todas las culpas que tenían y muchas más que no tenían hay también sobrados testimonios [80].

4. CONDUCTA DE ALGUNOS OBISPOS CON LOS DOCTRINEROS FRANCISCANOS

Los antecedentes testimonios revelan que, si en la jurisdicción de Caracas, existían roces entre los doctrineros y los encomenderos a causa, muchas veces, de los mayordomos que tenían empleados en

80. Un ejemplo de esta conducta torcida de los indios puede ofrecerla la visita hecha a las encomiendas del litoral caraqueño en los años 1614-1616 por el obispo Juan de Bohórquez. Testigos tan dignos de fe como el dominico Padre Esteban Romero y el clérigo Diego Franco Romero tuvieron que desvirtuar la mayor parte de las acusaciones hechas por los naturales contra Simón de Morales, mayordomo de la encomienda de Maiquetía. (*Archivo Arquidiocesano de Caracas: Documentos Episcopales, 1.* Papeles de Fray Juan de Bohórquez).

sus encomiendas, en cambio en la mayoría de los lugares y ciudades fueron objeto de general aceptación y sincero aprecio.

Esta conducta favorable a los religiosos no fue tan común entre los obispos que durante el siglo XVI regentaron la diócesis de Venezuela. El celo exagerado —por no llamarle de otro modo— dio muchos disgustos a los pobres y abandonados doctrineros franciscanos. Las dificultades comenzaron ya recién llegados los hijos de San Francisco a la gobernación porque el obispo Fray Pedro de Agreda no había tenido nunca muy favorable disposición a recibirlos y menos cuando se percató que habían llegado exentos de su férula episcopal.

Como ya en anterior ocasión me ocupé de los matices de este punto, no quiero ahora sino repetir algo de lo entonces apuntado [81].

En carta del 25 de enero de 1578 escribió este obispo al rey: *"Conviene también que vuestra magestad provea que los sacerdotes, de cualquier calidad que sean, ansí en las minas, como en las doctrinas, los ponga de su mano el prelado"* [82].

Veladamente tiraba en estas palabras contra los franciscanos que trabajaban en las minas, sin haber tenido él arte ni parte en que así fuera. Lo que parece olvidaba él es que era obispo por obra y gracia del real patronato, como los religiosos eran doctrineros por obra y gracia del mismo patronato.

No contento con la alusión velada de la citada carta y destapando enteramente su pensamiento, añadió en otra del 6 de enero de 1579: *"En algunas doctrinas que se comienzan a entablar conviene que el prelado* (=obispo) *ponga y quite, según le paresciere que más conviene, ansí a los clérigos como a los frayles y los visite y castigue para que en ellas no se alarguen más de aquello que el prelado ordenare, atento a que las doctrinas, hasta agora, no están fijas, como en otras partes de las Indias. Y, si esto no se hace, abría grandes desórdenes"* [83].

A uno no se le alcanza qué grandes desórdenes podría haber de parte de los doctrineros religiosos contra los cuales escribe el obispo, para exigir tenerlos sujetos y poderlos visitar y castigar. Contra lo único que disparaba era contra la serie de privilegios con que habían llegado a su obispado los franciscanos cuando esta exención era la única vía prevista por el Consejo de Indias para que la obra de los doctrineros pudiera desarrollarse más limpiamente al poder trabajar libres de toda atadura arbitraria. La verdad fue que únicamente le fue posible a este obispo dar pasos eficaces en la constitución de las pocas doctrinas que vio nacer, con la ayuda desinteresada e inapreciable de los religiosos. Unicamente así le fue dable ver antes de su muerte, acaecida en 1579,

81. ODILO GOMEZ PARENTE, O. F. M.: *El clero secular en la diócesis de Coro o Venezuela en el siglo XVI* en "Memoria del segundo Congreso venezolano de historia eclesiástica". San Cristóbal, 1972, pp. 277-395.
82. GOMEZ PARENTE, l. c., 330.
83. GOMEZ PARENTE, l. c., 330.

puestas en marcha un número de cinco o seis que atendían los hijos de San Francisco [84].

Por lo demás, la marcha de las doctrinas estaba perfecta y plenamente vigilada a través de los virreyes o gobernadores, siempre mejor compenetrados con los superiores de las Ordenes religiosas que no con los obispos, con los cuales estuvieron casi siempre en luchas por motivo de las competencias que constituyeron el mal de aquellos años. Los superiores religiosos no dieron jamás nada en qué entender a los representantes regios. Era el superior mayor, o el capítulo provincial entre los franciscanos, quienes presentaban a los virreyes o gobernadores una terna de individuos para cada doctrina, quedando éstos en la libertad de elegir a uno de los tres presentados, el que mejor les pareciera. La doctrina, equiparada a la parroquia, fue siempre atribución del regio patronato. Era el rey quien pagaba los sínodos a los doctrineros, como los pagaba a los obispos, curas y demás beneficiados eclesiásticos.

Mientras el regio patronato logró soportar las invatidas poderosas que de todas partes se le hacían para vulnerar su poderío, los obispos fueron tolerando en sus diócesis la ingerencia del poder de los gobernadores, aun cuando ello dio origen a problemas sin cuento. En lo relativo a provisión de doctrinas no existieron mayores problemas con Pedro de Agreda ni con sus sucesores inmediatos Fray Juan de Manzanillo y Pedro Mártir Palomino, ambos dominicos también, a pesar de que Agreda no estuvo de acuerdo con ninguno de los gobernadores con quienes le tocó convivir en la gobernación. A los citados siguió en 1588 el también dominico Fray Domingo de Salinas, hombre de carácter más violento —si cabe— que no duró en su obispado sino dos años escasos, al fin de los cuales murió, con graves sospechas de que su muerte haya sido ocasionada por el veneno que le suministraron sus enemigos.

Muy pronto de llegado a su diócesis y antes de enterarse a fondo de la realidad del estado en que se hallaba, escribió al rey una carta en 4 de junio de 1599 en donde se pueden leer expresiones contra los franciscanos doctrineros como éstas: *"La conciencia de vuestra magestad no tengo por descargada con unas Cédulas que vuestra magestad libró en favor del convento de Sant Francisco desta ciudad para que se encarguen de ocho doctrinas deste distrito, porque en algunas donde hay trabajo y dificultades no han puesto los pies en ellas y, por estar encargados ellos, están los indios sin convertir. Y en otras doctrinas hallo los indios y españoles tan escandalizados de su mala vivienda, con tratos y codicias, ventas y compras, regalos y mal exemplo, pues las indias moças huyen de ellos y los indios no vienen a la doctrina... No tienen libros de baptismo, ni de matrimonios, ni de confirmaciones, ni crismeras, ni los indios catequizados, ni memoria dello... La doctrina les hacen dezir por unos indios ladinos y ellos ni saben la lengua ni cuidan*

84. En el trabajo aludido en las notas anteriores dejé tocados todos y cada uno de estos puntos.

de sabella, aunque hay mandatos y Cédulas en que vuestra magestad les manda la sepan o no sean doctrineros. En la presentación por vuestro gobernador para que los examine y apruebe y dé el título de curas doctrineros conforme a vuestro patronazgo real no hay memoria de guardarse. Mandándolos yo exhibiesen estos recabdos, apelaron. Con todo eso, voy ejecutando y ellos repugnando... Conviene para el descargo de vuestra real conciencia que estas Cédulas se revoquen y no se den doctrinas sino a clérigos y frayles que lo merecieren..." [85].

Si la razón de merecer el ser doctrinero era el saber o no saber la lengua de los indios, muy pocos serían los clérigos y frailes que, en aquellos momentos, pudieran desempeñar estos puestos.

Por informes hechos a consecuencia de estas palabras del obispo se verá luego que todas las acusaciones contra los doctrineros franciscanos fueron mentiras o alucinaciones. No me atrevería yo a pensar, y menos a darlo como cierto, que el obispo Salinas haya lanzado a ciencia y conciencia —esto sería suponerlo un malvado— esta sarta de afirmaciones calumniosas contra el proceder de los doctrineros franciscanos de su obispado. Los mismos doctrineros lamentaron que los indios estaban sin convertir a causa de que los encomenderos ni daban calor en ello ni lo permitían, ni querían que estuvieran los religiosos en sus encomiendas. ¿Será posible creer que los religiosos doctrineros fueran tan malos que las indias huyeran de ellos como de sátiros repelentes...? No sé qué decir de los indios ladinos usados como intérpretes cuando los mismos doctrineros en sus manifestaciones de 1587 se ha visto que abominaban de este método usado por los encomenderos.

Por lo demás, eran aquellos franciscanos unos mercaderes, codiciosos, esclavistas... Eran, en fin, lo peor que pudiera pensarse. A cambio de los malos frailes, existían muy buenos clérigos en su diócesis. Lástima que no haya declarado sus nombres para conocer si los dedos de las manos sobraban para contarlos.

Lo que pienso le ocurría a Fray Domingo de Salinas era lo que al caballo cuando siente el freno. Fue uno de esos hombres inquisitoriales y de carácter violento que no pueden admitir mediatizaciones en lo que suponen predios de su jurisdicción.

Estos proveimientos y decisiones del Consejo hubieran sido un frenazo al desorbitado celo del obispo Salinas, si la muerte le hubiera dado tiempo de recibirlos en persona. Se le amonestaba que tuviera en cuenta el real patronato y que procurara evitar los excesos denunciados nada menos que en la medida de la autoridad que le correspondía como obispo, de acuerdo con el real patronato. Además, se le encargaba que los indios tuvieran la conveniente doctrina y

85. AGI., *Santo Domingo, 218.* En el segundo Congreso de historia eclesiástica de Venezuela celebrado en San Cristóbal en 1972 se habló de la conveniencia de publicar los documentos de este legajo y de otros sobre temas eclesiásticos. Sigo creyendo lo muy conveniente y necesario que será proceder a esta publicación para ofrecer íntegramente los materiales necesarios para la elaboración de la historia eclesiástica de Venezuela.

que todo lo estudiara de acuerdo con el gobernador. En realidad, las palabras del Consejo eran unas serias amonestaciones y unas advertencias para acortar y recortar las ambiciones inquisitoriales de aquel prelado.

Pero aún antes de dar el Consejo los anteriores proveimientos ya el obispo tenía remitida otra carta en similares términos o, tal vez, más fuertes. *"La Orden de San Francisco tiene necesidad de reformación en estas partes, ansí en los prelados como en los súbditos y que se quiten los conventos de Carora, Tocuyo y Barquisimeto, porque no pueden tener más que un fraile o dos... Y aquí (Caracas) de ordinario son cuatro y quieren ocupar seis curatos de doctrina. Y aquí y en todos los conventos quieren ser curas doctrineros contra vuestro patronazgo real y orden del Concilio y sin que yo los apruebe ni examine ni dé títulos, lo cual, demás de lo dicho, frisa con los hechos de Inglaterra que no conocen la autoridad de los obispos. Heles mandado exhibir tres meses ha las Cédulas de vuestra magestad en que les hace merced de las doctrinas, según ellos dicen, y apelan y amenazan con las Audiencias... Demás desto, no hallo las doctrinas donde han estado, sino llenas de querellas de los naturales y españoles... Suplico se revoquen todas estas Cédulas, y pues se me fía el obispado, confíeseme el proveer los curas doctrineros conforme a vuestro patronazgo real y Concilio (tridentino)... Y no guardan las demás Cédulas que vuestra magestad ha enviado para que sepan la lengua y sean doctrineros los que vienen aquí encaminados por mandato de vuestra magestad. Los que hay, de ordinario, son de Méjico, el Reino y Perú y otras partes, que vienen foragidos y aquí les resciben (a) todos. Dios Nuestro Señor sabe cuánto dolor tiene mi corazón de que haya èstas cosas sin remedio, si vuestra magestad no le pone, o quitando los conventos, o enviando frailes religiosos y sin codicia"* [86, 87].

Causa irritación y casi repugnancia ver tanto veneno y tanta maledicencia reunidos en tan pocas palabras, todo porque a Fray Domingo de Salinas no le era dable hacer todo lo que su ambición le aconsejaba. Los documentos conocidos son todos un rotundo mentís a cada una de las acusaciones tan irresponsablemente lanzadas por él contra los doctrineros franciscanos, los únicos que tenía. Lo más grave de sus acusaciones fue que aquellos abnegados y laboriosos doctrineros eran unos "foragidos" escapados del Perú, Méjico y Nueva Granada. Es increíble.

Las medidas por él propuestas fueron curiosas y dignas de ser apuntadas. En vista de que los conventos tenían pocos frailes, pidió a la corte la supresión de los mismos. Algo así como si un médico, para curar una enfermedad, pidiera la muerte del enfermo. Es una medicina radical que cura todas las enfermedades. Lo más congruente con su dignidad episcopal hubiera sido que, al igual de otros muchos prelados celosos, hubiera pedido al rey mayor número

86. AGI., l. c.
87. AGI., l. c.

de religiosos. Pero si los pocos le estorbaban, mayor número no pudiera soportarlo. Lo mejor era el cierre de los conventos. Y también de las doctrinas, porque "estaban llenas de querellas de los naturales y españoles". De todo parecían culpables los franciscanos, tildados por el obispo de "foragidos".

Cuando el obispo se percató un poco mejor de la realidad religiosa de los naturales escribió nueva carta al rey en octubre de 1599 insistiendo en que estaban sin bautizar y que él en su visita que estaba realizando no dejaba a ninguno sin el bautismo. Con ello manifestaba su poco talento, porque: o los indios estaban preparados para el bautismo o no lo estaban. Si lo estaban, mérito sería de los doctrineros el haberlos preparado. Nadie más pudo hacerlo. Si no lo estaban, estuvo muy fuera de todo recto proceder el bautizar a individuos no dispuestos para la recepción del sacramento.

Cuando ya los ímpetus de escuela no le cupieron dentro, se desahogó ante el rey con una diatriba contra todo el mundo al escribir: *"De esta manera no está descargada la conciencia de vuestra magestad por culpa de los prelados, de los religiosos de Sant Francisco, de los gobernadores, de los encomenderos..."* [88].

Después de todo, fue una suerte que este prelado no haya tenido tiempo para desbaratar su obispado. La pronta muerte no le dejó lugar.

Nunca la corte dejaba sin proveimiento lo que, en una u otra forma, iba llegando de las Indias, por eso, remitió el rey una real Cédula firmada en Tordesillas el 10 de julio de 1600 encargando al gobernador de Venezuela la averiguación sobre la realidad de las denuncias formuladas por Salinas contra los doctrineros franciscanos. Esta real Cédula de contestación a la primera carta del obispo, fue consecuencia de los acuerdos y proveimientos del Consejo de Indias del 4 de junio de 1599, ya comentados.

Las ciudades de la gobernación hicieron sus respectivos informes a lo largo del año 1603. Todos resultaron altamente favorables a la actuación de los franciscanos. El mismo Provincial Padre Diego Soler se tomó el trabajo de pedir aquellos informes. La primera ciudad que lo dio y pidió religiosos franciscanos fue la de Maracaibo, con fecha 1 de marzo de 1603. La Real Audiencia de La Española informó el 3 de junio del mismo año [89].

En agosto siguiente pidió el citado Provincial a la ciudad de Trujillo que *"para avisar al rey nuestro señor y para en prueba de la verdad y de que el Señor sea alabado en todo, conviene hacer información y que vuesa merced, de oficio, la haga de cómo en esta ciudad están encargadas cuatro doctrinas al convento y frailes de la dicha nuestra*

88. AGI., l. c.

89. AGI., *Santo Domingo, 221.* Hice largo uso de éste y de los siguientes documentos en el trabajo: *Los franciscanos en Venezuela durante el siglo XVI,* publicado en "Archivo Ibero Americano", 36 (1976), 243-300. Posteriormente resumió los mismos documentos Gómez Canedo, [69], II, 64-68. Puede verse la carta de la ciudad de Maracaibo y la de la real Audiencia de la Española en mi citado trabajo, página 268.

Orden en las cuales los religiosos que en ellas han asistido han acudido y acuden a las doctrinas de los naturales... con mucho cuidado y puntualidad... teniendo libros en donde se asientan los baptisados y casados, conforme al orden y Catecismos e Instrucciones que los obispos y prelados han mandado observar para el dicho efecto en esta provincia... de cómo los religiosos de la dicha mi Orden han estado y asistido en las dichas doctrinas sin rehusar el trabajo de los caminos y montañas, ni asperesas de tierras donde viven los naturales de esta provincia... en las cuales han hecho mucho fruto en servicio del rey nuestro señor y aumento de la fe cristiana en los naturales, como todo es notorio y, como tal. lo alego" [90]

Como en otro de mis trabajos dejo analizado ya este punto sobre los pareceres de las ciudades de la gobernación, quiero ser breve en esta ocasión [91].

El 6 de agosto de 1603 dio su parecer la ciudad de Trujillo en estos términos: *"En esta ciudad de Trujillo, gobernación de Venezuela, tiene la Orden de Sant Francisco un convento y a los religiosos de él se les ha encargado quatro doctrinas de naturales yndios a que an acudido con buena y loable diligencia... Y por la falta que, al presente, ay de frayles, se ha dejado de continuar la conversión en algunos de sus pueblos. Y solicitan los encomenderos y caciques que se les dé número suficiente de doctrineros... por cuya causa avisamos de la necesidad... y estado de los religiosos, los cuales conservan mucha religión..."* [92].

En 16 de agosto escribió la ciudad de Carora: *"Ay mucha necesidad en esta provincia de que vuestra magestad mande enviar religiosos de la Orden de Sant Francisco que han sido los que siempre an acudido a este ministerio con tanto cuydado y puntualidad y curiosidad, que echamos de ver la falta quando la ay como al presente... Suplicamos a vuestra magestad se sirva de remediar esta necesidad para que se sirvan quatro doctrinas, pues con este cargo nos án sido encomendadas..."* [93].

El 1 de setiembre informó la ciudad de El Tocuyo: *"Suplicamos a vuestra magestad se sirva mandarnos enviar religiosos de la Orden del señor Sant Francisco... para las doctrinas de los indios naturales... que, por averse muerto muchos religiosos... carecen de ministro cinco doctrinas de naturales..."* [94].

El 9 de septiembre escribió la ciudad de Barquisimeto pidiendo la merced *"de mandarnos enviar religiosos de Sant Francisco, que son los que solos lo han hecho siempre y por muerte de muchos dellos en poco tiempo, nos faltan para cinco o seis doctrinas"* [95].

---

90. GOMEZ PARENTE, [89], 269.
91. GOMEZ PARENTE, [89], 269-280.
92. GOMEZ PARENTE, [89], 269.
93. GOMEZ PARENTE, [89], 269.
94. GOMEZ PARENTE, [89], 270.
95. GOMEZ PARENTE, [89], 270.

Por su parte escribió en 4 de noviembre el gobernador Francisco Mejía Godoy: "*Por una real Cédula de vuestra magestad habida por relación que hizo don Fray Domingo de Salinas, obispo que fue deste obispado, manda vuestra magestad haga averiguación, en compañía, si los frailes de Sant Francisco, curas de los naturales, acuden a su ministerio en las partes remotas y montuosas donde suele haber algunas encomiendas y si tienen tratos y contratos con sus indios y si tienen libros donde se hace minuta de baptisados y matrimonios y si tienen los demás requisitos que los sínodos deste obispado mandan. Y, averiguado por lo que de mi parte toca, por no haber, al presente, obispo con quien me acompañe (digo) que la relación fue (hecha) con alguna pasión. He averiguado hasen su oficio exemplar y cristianamente, con mucha curiosidad, predicándoles y reduciéndolos a nuestra santa fe católica, y esto con el cuidado que conviene para su aprovechamiento y descargo de la conciencia de vuestra magestad...*" [96].

Al término de esta breve exposición se me ocurre decir que no hay mal que por bien no venga. A veces los ataques y las acusaciones sirven para mejor dejar limpia la conducta de las personas. No hubiéramos tenido esta defensa uniforme de las ciudades a favor del proceder de los doctrineros franciscanos, si el obispo Salinas no hubiera tratado de macular la conducta de tantos operarios que habían venido desarrollando una actividad ejemplar, según todos los testimonios.

Nada se dice en ellos del conocimiento o ignorancia de las lenguas de los naturales. Para disculpar cualquier deficiencia en este punto bastarían las palabras del gobernador Juan de Pimentel en diciembre de 1576 en relación con la variedad de lenguas existentes en la sola jurisdicción de Caracas. Esta variedad no había dejado de existir a lo largo de los pocos años que van de 1576 a 1599. Más adelante se podrá ver lo que, a este respecto y con relación a la misma jurisdicción de Caracas, dijo el Padre Mateo de Molina, visitador de los franciscanos por el año 1606. También se podrá comprobar adelante como en la visita realizada a las doctrinas y encomiendas de la jurisdicción de Caracas por el obispo Fray Juan de Bohórquez en 1614-1616 fue preciso casi en todos los casos nombrar lenguaraces o intérpretes para entenderse con los indios de Maiquetía o de Baruta o de cualquier otra encomienda. Todos reconocieron siempre las dificultades a que se veían sometidos los doctrineros, fueran o no franciscanos, por esta multiplicación de las lenguas dentro de una misma encomienda y de una misma doctrina. No era posible aprendérselas todas. De hombres intemperantes como Salinas y carentes de la necesaria prudencia —virtud que evita no pocos problemas— es el pretender desorbitar las cosas.

Pero no se vaya a pensar que los doctrineros franciscanos ignoraban las lenguas de los indios en aquellos momentos del obispo Salinas. En el documento elaborado por los mismos doctrineros de Caracas

96. GOMEZ PARENTE, [89], 279-280.

en 1587 pueden verse, sin afán apologético, expresiones como éstas del Padre Francisco de Sanmartín, uno de ellos: *"Estando en una doctrina, topé en un monte muy escondidos unos indios y unas indias con ellos, tan desfigurados, que me escandalicé. Y, preguntándoles en su lengua —por saber muchas lenguas de ellos por el ejercicio que he tenido— les dije..."* Y más adelante reiteró: *"Por lo cual, como tengo dicho como hombre que lo entiende por haber sabido muchas lenguas de ellos..."*

Otro de los doctrineros, el Padre Cristóbal Hurtado, declaró: *"He visto y me consta que, aunque he puesto en ello la diligencia y cuidado a mi posible, no hago tanto fruto como es razón y yo querría. La causa de ello es una barbaridad y confusión admirable que en esta tierra hay cerca de esto..."* [97]. No alude a su desconocimiento de la lengua de los indios y lo hubiera hecho con toda sencillez.

5. DESARROLLO DE LAS DOCTRINAS EN VENEZUELA

Sobre este punto algo he escrito en otro de mis trabajos [98]. Resumiré ahora lo que entonces escribí.

La escasez de clero en el obispado de Coro, por no decir la casi absoluta falta de él, retardó mucho la evangelización de los naturales de la gobernación. Muy poco pudieron hacer en este sentido los gobernadores de los alemanes, además de que fue muy poco el interés que, en este punto, pusieron todos ellos. Los dos primeros obispos de la diócesis de Coro tampoco hicieron gran cosa, en parte, debido a la misma escasez de clero que tuvieron. Las mismas Ordenes religiosas no sintieron la llamada de tantos naturales que les esperaban con ansia de ser adoctrinados. De ello se quejó el obispo Rodrigo de Bastidas aun cuando muy poco hizo por su parte para poner en pie las doctrinas o mejor diré, las misiones necesarias.

Muy largo fue el obispado de Fray Pedro de Agreda —20 años son muchos años de gobierno— y muy poco fue lo que hizo en favor de las doctrinas. Da la impresión de que jamás acometió la empresa de formarlas y crearlas. Posiblemente le retrajo de actuar la convicción que siempre tuvo del poco apoyo de los gobernadores. Por lo demás, no era ésta una actividad propia de los gobernadores, sino del obispo. Se murió Pedro de Agreda pensando que la iniciativa debería partir del gobernador con la formación de pueblos y tasación de demoras o tributos.

Por su parte, el gobernador Diego Mazariegos, el que más duró en la gobernación, pensó siempre que para una feliz realización de esta empresa de crear doctrinas sería preciso contar antes con los necesarios misioneros. Ambos tenían la verdad, pero sólo a medias. Por otra parte, el gobernador pedía al rey jesuitas mien-

97. AGI., *Santo Domingo, 221*, [69]. Estos testimonios están tomados de la misma información citada.
98. GOMEZ PARENTE, [81].

tras que el obispo se oponía a que vinieran a la gobernación. Prefería dominicos. Por su parte, las ciudades pidieron una y otra vez franciscanos [99]. A vista de esta disparidad tan evidente de criterios no podía resultar tarea fácil a la corte española tomar una decisión sobre este punto debatido. Y muy bien pudo ser esto lo que la fue retardando durante años.

Uno de los mayores obstáculos para la evangelización de los naturales era su dispersión por los montes a donde se habían retirado. Nada podría hacer por ellos el corto grupo de clérigos, insuficientes para el cuidado de los españoles de las ciudades. De hecho nadie intentó una obra tan ardua entre aquellas gentes infieles a las que se les temía ante la perspectiva de poder convertirse el osado que intentara subir a los riscos donde tenían sus viviendas en apetitoso bocado de sus comilonas antropófagas. Testimonio de la antropofagia de aquellos naturales es la carta del obispo Agreda de 3 de enero de 1565 [100].

Tanto el obispo como el gobernador estaban de acuerdo solamente en una cosa que era la necesidad de convertir a los naturales. En carta de 29 de octubre de 1571 escribió Mazariegos al rey: *"Según estoy informado, todos los más no han recibido el santo bautismo"* [101].

Sin embargo de aquella convicción de ambas potestades ninguna se decidió a poner en ejecución lo que juzgaban tan necesario. Los gobernadores esperaron siempre órdenes que llegaron a ellos en momentos tardíos. Diego Mazariegos acometió muy en serio la formación de pueblos [102]. Por su parte Pedro de Agreda jamás acometió con decisión la obra de crear doctrinas, contentándose con acusar de inmovilismo a los gobernadores de turno. Sin embargo, y a fuerza de las exigencias que hacían en el ánimo del obispo los mismos encomenderos, pudo escribir en carta de 17 de enero de 1576: *"No puede haber doctrinas cómodamente, aunque por la gracia de Dios se van plantando algunas que los mismos encomenderos las piden y las pagan..."* [103]. Todavía en carta de 25 de enero de 1578 habló de "algunas doctrinas que se comienzan a entablar". Por los datos conocidos parece seguro que a la muerte de Agreda en 1580 existían en su obispado de Venezuela unas cinco o seis doctrinas regentadas por franciscanos, ninguna de las cuales debía su existencia a gestiones del prelado.

---

99. GOMEZ PARENTE, [81].
100. AGI., *Santo Domingo, 218.* GOMEZ PARENTE, [89], 319. Estas son las palabras del obispo Agreda: "Ni puedo hallar aparejo para poder doctrinar los repartimientos, ni pueden sustentar un cristiano todos juntos. Demás, que a ellos *no se puede ir con seguridad, porque todos comen carne humana*". Esta misma afirmación la reitera en más ocasiones el mismo prelado. Es de las pocas veces que he visto confirmada la antropofagia de los indios de la gobernación de Venezuela. Doy el dato a los dedicados a estos estudios.
101. AGI., *Santo Domingo, 931.* GOMEZ PARENTE, [89], 317.
102. GOMEZ PARENTE, [89], 334-349.
103. AGI., *Santo Domingo, 218.* GOMEZ PARENTE, [89], 318-324.

En carta del 21 de marzo de aquel mismo año 1580 escribió al rey el contador de la gobernación, Diego Ruiz de Vallejo: *"A esta gobernación vinieron unos franciscanos con Cédula de vuestra magestad para que se les dé vino para decir misa y aceite para alumbrar el santo sacramento. De estos frailes andan muchos en doctrinas de indios, que no están en los monasterios y, con todo eso, quiere el Comisario de San Francisco que, para los frailes que andan en las doctrinas, se les dé el vino que vuestra magestad manda para decir misa. Y porque nosotros no se lo queríamos dar, pidieron al gobernador que nos lo mandase dar. Y así, por mandamiento del gobernador, se les da el vino, como si estuvieran en el monasterio, para decir misa"* [104].

No se le puede dar a la frase "andan muchos en doctrinas de indios", todo el alcance que pudiera tener esta palabra "muchos". De las distintas *Relaciones Geográficas* escritas en aquellos años en obedecimiento de órdenes llegadas de la corte, colígese que únicamente existían doctrinas en la jurisdicción de Caracas y Trujillo. En la *Relación Geográfica* de Trujillo del año 1578 hácese alusión a seis doctrinas atendidas por sacerdotes, que yo pienso eran franciscanos. En la *Relación Geográfica* de Caracas de 1578 hácese constar la existencia de doctrinas en la jurisdicción de Caracas y Caraballeda atendidas por franciscanos. De acuerdo con los datos que suministran las *Relaciones Geográficas* de El Tocuyo y Barquisimeto, ambas de 1579, es preciso concluir que en ellos no había, por entonces, doctrinas.

Las ciudades de Caracas y Trujillo contaban con doctrinas en su jurisdicción, porque habían recurrido directamente y sin conocimiento del obispo Fray Pedro de Agreda al Comisario de la Orden Franciscana en la Isla Española pidiéndole religiosos franciscanos, porque "no querían dominicos ni de otra Orden, aunque se les ofrecían" [103]. Esto era una velada alusión a la conducta del obispo Pedro de Agreda que deseaba únicamente contar con la presencia de dominicos.

En su carta de 25 de abril de 1576 al rey aseguró el Comisario franciscano: *"He comunicado estos negocios con el presidente y oidores de la Audiencia de vuestra magestad, porque con su provisión y favor se hiciesen los monasterios que se me piden. Y ansí me lo avisaron los* [vecinos] *de Caracas, porque el obispo, que es dominico, no lo impida, como me dicen que lo hace"* [105].

Sobre el número de doctrinas en el obispado de Venezuela ofrece datos más concretos el obispo Fray Juan Martínez de Manzanillo en carta escrita al rey en 30 de enero de 1582 de donde se colige la existencia de ocho o nueve en el distrito de Caracas para los 40 encomenderos allí existentes. Informó el prelado que "destas

104. AGI., *Santo Domingo, 207.*
105. AGI., *Santo Domingo, 96.* Carta del Comisario franciscano de la isla Española al rey. Convento de San Francisco, 25 de abril de 1576. Publicó Gómez Canedo, [69], I, 407-419.
106. AGI., l. c.

están pobladas de frailes de la Orden de San Francisco cinco o seis". También informó de la existencia en Caraballeda de dos doctrinas, servida una de ellas por un religioso franciscano. En la jurisdicción de El Tocuyo había dos o tres atendidas por franciscanos con 300 ó 400 indios, cada una, "señalados y repartidos por el obispo y el gobernador", los cuales habían tasado también en 80 pesos anuales el estipendio de cada uno de los doctrineros. En el distrito de Trujillo atendían los cuatro o cinco franciscanos que allí moraban las seis doctrinas formadas con los indios de 25 ó 30 encomenderos.

Consta, por tanto, que en el citado año de 1582 eran 15 ó 16 las doctrinas atendidas por los franciscanos en la gobernación de Venezuela. Y, aun cuando no existen datos para determinar con precisión su número en años posteriores, consta por las palabras del obispo Salinas citadas atrás que en 1599 los franciscanos regentaban seis en la jurisdicción de Caracas a donde se habían ido reduciendo a causa de la escasez de religiosos. En la información articulada en 1603 por el Provincial Padre Diego Soler aparece Trujillo con cuatro doctrinas; El Tocuyo con cinco; Barquisimeto con cinco o seis y Carora con cuatro. Sumadas a éstas las seis de Caracas, debe concluirse que eran 25 las doctrinas confiadas al cuidado de los franciscanos. De todas ellas únicamente estaban atendidas las seis de la jurisdicción de Caracas y, si acaso, alguna en Trujillo. En carta del 10 de marzo de 1608 informó el gobernador Sancho de Alquiza al rey de haber "*visitado personalmente los lugares encomendados de este distrito y hallo que... están ya instruidos en las oraciones y que á sido grande la ayuda de los frayles franciscos que tienen la mayor parte de ellas, porque clérigos ay pocos...*" [107].

En un informe presentado al rey en 1610 hizo constar el Padre Antonio de Gama que eran, en aquel momento, 20 las doctrinas confiadas a los franciscanos, para el cuidado de las cuales pedía un refuerzo de 40 nuevos misioneros, 20 que ya le habían sido concedidos y 20 más que insistía en conseguir [108].

La política de la corona española se había ido estrechando en relación con el envío de religiosos. De estas limitaciones se resintió especialmente la gobernación de Venezuela. Medidas como la de no permitir la fundación de nuevos conventos sin un permiso especial y la de no conceder con facilidad el número de religiosos que se pedían, produjeron una especie de estancamiento y frenaron los ideales de muchos religiosos que no osaban programar actividades que luego no era posible realizar por escasez de personal religioso. El envío de misioneros a Venezuela fue, en todo momento, muy reducido. En 1587 pasó el Padre Francisco de Rojas a España a pedir al rey aumento de religiosos, llevando consigo las peticiones de todas las ciudades de la gobernación para que se les enviaran más. Pidió este religioso en aquella ocasión 30 nuevos misioneros

107. AGI., *Santo Domingo, 193*, ramo 4.
108. AGI., *Santo Domingo, 25*; - GOMEZ CANEDO, [69], II, 97.

"para que asistiesen en las doctrinas de los indios y en siete conventos que hay fundados por no haber en cada uno más que dos o tres religiosos y ser necesarios doce o catorce, por los muchos indios que hay que doctrinar y también para que se edifiquen más conventos en pueblos de españoles que los piden" [109]

Para cada uno de los siete conventos había necesidad de doce o catorce religiosos, lo que suponía unos 80 ó 90, por lo menos. El Padre Francisco de Rojas se contentó con pedir 30. La concesión que se le hizo fue de solamente doce, una tercera parte de los pedidos como necesarios [110].

Esta restricción en el envío de religiosos fue la norma durante los siglos XVI y XVII, de manera que nunca fue posible contar en la gobernación con un número suficiente. Debido a las bajas, o por muerte o por regreso de algunos a sus Provincias de origen, nunca el número pudo ir en aumento. Incluso a veces eran más las bajas que los nuevamente llegados de tarde en tarde. Durante el siglo XVI, cuando más hubo fue en 1590 y no pasaron de 45 en toda la Provincia donde, además de los conventos de la gobernación de Venezuela, existían, al menos, otros en la Española y Cuba. Durante las primeras décadas del siglo XVII nunca pasaron de 50 entre los que vivían en los conventos y los que trabajaban en las doctrinas [111]. En 1604 informó al Consejo de Indias el Padre Alonso Carrillo, custodio y procurador general de la Provincia de Santa Cruz: *Ay once conventos y en ellos se an muerto desde el año de 1600 diez y nueve frailes y otros que ay ancianos, a cuya causa no se puede acudir a las doctrinas de los indios con el cuidado que conviene y es justo* [112].

A pesar de las voces de angustia que las ciudades de la gobernación habían formulado en los informes que, por medio del Padre Carrillo, enviaron al rey en demanda de religiosos, únicamente se le concedieron 12 en aquella ocasión.

En 1610 pasó a la corte el Custodio y procurador de la Provincia de Santa Cruz Padre Antonio de Gama con otro voluminoso haz de peticiones. Entre los informes figuraba uno en el que los superiores

---

109. AGI., l. c.; - GOMEZ CANEDO, I, 508.

110. Tengo estudiado este punto relativo al Padre Francisco de Rojas en el trabajo: *Los franciscanos en Venezuela durante el siglo XVI* en "Archivo Ibero Americano", 34 (1974), 367-389.

111. Sobre este punto puede verse mi trabajo aludido en la nota anterior (AIA. 34 (1974), 39 y AIA., 36 (1976), 266). Impresión contraria a lo que dejo afirmado sobre el número de franciscanos parece concluirse de unas palabras del Vicecomisario General de Indias, Padre Jerónimo de Oré: "*... porque, habiendo sido siempre más de 100 religiosos moradores de la dicha Provincia, de ocho años a esta parte, ha fallecido y muerto gran número de ellos, por lo cual no hay más de solos 49 repartidos en el convento y en las doctrinas que son anexas a cada uno de ellos... habiendo desamparado un convento por no haber quien lo habite...*" (AGI., *Santo Domingo, 25*). Gómez Canedo, [69], II, 73-74. La lectura pudo darle motivo a la apreciación errónea de atribuir a la Provincia de Santa Cruz un número de 100 religiosos cuando no pasaba de 50 (l. c., I, I, 62).

112. AGI., *Santo Domingo, 24*, Nº 248.

de la Provincia hacían presente al rey el número de sólo 49 religiosos moradores en conventos y doctrinas. Era proyecto de la Provincia lograr se le enviaran de España 40 nuevos religiosos.

Los proyectos con que el Padre Antonio de Gama pasó a España en aquella ocasión eran ambiciosos. Era él un varón que conocía perfectamente la gobernación de Venezuela y la necesidad que había de misioneros. Durante la visita que giró por comisión del obispo Antonio de Alcega a la mayor parte del obispado de Coro y antes en sus actividades misionales en muchos lugares de las proximidades del lago de Maracaibo, pudo darse cuenta mejor que ningún otro de las necesidades sin límites que en la gobernación había de doctrineros. Presentó una petición al rey para que se permitiera a los franciscanos hacer nuevos conventos, en consideración a que *en el distrito de la dicha provincia hay muchos pueblos que por causa de no haber en ellos más clérigos que los curas, viven desolados* [113].

En otra petición hizo constar que *la dicha Provincia está muy falta de frailes, a causa de que tiene catorce conventos y veinte doctrinas, para lo cual no tiene más de 49 religiosos de los cuales seis o siete son viejísimos, enfermos y empedidos, y sólo en los llanos hay más de tres millones de almas que no han visto sacerdote ni saben si hay Dios, sin otros muchos, que son los jirijaras, que están por convertir y muy rebeldes. Otrosí, están los axagoas y ayamanes entre Coro y Carora y El Tocuyo y más los quiriquires y mutilones. Otrosí, están a la entrada de la laguna los aliles y algunos zaparas y eneales. Hay más, los aratomos, macuayes, corcobados y demás naciones que habitan de Maracaibo al Río de la Hacha y Valle de Upar. Los macuayes ya el dicho Fray Antonio los tiene reducidos, quietos y pacíficos, y el no estar sujetos y tratables es por no haber sacerdotes ni religiosos que, hasta agora, les hayan predicado ni doctrinado* [114].

Todas éstas y otras motivaciones presentó Fray Antonio de Gama para lograr del rey una misión de 40 religiosos franciscanos *para poder entrar en esta santa conquista evangélica con las armas de la cruz, ofreciendo sus vidas por Jesucristo que dio la suya por nuestra redención, a cuya imitación se ofrece aquella Provincia a hazer este servicio a Dios nuestro Señor* [115].

En este ambicioso proyecto de la Provincia de Santa Cruz esbozado en los informes del Padre Antonio de Gama estaba comprendida la evangelización de los indios que aún vivían en la gobernación y en los territorios de la actual Venezuela desde la Nueva Valencia del Rey, Barquisimeto, Carora, El Tocuyo y Maracaibo hasta el Río de la Hacha. Y no cabe duda que todo aquel plan hubiera podido ser una realidad, si los ruegos de los franciscanos hubieran sido atendidos en aquella y en otras ocasiones. Y la corte no hubiera tenido

113. AGI., *Santo Domingo, 25;* - [68], II, 95.
114. AGI., l. c.; - [69], II, 97.
115. AGI., l. c.; - [69], II, 97.

años adelante necesidad de multiplicar innecesariamente misiones con el envío de los franciscanos de Píritu o de los capuchinos de Cumaná y de las demás misiones que se abrieron después de mediado el siglo XVII.

Sin embargo, algo consiguieron los ruegos del Padre Gama, reforzados por los del Comisario General Padre Antonio de Trejo, el cual pidió en 1612 al rey que concediera la doctrina de los macuayes a la Provincia de Santa Cruz, *adjudicándole la doctrina de los que están convertidos y los demás que se fueren convirtiendo al convento de Maracaibo, pues no tiene ninguna, que de él se acudirá con puntualidad a estas nuevas plantas que tan faltas están del mantenimiento espiritual*[116].

Como efecto, sin duda, de estas gestiones se le concedieron a los franciscanos las doctrinas de los macuayes y la de Paraguaná que figuraron sólo por algún tiempo al cuidado de los mismos.

Lo que no concedió el rey en aquella ocasión fue el número de 40 religiosos que se le pidieron, accediendo a conceder solamente 20, los estrictamente necesarios para cubrir bajas.

Por otra parte y por diferentes motivos, no eran muchas las vocaciones nativas que ingresaran en la Provincia de Santa Cruz. El rigor de la vida que se observaba en ella retraía a los posibles aspirantes. A este respecto informó en 3 de junio de 1603 la real Audiencia de la Española al rey: *En esta Orden no residen más frailes que los que vienen de España y si estos se mueren o desertan, nadie quiere ocupar las celdas que dejan, porque, como se viste de paño y la tierra es calurosa, los que quieren ser frailes, hurtan el cuerpo a esta Orden y se van a meter donde se viste de lienzo y así es fuerza que siempre aya pocos*[117].

También influía en el corto número la predisposición que existía contra los aspirantes nativos, lo que expresó en 1612 el Padre Jerónimo de Oré, peruano de origen y Vicecomisario General de Indias, al decir que en esta Provincia *no toman el hábito, porque hay pocos españoles y a los que lo piden no es bien recebirlos por no ser a propósito y faltarles la suficiencia necesaria para haber de ser promovidos a órdenes, pues consta por la experiencia que, si los tales fuesen sacerdotes, resultaría dellos más daño que provecho, así para la conversión de infieles como para doctrinar y dar sacramentos a los neophitos y baptizados*[118].

Todos estos documentos demuestran que si de España no llegaban religiosos, ni tampoco en Venezuela ingresaban, ni se les admitía con facilidad, nunca podrían ser en gran número en la Provincia de Santa Cruz. Y, en realidad, nunca fue su número ni lo suficiente para las necesidades más destacadas. Fue debido a ello como los en-

116. AGI., l. c. Carta del Comisario General de Indias, Padre Antonio de Trejo, al rey. Diciembre de 1612, [69], II, 99.
117. GOMEZ PARENTE, [89], 268.
118. AGI., *Santo Domingo, 25.* Informe del Padre Jerónimo Oré, [111], en Gómez Canedo, [69], II, 74.

tusiasmos del Padre Antonio de Gama y de otros franciscanos se quedaron sin proyección y se mustiaron sin resultados.

Los datos conocidos en relación con el origen, número y estado de las doctrinas atendidas por franciscanos durante las dos primeras décadas del siglo XVII son muy poco precisos, en gran parte por la falta de los libros oficiales de la Provincia de Santa Cruz hasta el año 1617 en que se iniciaron los que hoy se conservan. Lo mismo se diga de los libros del archivo episcopal y de los que debieron existir en cada una de las doctrinas conteniendo, además de bautizos, matrimonios y entierros, los nombres de cada uno de los doctrineros. Ateniéndonos a lo poco que resta de documentación, pueden fijarse como existentes en aquellos años las doctrinas de Petare o Valle de Juan de Guevara con su anejo de Baruta que luego constituyó doctrina separada, la del Valle de la Pascua (Caracas), la del Valle de Aragua o San Mateo, la de Maiquetía, la de Choroní y la de Quíbor.

Varias fueron las causas que motivaron este reducido número de doctrinas. El aumento de conventos en aquellos años vino a coincidir con una disminución notable en el número de religiosos que no podían atender todas las doctrinas de tiempos anteriores. Por otra parte incidió sobre lo mismo el aumento de clérigos, sobre todo desde los días del obispo Fray Antonio de Alcega cuyas ordenaciones numerosas y selectas fueron una solución para los obispos sucesores que se encontraron con un clericato, generalmente, capacitado [119].

El desconocimiento a que aludí de datos lo lamentó ya el obispo Fray Domingo de Salinas en una de sus cartas al rey a quien decía: *Ahora no hay rastro de los que han sido doctrineros en esta gobernación* [120].

Los datos más antiguos sobre la doctrina de Maiquetía son del año 1614 con ocasión de la visita realizada por el obispo Fray Juan de Bohórquez a la encomienda de Antonio de Gámez Acosta, sucesor en ella de su padre Martín Gámez. Declararon entonces los indios testigos (no juramentados por incapaces) recordar como doctrineros suyos a los Padres Francisco Amado "el viejo" y Francisco Amado "el mozo", sin especificar en qué años fueron doctrineros ni en qué orden. Lo que parece concluyente es que, si para 1614

119. Tengo preparado para la imprenta un detallado trabajo sobre las ordenaciones realizadas por el Reverendísimo Fray Antonio de Alcega durante su corto episcopado en la diócesis de Venezuela (1607-1610). El total de nombres distintos pasados bajo sus manos de consagrante pasó de los 150, lo que indica la gran pasión de aquel prelado por rodearse de un clericato numeroso y escogido, en cuanto era posible en aquellos momentos y en aquellas circunstancias. Puede que no todos hayan llegado a ser clérigos conspicuos, pero puede afirmarse como seguro que los ordenados por este prelado fueron de los clérigos más destacados posteriormente en la diócesis de Venezuela. Cuando salga a luz el trabajo que anuncio, podrá verse el gran esfuerzo hecho por Alcega y las grandes figuras o clérigos pasadas por sus manos.

120. AGI., *Santo Domingo, 218.*

recordaban a estos dos franciscanos doctrineros, es preciso retrotraer su presencia a varios años antes, por lo menos [121].

Sobre la doctrina de Petare, atendida también por los franciscanos, pueden extraerse algunos datos de otro expediente formado en 1616 por el obispo Bohórquez contra Antonio Bermúdez, mayordomo de la encomienda de Onofre Carrasquel allí establecida. Hacen constar los indios preguntados que, a la sazón, era doctrinero el franciscano Padre Alonso de Posadas al que habían precedido en el cargo el también franciscano Padre Diego de Trejo y el clérigo Alonso de Avalos Tinoco. Este muy bien pudo haber sido doctrinero en Baruta y Petare antes de los franciscanos haber tomado a su cargo aquella doctrina. Muy probable es que el Padre Trejo haya sido el primer doctrinero franciscano [122].

Respecto del momento en que los franciscanos se hicieron cargo de la doctrina de San Mateo en los valles de Aragua puedo afirmar que en 1616 aparece en ella firmando un documento el clérigo Simón Bolívar. En 1620 atendían allí los franciscanos ya, lo que hace pensar la hayan tomado a su cargo entre las dos fechas indicadas [123].

En el capítulo provincial celebrado en la vigilia de Navidad del citado año 1620 en el convento de Nuestra Señora de la Salceda de Coro figuran, con sus doctrineros, las doctrinas ya nombradas del valle de Juan de Guevara o Petare (Padre Francisco Amado), Valle de la Pascua (Padre Diego Basurto), Valle de Aragua (Padre Diego de Trejo), Maiquetía (Padre Francisco Amado, "el bueno"), Choroní (Padre José Salas) y Quíbor (Padre Francisco de Villafaña) [124].

En la tabla capitular de la siguiente Congregación celebrada en el convento de San Francisco de la isla Española el 12 de abril de 1622 continúan estas mismas doctrinas, pero con nuevos doctrineros algunas de ellas [125]. Figuran también, por vez primera, las doctrinas

---

121. AAC., [80], *Documentos Episcopales, 1 (Bohórquez).* Estos datos están en un expediente titulado: *Visita de Mayquetía, arrimada a ella causa contra Simón de Morales, mayordomo. 147 foxas.*

122. AAC., [80], *Documentos Episcopales, 1 (Bohórquez).*

123. AAC., [80]. Estos datos se encuentran en el expediente contra Antonio Bermúdez, mayordomo de la encomienda de Onofre Carrasquel en Baruta.

124. AAC., [80], "Fondo Franciscano", *Libro primero de Provincia,* f. 11. Gómez Canedo, [69], II, 120. En un documento de 1619 en donde se apunta las doctrinas de Trujillo, figura una encomendada a los franciscanos a la que pertenecía las encomiendas del capitán Mendoza (= 60 indios), Blas Tafállez (40), Juan Alvarez Debuy (100), Martín Méndez Cabrita (40), Catalina Fajardo (30), Carvajal (10), el capitán Baltasar de Aguilar (40), Francisco Cano (20). (AAC., *Papeles varios del siglo XVII, Legajo 1, Nº 6).* Esta doctrina debía estar atendida, porque nada se indica en contrario, como se dice de la confiada a los dominicos de la que se afirma que estaba vaca. Por otra parte, no se trata de la doctrina de Quíbor que dependía de Barquisimeto.

125. AAC., [124]: *Libro primero de Provincia,* f. 12v.- GOMEZ CANEDO [69], II, 123-124. Los doctrineros que figuran en 1620 son: Padre Francisco Amado (Petare), Padre Diego Basurto (El Valle), Padre Juan Cabrera (San Mateo de Aragua), Padre Antonio de San Miguel (Maiquetía), Padre Francisco Amado (Choroní) y Padre Francisco de Villafañe (Quíbor).

de los macuaes (Padre Gaspar de Rivera) y de Paraguaná-Coro (Padre Antonio de Elvas). En la tabla del capítulo celebrado el 13 de junio de 1625 en el convento de San Francisco de Maracaibo figuran las seis doctrinas fijas sin las dos de los macuaes y Paraguaná, si bien esta última reaparece en la tabla de 1628 para desaparecer definitivamente en las tablas de los capítulos posteriores [126].

Parece evidente que ya para estos años había la Provincia de Santa Cruz abandonado definitivamente las doctrinas que había atendido en las jurisdicciones de Barquisimeto, Carora, Trujillo y otras ciudades de la gobernación, limitándose únicamente a cuidar las de la jurisdicción de Caracas, a pesar de las constantes apetencias de clérigos y obispos sobre ellas. Este número casi cerrado quebró en la tabla del capítulo de 1633 donde falta la de Quíbor de la que fueron despojados temporalmente los franciscanos por el obispo Fray Gonzalo de Angulo [127]. Devuelta nuevamente a los franciscanos después de dos años, reaparecen las seis fijas en la tabla del capítulo del año 1638 con más la de la *Mina*. Todas ellas persistían en la tabla del capítulo de 1640.

Como nota aclaratoria cabe decir que no debe dar lugar a confusión el distinto nombre bajo el que aparecen unas y otras a veces en los libros. A partir de la tabla del año 1633, a la del valle de Juan de Guevara se la llama simplemente de Petare; la de Choroní de los años 1620, 1622 y 1625 es denominada Doctrina de la Costa en la tabla de 1633 y de Cuyagua en la de 1640 para seguir denominándose de Choroní en años posteriores. La doctrina de los valles de Aragua fue denominada más tarde doctrina de San Mateo.

La doctrina de Maiquetía estuvo a cargo de los franciscanos hasta que, en forma completamente arbitraria y abusiva, les privó de ella en 1636 el obispo Juan López Agurto de la Mata, razonando que le era necesaria para curarse de sus enfermedades o para temperar y pasar vacaciones en ella [128].

Alarga demasiado la presencia de los franciscanos en esta doctrina de Maiquetía, Gómez Canedo al escribir que "dejó de ser franciscana antes de 1687", sin indicar la razón de por qué se acogió a esta fecha [129].

La doctrina de la Mina, así denominada en las tablas de los años 1638 y 1640, es llamada de Cocorote en las tablas de 1643 y años

126. AAC., [124]: *Libro primero de Provincia*, f. 17r-v. GOMEZ CANEDO, [69], II, 128. En tabla del año 1625 aparecen los doctrineros Padres Cristóbal Merino (Petare), Francisco de Salamanca (El Valle), Juan Cabrera (San Mateo), Diego López (Maiquetía), Juan Palacios (Choroní) y Manuel Alvarez, definidor (Quíbor).

127. AAC., [124]: *Libro primero de Provincia*, f. 56v.

128. Este abusivo despojo fue seguido de un largo proceso a petición de los franciscanos contra el obispo. El resultado parece fue haberse quedado éste con la doctrina. El proceso aludido consérvase en AAC., [80] "Fondo Franciscano".

129. GOMEZ CANEDO, [69], I, 116.

posteriores. Probablemente es la denominada en otras ocasiones doctrina de San Nicolás de Tolentino [130].

Por lo que respecta a la doctrina de Carbalieda, en la costa de Caracas, no sé qué pensar. Fue una de las primeras atendidas por los franciscanos después de llegados en 1576. Extraña no verla figurar en los libros oficiales de la Provincia de Santa Cruz hasta la tabla del año 1643. Ello quiere indicar que dejaron de asistirla en una fecha no bien precisada para luego volver a hacerse cargo de ella con inclusión de todos los pueblos del litoral abajo, como fueron Macuto, El Cojo y Naiguatá.

Este número de doctrinas continuó invariable hasta mediados del siglo XVIII (1753) cuando definitivamente, fueron puestas al cuidado de clérigos seculares. En una provisión de doctrinas efectuadas en 1676 por el obispo Antonio González de Acuña figuraron las de Petare, El Valle, San Mateo, El Cojo, Cuyagua, Quíbor y Cocorote. En otro expediente de 1687 aparecen solamente cinco, sin las de El Valle y Cocorote, cosa que muy bien pudo obedecer a que la provisión no se hizo de todas las doctrinas a un tiempo. De todos modos, la más pura fuente para conocer la realidad en este punto son las Tablas capitulares de la Provincia franciscana de Santa Cruz, por desgracia muy incompletas.

En la regulación de sínodos hecha en 1691 por el obispo Diego Oviedo y Baños y el gobernador marqués del Casal figuran como asistidas por los franciscanos las doctrinas de Petare-Baruta, El Valle, Choroní (Cuyagua-Chuao) Carballeda (El Cojo-Naiguatá), San Mateo y Quíbor, es decir. seis doctrinas. Con el desdoblamiento de alguna o algunas de éstas aumentó su número en fechas posteriores, por lo que, para el momento de la secularización y de la entrega a los obispos en 1753, tenían los franciscanos las siguientes: Petare, Baruta, El Valle, Caraballeda (Macuto. El Cojo y anexos), Naiguatá, Choroní-Chuao, Cuyagua, San Nicolás, San Mateo y Quíbor; en total, diez doctrinas.

Aun cuando Gómez Canedo es de sentir que la de Cocorote *parece haber pasado al clero secular durante la primera mitad del siglo XVIII*, lo cierto y seguro es que continuó siendo regentada por los franciscanos hasta el momento mismo de la secularización en 1753. Así aparece por los mismos documentos que él tuvo a mano, algunos de los cuales publicó en su obra. Concretamente, en un docu-

130. Aun cuando digo que es probablemente la misma doctrina la de la Mina, la de Cocorote y Santo Tomás de Tolentino, no estoy convencido de ello, sobre todo de la identificación de Cocorote y San Nicolás de Tolentino. La primera estaba ubicada en los valles de Aroa, tierra adentro, mientras que de la de San Nicolás escribió en carta del 14 de octubre de 1690 el obispo Diego Baños Sotomayor: *"Y estos indios no tienen paraje fijo. Y actualmente han salido hasta 20 de ellos de los ayamanes al valle de San Nicolás costa de la mar, doctrina de la Religión de San Francisco, de que me dio aviso Fray Antonio de Tavora, doctrinero de la dicha doctrina..."* (AGI., *Santo Domingo, 218;* Gómez Canedo [69], 497). O el obispo exageró al decir que estaba en la costa de la mar, o no es ésta la misma doctrina que las anteriores.

mento de 23 de enero de 1754 aparecen como regentadas por los franciscanos Petare, Baruta, El Valle, San Mateo, Quíbor, San Nicolas, Choroní, Cuyagua, Caraballeda y Naiguatá [131].

6. ORIGEN Y DESTRUCCION DE LA DOCTRINA DE TEQUERE. ULTIMO EPISODIO DE LA LUCHA EPISCOPAL CONTRA LOS DOCTRINEROS

La misión de Tequere fue el último esfuerzo realizado en los años del siglo XVII por la Provincia de Santa Cruz para contar con campo misional donde entretener las ansias de trabajo de sus hijos. No fue obstáculo para fundarla la escasez de personal y sólo pudo acabar con aquellos nobles esfuerzos la gestión muy poco evangélica del obispo Baños y Sotomayor contra ella. Como un robo debió sonarle esta gesta de los franciscanos al obispo que hizo todos los esfuerzos para neutralizar aquella obra y para acabar con ella. Informes nada favorables decidieron a la corte a suprimir esta misión a los pocos años de creada. Por eso mismo he querido comprender bajo un mismo rubro el nacimiento y el fin de la misma. Sólo cinco años tuvo de vida (1691-1696).

El primer dato sobre ella encuéntrase en unas cartas enviadas a la corte por el Padre Juan de Villoria, Provincial de Santa Cruz, en 1687, de las que no se conoce más memoria que la hecha por el mismo religioso en otra enviada posteriormente en 5 de abril de 1688 donde hizo constar los deseos que tenía la Provincia de *entrar libremente a predicar a unos indios infieles que están en la jurisdicción de la ciudad de Carora, desta provincia, en un sitio que llaman Tequere* [132].

Muy escasas son las noticias sobre esta misión. Ni el lugar donde estaba se conoce. Estaba compuesta de indios ajaguas. La primera noticia llegada al Consejo de Indias debió ser la petición presentada en octubre de 1688 por el Padre Francisco de Ayeta, procurador general de todas las Provincias franciscanas de Indias. El Consejo estudió su contenido el 25 del mismo mes. Hacía constar el procurador general la existencia de *muchos indios gentiles y otros cristianos que se han retirado de las encomiendas a que estaban afectos,* todos los cuales deseaban y pedían reducción. A esto se unía que *el ministro Provincial Fray Juan de Villoria y religiosos de la Provincia, como obreros apostólicos, se hallan con ardiente celo, muy deseosos de lograr el provecho espiritual de estos indios* [133]. Estaba la Provincia de Santa Cruz plenamente dispuesta a llevar adelante aquella reducción sin ocasionar por ello gasto alguno a la real hacienda. Unicamente pedían se les concediera hacerla sin dependen-

131. GOMEZ CANEDO, [69], III, 98.
132. AGI., *Santo Domingo, 221.* Carta del Padre Juan de Villoria al rey. Barquisimeto, 5 de abril de 1688. Gómez Canedo, [69], II, 486.
133. AGI., *Santo Domingo, 218.* Informe del Comisario General de Indias Padre Julián Chumillas. San Francisco el Grande de Madrid, 18 de noviembre de 1688. Gómez Canedo, [69], II, 492-493.

cia alguna ni del obispo ni del gobernador, sino con sólo aviso a los mismos, según estaba previsto en la ley 36, título 14, libro 1. La absoluta dependencia fue casi siempre una rémora al desarrollo de las actividades apostólicas de los misioneros.

El Consejo de Indias estudió el anterior informe en 25 de octubre y acordó remitirlo al fiscal para que informara, como, en efecto, lo hizo en 8 de noviembre. En vista de su parecer de que se pidiera el informe del Padre Comisario General de Indias, acordó el Consejo en 12 de noviembre que así se hiciera. Al ruego del Consejo del 15 de noviembre contestó el Reverendísimo Padre Julián Chunillas con un extenso parecer firmado el 18 siguiente: *Es verdad que hay el tal pueblo o pueblos de indios como se supone y se citan en el sitio de Turatarare a las espaldas del pueblo de Tequere... El que hayan de entrar los religiosos sin dependencia del obispo ni del gobernador y sólo con la del Consejo, parece sería conveniente, pues, multiplicando la dependencia y dándoles más prelado que su Provincial para lo tocante a esta primera entrada, es exponer el negocio a competencia de jurisdicciones y a diferencia de dictámenes y a que nada se execute... Y hasta que tenga radicada la forma conveniente y necesaria, no le parece (oportuno) sujetarlos a otra jurisdicción que a la de su legítimo prelado.*

Que no vayan soldados con los religiosos misioneros lo juzgo por lo más conforme a la misión y a la doctrina del evangelio, predicación apostólica, y a lo que en Indias se predicó a los principios. Y por lo que puede tocar a la Religión, más gozosa estará si mueren sus religiosos a manos de los gentiles por la dilatación del santo evangelio... que en conseguir la conversión de algunos a costa de malos tratamientos de soldados, hechos a los indios, en que puede haber muertes y otras desgracias [134].

Con los más encendidos elogios acogió el fiscal este parecer del Comisario General en su informe de 22 de noviembre al que se adhirió completamente el Consejo en junta de 24 del mismo mes con la adición que se tuviera en cuenta el contenido de la cédula de 24 de junio del mismo año 1688 *por lo que mira a las visitas del obispo y lo demás que en ella se le previene* [135].

La Cédula concediendo a los franciscanos licencia para la reducción de los indios de Tequere tiene fecha 8 de marzo de 1689. Al mismo tiempo se remitieron otras al obispo y gobernador avisándoles de la licencia concedida a la Orden de San Francisco. El primero en recibirla y contestarla fue el obispo. En carta del 8 de abril de 1690 dijo haber recibido la real Cédula el 10 de octubre del año anterior. Habló de *el poco o ningún fundamento que tuvo el Provincial Fray Juan de Villoria para el informe que hizo a vuestra magestad*, lamentando, de paso, que *siendo ovejas mías, se me*

134. AGI., *Santo Domingo, 218.* Petición del Padre Francisco de Ayeta, procurador general de las Provincias franciscanas de Indias. Gómez Canedo, [69], II, 487.

135. AGI., l. c.; Gómez Canedo, [69], II, 491.

hace materia muy escrupulosa que dichos Padres hayan de administrarles los sacramentos y especial el del matrimonio, sin título, nombramiento ni intervención mía y que, por falta de jurisdicción espiritual, se hagan nulos. Dejo aparte el inconveniente de estar exentos del ordinario y más los religiosos que totalmente se oponen siempre [136].

Se ve claramente cómo el obispo tenía puesta desde el primer momento la proa contra aquella concesión que consideraba en merma de su jurisdicción episcopal. Una vez más la lucha de competencias, tan usual en tierras indianas, iba a dar sus agrios frutos. Y, si esto procedía de una persona, por lo demás tan benemérita como lo era el obispo Diego Baños y Sotomayor, no debe admirar demasiado el ver en otras ocasiones conductas tan poco aceptables puestas de manifiesto por otros obispos de Indias.

Por su parte contestó el gobernador marqués del Casal a la real Cédula en carta de 26 de setiembre de 1690 admitiendo como el obispo la existencia de los indios de Tequere e informando igualmente que no se trataba de infieles, sino de algunos huidos de las encomiendas de Carora y Coro, razón por la que consideraba sería fomentar su vituperable proceder poblarlos en el sitio indicado, ya que *por su flojedad y vida ociosa, se huirían todos de sus pueblos dejándolos desiertos y a vuestra majestad y encomenderos defraudados en la contribución del tributo* [137].

Al obispo Baños y Sotomayor le afectó mucho la real decisión de conceder a los franciscanos la plena jurisdicción sobre unos indios que él consideraba súbditos suyos, por lo que volvió nuevamente a la carga en otra carta del 14 de octubre del mismo año 1690, tildando atrevidamente de mentiroso el informe del Provincial franciscano. Una vez más adujo los argumentos de su anterior carta con toda la pretensión de darles mayor vigor para que pudiera causar mayor impacto en el ánimo real.

Nuevamente examinó el Consejo este punto el 25 de agosto de 1692, acordando remitir todo el expediente al fiscal. Acogiendo éste los informes relativos a la condición de los indios con la nota de que no eran infieles sino apóstatas y huidos, fue de parecer se encargase a los franciscanos la labor de apartarlos de aquel sitio donde ya estaban fundados y reducirlos *a sus poblaciones de donde salieron para refugiarse en la sierra o que se queden en las doctrinas y pueblos que estuvieren más inmediatos* [138].

A este tardío parecer del 16 de abril de 1695 se acomodó el Consejo en 22 del mismo mes con la decisión de que se le participase al obispo *para que lo tenga entendido*. Con ello terminaba aquel ensayo de misión, por obra y gracia de la intriga del obispo que prefería ver aquellas ovejas sin pastor a verlas en poder de los franciscanos.

---

136. [69], 496.
137. AGI., l. c. Carta del marqués de Casal. Caracas, 26 de septiembre de 1690; - Gómez Canedo, [69], 498.
138. [69], 500.

Mientras tanto habían éstos dado pasos importantes en la nueva reducción donde trabajaron con entusiasmo primero el Padre Pedro Gallardo y luego el Padre Francisco Mateos. Por los libros parroquiales consta que el 20 de mayo de 1691 realizó allí el Padre Gallardo 16 bautizos. En los meses de marzo, mayo y junio de 1692 bautizó el Padre Francisco Mateo otros seis. Por los libros de casamientos y entierros hasta la supresión de esta misión consta que el Padre Mateo realizó los entierros hasta mayo de 1692 fuera de la iglesia, por carecer de ella, y en el interior de la misma en fechas posteriores. Todavía el Provincial Padre Miguel de Ponte nombró en patente de 29 de enero de 1963 al Padre Juan Sánchez de Virués para ministro de esta nueva reducción de indios.

De acuerdo con la *consulta* del Consejo de 22 de abril de 1695 firmó el rey una Cédula en 10 de junio siguiente en virtud de la cual y en patente de 15 de marzo de 1696 encomendó el Provincial Padre Juan de Villoria al Padre Alonso de la Torre la demolición de todo lo edificado en la nueva misión, incluida la iglesia allí construida.

Tocó así a este religioso, padre de aquella fundación, ordenar darle muerte en su segundo mandato de Provincial.

En 19 de marzo de 1696 comunicó el Padre Alonso de la Torre las órdenes que tenía a los alcaldes ordinarios de Carora, Bartolomé Ferrer y Mateo de Oviedo, los cuales hicieron todo lo posible para que la tal orden de demolición no se llevara adelante. En auto hecho en Carora, relativo a la misión de Tequere y a los indios que la formaban dejaron constancia que *por este medio se han evitado muchos daños que los vesinos resibían de ellos en los ganados y haciendas y hallarse hoy tratable y comunicable aquel paraje..., cosa que antes no podían gosar por el temor de los indios* que le habitaban ha más tiempo de 40 años, quienes se hallan hoy *poblados, baptisados, doctrinados e instruidos en la fe, en la política cristiana y buenas costumbres.* Tildaron de *informe siniestro* el que se remitió al rey. A pesar de las enérgicas e insistentes protestas y exhortos hechos por ellos, el Padre Alonso de la Torre respondió que debería obedecer las órdenes que traía de su prelado, como en efecto lo hizo desplazándose a Tequere a donde llegó en la tarde del 22 de marzo de 1696. A pesar de la orden que llevaba de demoler la iglesia del pueblo, ante la decisión de aquellos indios que afirmaban *no tener más pueblo que éste ni conosen otro y que no han de irse de aquí y que, de quererlos sacar para otra parte, se irían a sus antiguas rancherías de a donde salieron,* y sobre todo, a vista del exhorto y de la protesta de los alcaldes, dio orden el comisionado de despojar la iglesia completamente y dejarla cerrada y cercada de espinos, sin llevar a efecto la demolición por los inconvenientes que en ello vio.

Así terminó sin pena y sin gloria la presencia de los franciscanos en la misión de Tequere. Ellos se fueron, pero los indios allí reunidos

se quedaron sin saber lo que, posteriormente, haya ocurrido con ellos [139].

Este de Tequere fue el último esfuerzo misional realizado por la Provincia de Santa Cruz de la Española y Caracas. También era casi cierto en forma total que en la jurisdicción de los gobernadores de Venezuela no quedaban a principios del siglo XVII infieles propiamente dichos, sino en unos reductos periféricos metidos más o menos en sus llanos.

7. FUNCIONAMIENTO INTERNO DE LAS DOCTRINAS FRANCISCANAS

No se olvide que la doctrina era lo equivalente a una parroquia con la salvedad que ésta estaba integrada por españoles y la doctrina estaba integrada por indígenas. Con frecuencia las doctrinas surgieron de otra organización religiosa previa que se llamó misión, integrada en la mayoría de los casos por catecúmenos e, incluso, por individuos completamente infieles.

Dejo ya apuntado como, a la llegada de los franciscanos a las doctrinas que se crearon y se les confiaron, más bien que doctrinas pudieran ser consideradas misiones vivas, porque los indios estaban sin bautizar y sin catequizar, lo mismo que antes de ser conquistados. Incluso queda apuntado como los franciscanos de la jurisdicción de Caracas se quejaban de que los encomenderos, por sus miramientos particulares, no siempre permitían que los indios se bautizasen, prefiriendo dejarlos morir en sus idolatrías.

En base a bulas pontificias y Cédulas reales tenían los religiosos de la Orden gran número de privilegios, entre los cuales no era el menor la plena exención de la jurisdicción episcopal. De ahí que, si bien las doctrinas eran verdaderas parroquias, las atendidas por religiosos no caían, al menos en forma plena, bajo la jurisdicción episcopal. Atenidos a sus privilegios, tampoco los religiosos deseaban ser considerados párrocos en el sentido riguroso de la palabra, lo que dio lugar a frecuentes colisiones jurisdiccionales entre obispos y superiores religiosos, mitigadas grandemente por la formación espiritual de los doctrineros pertenecientes a Ordenes religiosas. De ordinario las relaciones entre los doctrineros y los obispos fueron discretas y hasta elegantes, como cabía esperar de personas que miraban únicamente al servicio de Dios y del rey. Si alguna vez asomaron discrepancias, fue más bien por considerar que luchaban en defensa de un derecho que les correspondía. Y si alguna vez estas discrepancias fueron violentas, como en tiempo del obispo Mauro de Tovar, más se debieron al carácter violento de este prelado que a otra causa. Estas discrepancias las hubo entre obispos y gobernadores o alcaldes con harta frecuencia. Las hubo entre obispos y clérigos. No sería extraño que, alguna vez, existieran también entre

139. Publicó todo lo relativo a este incidente Gómez Canedo, [69], II, 504-511.

un obispo y algunos doctrineros religiosos. De esto se irán viendo algunos ejemplares.

Por lo demás, la iglesia había dotado a los religiosos misioneros de todos los poderes necesarios al buen desarrollo de sus actividades de vanguardia de la obra misional.

Para el buen régimen de las doctrinas y para que no fueran entorpecimiento de la vida religiosa de sus individuos, tuvo en todo momento la Orden franciscana muy en cuenta dar las normas oportunas siendo con frecuencia los mismos Capítulos Generales los encargados de dictaminarlas. De acuerdo con la propia Regla o norma de vida religiosa, podría el religioso franciscano consagrarse a cualquier actividad sin perder el espíritu propio de la Orden. Por eso, en más de una ocasión la misma Orden, considerando que las doctrinas eran una ocupación no propia de sus religiosos, hizo dejación de ellas en manos del rey el cual en otras tantas ocasiones les obligó a seguir en ellas. Era un imperativo de las normas supremas de la Orden que si sus religiosos debían estar al frente de alguna doctrina, sería en condiciones tales que no sufriera merma su espiritualidad religiosa. De ahí que, en principio, toda doctrina regida por algún religioso debería depender en su régimen interno del convento más próximo. Este principio no pudo con frecuencia ser más que algo teórico, sobre todo en Venezuela donde la distancia de las doctrinas hacía imposible el desplazamiento diario de los doctrineros entre los conventos y las doctrinas. Así ocurrió que, si bien las doctrinas dependían siempre de un convento, los doctrineros moraban continuadamente en ellas sin poder reintegrarse al convento más que de tarde en tarde. Su presencia en el convento fue siempre de paso. Su morada real fue siempre la doctrina. Sin embargo, subsistió el lazo de jurídica dependencia.

La zona donde más doctrinas regentaron los franciscanos fue la de Caracas y los religiosos que las atendían vivieron siempre en ellas, ya fijamente en una, o circulando de una en otra. De que así era en realidad, hay reiterados testimonios. Baste citar las palabras del obispo Fray Juan Martínez de Manzanillo en su carta de 30 de enero de 1582 al rey, con relación al convento de Caracas: *Hay un convento de la Orden de San Francisco que tiene cuatro o cinco frailes, sin los que están en las doctrinas*[140]. No se puede pensar que los religiosos doctrineros pudieran regresar diariamente al convento de Caracas desde Maiquetía o desde San Mateo de Aragua. En otros casos existiría la misma razón de la distancia.

Evidentemente que si los religiosos hacían la vida en sus doctrinas, allí celebraban los diarios cultos en las capillas que, para ello, deberían tener dispuestas los encomenderos, cada uno en su encomienda. Una de las quejas de los doctrineros franciscanos en el informe hecho en 1587 fue la de que algunos encomenderos de la zona de Caracas no tenían erigidas capillas en sus encomiendas.

140. AGI., *Santo Domingo, 218.* - GOMEZ PARENTE, [81], 354.

Lo apuntado anteriormente del régimen de las doctrinas, debe entenderse de su régimen interno, ya que en el régimen jurídico externo, dependieron siempre los religiosos del regio patronato y casi siempre de la jurisdicción de los obispos, los cuales hicieron sus visitas canónicas a las mismas. Si no las hicieron más veces, suya fue la culpa por falta de interés pastoral. Sólo con relación a este régimen interno determinó el Capítulo General de Roma de 1612: *En ninguna doctrina puede vivir ningún religioso sin un compañero. Y si la doctrina estuviere cerca de algún convento, vivan los religiosos en él, a no ser cuando la necesidad de los enfermos pida su presencia en el lugar de la doctrina, pero solamente durante aquel tiempo* [141].

La duración de los doctrineros en sus doctrinas dependería, en todo caso, de la decisión del Definitorio provincial. Así lo determinó el Capítulo General de Roma de 1651: *Los doctrineros que tuvieren voto y los que no lo tienen y han sido elegidos por voto del Definitorio, no pueden ser removidos ni por el Comisario General, ni por el Provincial, sino únicamente por el Definitorio, precedidas causas y sentencia* [142].

El Capítulo General de Roma de 1600 ordenó a los Ministros Provinciales de Indias nombrar lectores en los principales conventos para la enseñanza de la lengua nativa a los religiosos. *Y los religiosos apréndanla y háblenla para que mejor puedan consagrarse al ministerio de los naturales* [143].

Urgiendo aún más esto del aprendizaje de las lenguas nativas, ordenó el Capitulo General de Roma de 1651: *De ningún modo puedan ser nombrados doctrineros ni en la propia Provincia ni en ajena los que del todo desconozcan la lengua del territorio, aun cuando su ignorancia sea suplida por otros ministros. Los mismos religiosos examinados deben ser destinados al servicio de las doctrinas bajo pena de privación de los oficios al Ministro Provincial y a los demás que lo consientan* [144].

Respecto al sistema o método de doctrinas es notorio que, en Venezuela, no fueron de residencia fija ninguna de ellas durante mucho tiempo debido a la dispersión en que vivían los naturales. No existían apenas núcleos humanos numerosos. La insistencia de los doctrineros en lograr la fundación de capillas por los encomenderos y la efectiva fundación de ellas en lugares previamente señalados pudo ser un muy buen principio para que los indios fueran paulatinamente agrupándose para dar así origen a los núcleos fundamentales de futuros poblados. Política de la corona española fue la fundación de pueblos para lo que dictaminó, incluso muy sabias ordenaciones. Sin embargo, con frecuencia el origen de no pocos pueblos ha sido, más que nada, un origen de hecho. Asentamientos sucesivos fueron dando origen a núcleos que luego fueron jurídicamente sancionados como

141. CRONOLOGIA HISTORICO LEGALIS (CHL.) I, 542; - DOMINGO DE SOSPITELLO, O. F. M.: ORBIS SERAPHICUS (OS.), III, 608.
142. CHL., II, 71.
143. CHL., I, 513, - OS., III, 579.
144. CHL., II, 71.

poblados. Así sucedió en no pocos casos, aún antes de que el obispo Gonzalo de Angulo y el gobernador Francisco de la Hoz pusieran en marcha rigurosas medidas para lograr la creación de poblados. Y no se puede negar la actividad y el mérito que en ello hayan tenido los primeros doctrineros franciscanos. Más que nadie tenían ellos necesidad de que los naturales estuvieran congregados en pueblos y para lograrlo lucharon. Una de las quejas contra los encomenderos de la zona de Caracas fue que no permitían poblar a los naturales. Si existió esta queja es porque antes habían existido las gestiones y el fracaso de las mismas.

A falta de poblados, tuvieron los doctrineros que vivir en contínuos desplazamientos de una a otra encomienda. Esto marcó su carácter itinerante.

Se habla de doctrinas fijas y circulantes. Al mismo tiempo eran una cosa y otra. Eran fijas porque tenían adscritas un número determinado de encomiendas cada una. En este sentido la doctrina tenía límites precisos y bien determinados. Pero al mismo tiempo era el doctrinero circulante o itinerante por lo mismo que debería recorrer durante determinados tiempos —determinados por el obispo y el gobernador— cada una de las encomiendas que integraban la doctrina.

Los conceptos de doctrina y de encomienda eran en este punto realidades territoriales con puntos de parecido. La encomienda tenía sus límites territoriales o personales. Era una realidad de orden político. La doctrina tenía también sus límites circunscritos a los individuos de una o más encomiendas. Era una realidad de orden religioso.

Sólo en este sentido puede hablarse de doctrinas fijas. No lo eran en el sentido de que el doctrinero debiera morar fijamente en un lugar determinado. Así cabe entender las palabras del obispo Pedro de Agreda cuando escribió: "*...las doctrinas hasta agora no están fijas como en otras partes de las Indias*".

A este respecto es también ilustrativo el texto del contador Diego Ruiz de Vallejo en carta al rey de 21 de marzo de 1580: *A esta gobernación vinieron unos franciscos con Cédula de vuestra magestad... De estos frailes "andan" muchos en doctrinas de indios que "no están" en los monasterios y, con todo esto, quiere el comisario de San Francisco que para los frailes que "andan" por las doctrinas se les dé el vino* [145].

He querido entrecomillar la palabra "andan" en la cual parece destaca el escritor la realidad de aquellos doctrineros "andariegos" o itinerantes.

Esta condición de itinerantes duró hasta muy entrado el siglo XVII. Uno sólo atendía las encomiendas de Petare y Baruta; otro, las de los valles de Aragua, otro, las extensas zonas de Choroní, Chuao y Cuyagua y así los demás.

145. AGI., *Santo Domingo, 207.*

Para destacar este carácter circulante de las doctrinas aludió uno de los primeros franciscanos que se dedicaron a este trabajo en la zona de Caracas, Padre Domingo de Valdovinos en la información de 1587, *al poco tiempo que a cada repartimiento les cabe de doctrina*[146]. Que este método itinerante continuó en los años del siglo XVII es un hecho reiteradamente comprobado. Por ejemplo, en el expediente hecho contra Simón de Morales en la doctrina de Maiquetía en 1614 hay frases como estas de los testigos: *el cura doctrinero cuando lo ay, reza todos los días.* Otro afirmó que un indio se "murió sin confesión, porque el doctrinero *estaba en otra doctrina*". Otro dijo que "el doctrinero *estaba en otra doctrina* doctrinando" [147].

Los obispos y gobernadores, de común acuerdo, tenían dispuesto el tiempo que a cada encomienda correspondía de doctrina, con designación del estipendio con que debería contribuir cada uno de los encomenderos para el sostenimiento de los religiosos doctrineros, contribución que mal, tarde o nunca se les pagaba[148]. En base a este sistema de doctrineros circulantes hizo el reparto de encomiendas el mismo Fray Antonio de Alcega durante la visita de 1608 a la jurisdicción de Trujillo y de otros lugares[149].

En algunos casos los mismos encomenderos habían elegido doctrineros para sus encomiendas y ellos mismos se encargaban de pagarles sus salarios. De esto había elevado Pedro de Agreda sus quejas al rey en la carta citada del 25 de enero de 1578, advirtiéndole que debería el prelado poner los doctrineros, *porque, si deja a los encomenderos, quieren el que les da gusto a veces y no el que conviene y anda a su voluntad y no al evangelio. Y, a veces, se hallan sacerdotes que por fines no buenos quieren en una doctrina poco salario antes que mucho en otra* [150].

En algunos casos y a falta de doctrineros sacerdotes, tenían los encomenderos en sus encomiendas seglares encargados de dar doctrina a los indios. De ello hay más de un dato y a ello se refirieron los franciscanos lamentando lo muy perjudiciales que a veces resultaban estos seculares, en la información que hicieron en 1587 con relación al distrito de Caracas [151].

En relación con el régimen interno de las doctrinas atendidas por los franciscanos cabe decir que su provisión se hacía por el capítulo Provincial, si bien en ocasiones se dejó en manos del Provincial el hacerlo, siempre de acuerdo con el gobernador que era vicepatrono real. Ejemplo de esta comisión dada por el capítulo al Provincial la tenemos en el celebrado en Coro en 1620 donde se de-

146. GOMEZ CANEDO, [69], I, 503.
147. AAC., [80]: *Documentos episcopales, 1.*
148. Sobre el hecho de que los encomenderos no pagaban a los doctrineros sus estipendios elevó queja al rey el Padre Alonso Carrillo en 1604, efecto de la cual fue una Cédula del 18 de octubre de aquel mismo año que estudié en mi trabajo *Los franciscanos en Venezuela en el siglo XVI*, [110], 272-273.
149. NECTARIO MARIA: *Los orígenes de Boconó.*
150. AGI., *Santo Domingo, 218.* GOMEZ PARENTE, [81], 330.
151. AGI., *Santo Domingo, 221.* GOMEZ CANEDO, [69], I, 470 ss.

cretó: *Asimismo se decretó por el definitorio que le daba licencia al Padre Provincial para que pueda proveer de doctrineros en las doctrinas que vacaren o que haya necesidad de mudar alguno de los que quedan instituidos en este capítulo, poniendo religiosos de satisfacción...*" [152].

Los religiosos designados para una doctrina deberían fijar en ella su residencia. Sin embargo, quedaron siempre sujetas, respecto de la disciplina regular, al convento más cercano. Del convento de Caracas dependían las de El Valle, Petare, Baruta, el Cojo y Caraballeda y San Mateo; del convento de Valencia dependieron las del Choroní, Chuao y Cuyagua y del convento de El Tocuyo, la del valle de Quíbor. Otras regentadas por los franciscanos en forma menos fijas dependieron, en cada caso, de los conventos más inmediatos.

En algunos documentos franciscanos hay indicios de cómo los doctrineros, concretamente los dependientes del convento de Caracas, hacían viajes a Caracas posiblemente por las múltiples necesidades que tenían o de confesarse o por otras similares. Disciplinariamente estaban los doctrineros, lo mismo que las doctrinas, sujetos al convento inmediato. En más de una ocasión estos mismos doctrineros de Petare o del Valle de la Pascua eran definidores o consejeros del Provincial [153].

Sólo esta permanencia continuada durante el año en sus doctrinas explica la exigencia de los superiores para que los oficiales reales les dieran el vino necesario para la celebración de las misas.

No aparecen claros los motivos de esta divergencia de criterio entre el superior franciscano y los oficiales reales que se negaban a dar a los religiosos doctrineros la parte correspondiente de vino para la celebración de la santa misa. Es posible que la razón estuviera en que a los religiosos de los conventos se les daba el vino a razón de arroba y media anual mientras que a los doctrineros se negaban a dárselo por suponer que el vino debería entrar en el sínodo o estipendio que la real caja les pagaba.

8. APRENDIZAJE DE LAS LENGUAS DE LOS INDIOS POR LOS DOCTRINEROS

La política de la real corona española sobre este punto fue general en todas las Indias. Una Cédula del 3 de julio de 1596 fue remitida al gobernador de Venezuela, ordenándole guardar lo preceptuado sobre que no se proveyeran los curatos sino en personas que

152. AAC., [124], Fondo Franciscano, *Libro primero de Provincia*, f. 9.
153. En el capítulo provincial del año 1620 fue nombrado doctrinero de Petare el Definidor Padre Francisco Amado, que continuó en la misma doctrina en el capítulo de 1622. En la congregación intermedia de 1625 fueron nombrados doctrineros dos Definidores, el Padre Francisco de Salamanca de la de El Valle y el Padre Manuel Alvarez, de la de Quíbor. (AAC. [124]: *Libro primero de Provincia*, f. 17. Gómez Canedo, [69], I, 120, 123, 128.

supieran muy bien la lengua de los indios a quienes hubieren de enseñar y doctrinar. Probablemente fue esta la Cédula que tuvo a la vista el obispo Fray Domingo de Salinas cuando en 1599 censuró a los doctrineros franciscanos de que *"ni saben la lengua ni cuidan de sabella, aunque hay mandatos y Cédulas en que vuestra magestad les manda la sepan o no sean doctrineros"* [154].

Esta Cédula de 1596 fue sobrecartada en otra de 25 de junio de 1605 y remitidas ambas al gobernador Sancho de Alquiza que trató de poner en ejecución lo que se le ordenaba con toda la posible prontitud. Para ello dictó un auto en Santiago de León de Caracas el 8 de junio de 1607 en los siguientes términos dirigidos al obispo Reverendísimo Fray Antonio de Alcega: *"Ruego y encargo a su señoría que en las provisiones y elecciones que hiciere de los beneficios curados para las doctrinas de los indios en los pueblos y repartimientos, examine en la lengua a los opositores a ellos y se sirva de advertir sus partes en las dichas nominaciones con la calidad dicha para que yo, en el real nombre, cumpliendo lo que su magestad ordena y manda en ella sean preferidos y antepuestos en las provisiones los peritos y sabios de la lengua de los indios naturales, que ansí lo haciendo, los doctrineros harán bien su oficio y los naturales, por este medio conseguirán mejor la fe católica. Y para que surta efecto la real voluntad se encargue a los doctrineros pongan de su parte la diligencia necesaria para que se deprenda la lengua castellana en los pueblos de su doctrina y dé orden que, voluntariamente y sin molestia alguna se les enseñe, y que, para ello, haya todos los domingos exercicio entre los muchachos de la dicha doctrina, que ya por otro auto por mí proveído está mandado a los encomenderos de toda esta gobernación lo propio y se les ha dado la orden que, para este fin, me á parescido convenir por aora, reservando cada que convenga otra mejor, el proveerla, avido consejo con personas que de ello tengan mejor experiencia"*.

Comunicada esta decisión el mismo día al obispo Fray Antonio de Alcega, *dijo que está presto de poner toda diligencia en executar la voluntad del rei nuestro señor en el bien de las almas destos naturales para que su conversión vaya adelante y, para ello, porná los medios mexores y más suaves que convenga, como lo á hecho en acer poner las cuatro oraciones y Mandamientos en la lengua natural destos indios, lo que nunca se avía hecho, ni intentado por ninguno de sus antecesores, como es público y notorio. Y que cuando se ofrezca aser nominasiones conforme al patronazgo real, guardará y cumplirá, como cosa tan necesaria, el preferir a los que saben lengua a los demás opositores"* [155].

Es interesante por demás el dato que ofrece este prelado de haber ordenado *"poner las cuatro Oraciones y Mandamientos en la lengua natural destos indios, lo que nunca se avía hecho ni intentado por ninguno de sus antecesores"*. Unicamente un prelado tan buen

154. Pueden verse estas mismas palabras en Gómez Canedo, [69], I, 108.
155. AGI., *Santo Domingo, 218.*

conocedor de los indios a los cuales había consagrado sus desvelos, pudo pensar en una medida de esta naturaleza. Las cuatro Oraciones a que se refiere debieron ser el Padre Nuestro, El Ave María, La Salve y El Credo. No se sabe en cuál de las lenguas ordenó poner estas Oraciones. Existe más de un recuerdo en relación con las reuniones de hombres entendidos en las lenguas de los indios a los que Antonio de Alcega convocó para llevar a efecto esta traducción de la Doctrina Cristiana. De lo que no ha quedado ni rastro es del texto de esta traducción ni de quién haya sido el autor de la misma.

Por lo que respecta al cuidado puesto por Antonio de Alcega en la ordenación de los aspirantes al sacerdocio existen reiterados testimonios. Fue este varón de una conciencia delicadísima y de unas dotes de perspicacia y de prudencia eximias. Su afán fue lograr un clero nativo numeroso, sin perjuicio de la buena calidad de los ministros. Ello le ocasionó algunos escrúpulos a que hizo alusión en alguna de sus cartas al rey [156].

En las ordenaciones que fue haciendo a lo largo de su extenso obispado durante los años 1607 al 1610 han quedado reiterados testimonios de cómo fue teniendo presente la selección de los candidatos para ocupar las doctrinas. Entre los ordenados en Trujillo en mayo de 1608 figuran Juan Briceño y Lucas Carrillo ordenados de subdiácono "ad titulum patrimonii et linguae indorum". De los ordenados de subdiaconado en Barquisimeto el mismo año lo fueron "ad titulum patrimonii et linguae indorum" Lucas Durán Macías y Fernando de Viñas. Entre los ordenados de subdiaconado en Caracas en junio de 1609 figuraron "ad titulum doctrinae indorum" Andrés López Carballo, Fabián García, Cosme de León y Pedro Barrera [157].

9. GESTIONES DEL GOBERNADOR SANCHO DE ALQUIZA CON LOS FRANCISCANOS

El mismo día 8 de junio en que el escribano José Luis hizo las anteriores gestiones con el obispo Antonio de Alcega, pasó al convento de San Francisco de la ciudad de Caracas para hacer *"saber el*

156. AGI., *Santo Domingo*, 218. La documentación sobre las ordenaciones sacerdotales puede verse en AAC, [80]: *Documentos episcopales, 1.* (Documentos del Ilustrísimo Fray Antonio de Alcega) - Estos documentos son de no fácil lectura por lo que algún historiador ha desistido de usar el contenido de los mismos a pesar de sus buenos deseos de hacerlo.

157. Estos datos están tomados de los documentos aludidos en la nota anterior sobre el Ilustrísimo Antonio de Alcega.

Quiero destacar lo que afirmó este prelado de un Catecismo que mandó hacer en lengua de los naturales de su extenso obispado. Existe una serie de datos sobre las reuniones de expertos convocados por él para la elaboración del mismo, debiendo lamentar el no poder contar ahora detalles concretos.

auto de arriba al Padre Comisario Fray Mateo de Molina, de la Orden de San Francisco, el cual dijo: Que a la exhortación hecha por el señor gobernador Sancho de Alquiza, en virtud de la Cédula Real (dijo) que estaba presto de poner en ejecución lo que su magestad manda y ansí dijo mandaría por su patente a los Padres guardianes e doctrineros hagan las doctrinas conforme a la real Cédula. Y también dijo dejaría mandado [que], junto con la doctrina, los dichos doctrineros enseñen a los muchachos a hablar castellano para que los dichos muchachos lo enseñen a sus padres en las noches. Y dijo ser el medio más eficaz para que los naturales sean instruidos y enseñados en las cosas de la fe, porque en sus lenguas no se les pueden tan exactamente, ni poner las oraciones, que no se les enseñe algún error, por ser las lenguas cortísimas e faltas de vocablos y los ministros no ser tan grandes lenguas que sepan más en ellas que las cosas ordinarias para tratar con los naturales. Y ansí no les pueden declarar el evangelio en su lengua, ni otras cosas de la fe, como en otras muchas partes de las Indias se hace.

Y la razón de no haberse hecho aquí, ha sido la diversidad de lenguas que hay, pues en el distrito de esta ciudad de Caracas hay más de doce o catorce lenguas y de cada una, tan pocos indios que, juntándolos todos de una lengua, cuando fuese posible, (que no lo es por estar los indios muy apartados los unos de los otros), aún harían dos doctrinas. Y ansí es imposible haber tantas lenguas cuantas hay naciones. Y esto, sin tratar de la tierra adentro que, como quien la ha visitado dos veces en seis años, sabe la dificultad que hay en haber lenguas para todas las naciones.

Y decir que se puede poner la doctrina en estas lenguas [se] engaña el que lo dijere, porque sería necesario hacer mil doctrinas en otras tantas lenguas. Y [que] esto decía de experiencia porque, hallándose en el Nuevo Reino de Granada, en las casas arzobispales, presente el arzobispo y el Padre Funes de la Compañía de Jesús, el cual dicho Padre, después que entró en aquel Reino con sus compañeros, procuró exponer la doctrina en aquella lengua. Y para eso hizo que un hermano o dos de la dicha Compañía (que) fuesen a aprender aquella lengua con las mejores lenguas de aquel Reino sólo con intento de sacar doctrina. Y este que declara dijo que, en su presencia, habiendo escrito el "Pater Noster" y el "Ave María", llamó el arzobispo del Nuevo Reino al catedrático de la lengua y, junto con esto, llamó a Juan de Albis, clérigo criollo, gran latino y gran lengua de los naturales, y le dijo el dicho arzobispo: "Juan de Albis. Advertid a lo que os leen". Y, leyéndole el mismo catedrático el "Pater Noster" en la lengua de aquella tierra, después de habérsele leído, dijo el dicho arzobispo: "¿Qué os parece, Juan de Albis?" Y respondió el dicho Juan de Albis: "Nada, porque no entiendo cosa". Y, enfadado el dicho arzobispo de que el clérigo respondiese de aquella manera, dijo: "Llame vuestra señoría uno o

dos indios canteros que están a su puerta y léasele". Y venido el indio y leídole el "Pater Noster", dijo que no entendía palabra.

Y ansí realmente [se] engaña el que dice que con facilidad se puede poner la doctrina cristiana en esta lengua. Y ansí dijo le parecía mejor que los indios mozos fuesen aprendiendo, con la doctrina, a hablar castellano para que esos lo enseñasen a sus padres. Y dijo que, de no estar tan plantada la fe en algunas provincias de las Indias, daría un Memorial en que dijese las causas como hombre que, con oficios de su Orden, ha visitado la mayor parte de las Indias. Y esto dijo por respuesta. E lo firmó" [158].

Es muy interesante detenerse en el análisis de las palabras del Padre Mateo de Molina, por cuanto a través de ellas pueden verse asomar los ecos de la vieja metodología franciscana de aprender la lengua de los indios al mismo tiempo que se les enseñaba a conocer el idioma español. Por encima de todo, manifiesta este religioso un decidido propósito de mandar a los franciscanos que enseñaran a los indios el español por *"ser el medio más eficaz para que los naturales sean instruidos y enseñados en las cosas de la fe"*. Reconoce también que los ministros no eran grandes lenguas para poder explicar a los indios perfectamente el conjunto de verdades religiosas. Una razón de este escaso conocimiento lo insinúa cuando habla de las doce o catorce que existían solamente en el distrito de Caracas. Si bien era cierto que la misma dificultad que experimentaban los religiosos en conocer la lengua de los indios, la experimentaban éstos en conocer la del doctrinero o misionero, la cosa cambiaba al pensar que la lengua del misionero era una sola y las de los indios eran muchas. Era preciso reducirlo todo a la máxima unidad posible. El método franciscano de todos los tiempos —ahora lo recuerda el Padre Mateo de Molina— fue enseñar a los niños, ya que a ellos les resultaba relativamente fácil el aprendizaje de la lengua del doctrinero por una serie de razones, entre las que destaca el ascendiente sicológico que sobre ellos ejercía. Además, serían los mismos niños los mejores maestros para que sus padres y otros indios mayores lograran el aprendizaje del español.

Sin duda que el Padre Molina dejó ordenado a los franciscanos que enseñaran la lengua española en las doctrinas, según se explica en las palabras antes copiadas. De ello no ha quedado documento alguno.

---

158. AGI., *Santo Domingo 193*. En relación con algunas palabras del Padre Mateo de Molina quiero decir que la interpretación que les dió Gómez Canedo, no ha sido suficientemente acertada, con lo que dio motivo a que Monseñor Germán Mario Romero tampoco haya dado una explicación satisfactoria. La interpretación de Gómez Canedo puede leerse en *Memoria del primer Congreso venezolano de historia eclesiástica*, p. 214. El trabajo a que me refiero del muy querido Monseñor Germán Mario Romero ha sido publicado en *Memoria del segundo Congreso venezolano de historia eclesiástica*, bajo el título de *Los Catecismos y la catequesis en el Nuevo Reino de Granada y Venezuela desde el Descubrimiento hasta fines del siglo XVIII*. San Cristóbal, 1972, pp. 667-682.

De lo que sí los hay es de cómo los franciscanos que regentaban las doctrinas conocían la lengua de los indios. El mismo gobernador Sancho de Alquiza informó al rey en carta del 10 de marzo de 1608: *"También la he dado* [razón] *del deseo con que procuro que los doctrineros que enseñan en los repartimientos de yndios sepan su lengua... He visitado personalmente los lugares encomendados de este distrito y hallo que... están ya instruidos en las oraciones y que á sido grande la ayuda de los frayles franciscos que tienen la mayor parte de ellas, porque clérigos ay pocos..."* [159].

10. PROSIGUE EL DESARROLLO DE LAS DOCTRINAS. NUEVAS DIFICULTADES

Para que la permanencia de los religiosos en las doctrinas fuera mayor y pudieran ayudarse mutuamente sin necesidad de salir de ellas, ordenó el Capítulo General de 1612 celebrado en Roma: *"En ningún sitio de doctrina pueda estar ninguno sin un compañero. Y póngase todo cuidado para que los destinados a la enseñanza e instrucción de los indios sean de edad madura y de vida aprobada. Pero si las doctrinas estuvieran cerca de los conventos habiten los frailes en ellos. Cuando la necesidad de los enfermos exigiere la presencia del doctrinero en la doctrina, permanezca en ella durante aquel tiempo solamente"* [160].

El método de los franciscanos en la gobernación de Venezuela fue permanecer constantemente fuera del convento, recorriendo las doctrinas y permaneciendo en ellas los tiempos fijados. Sólo así, con una labor constante y tesonera, se pudo lograr la promoción de los indios que vivían sumamente desparramados.

De la visita realizada en el año 1614 por el obispo Fray Juan de Bohórquez y por su provisor, vicario general y juez eclesiástico Antonio de Olivera a las doctrinas de la costa de Caracas, pueden deducirse algunos pormenores. En la encomienda que poseía Antonio Gámez de Acosta, por muerte de Martín Gámez, en Maiquetía se le hizo un expediente al mayordomo Simón de Morales en presencia del notario Andrés de Cáceres, secretario de visita. Fue preciso nombrar un intérprete para entenderse con los indios, nombramiento que recayó en Antonio Bermúdez, español. De todos los indios preguntados ninguno supo firmar. No se les exigió juramento de decir verdad por no considerarlos capaces de discernir lo que significaba el juramento. El expediente se incoó el 23 de agosto de 1614.

159. AGI., *Santo Domingo, 193,* ramo 4, Nº 65. Todos los anteriores datos consérvanse en un documento titulado *Testimonio de las diligencias que se an hecho en virtud de la real Cédula sobre la horden que á de guardar el obispo y prelado de la Horden de San Francisco en el nombramiento de curas doctrineros.*

160. CHL., [141], I, 542; - OS., [141], III, 608.

En relación con la obra del doctrinero se les preguntó a los indios por el nombre de los que recordaban; si existía iglesia en la encomienda; si el doctrinero les enseñaba la doctrina mañana y noche y si el mayordomo les obligaba a trabajar los días domingos y de fiesta. De todo el expediente consta que había existido una capilla vieja, de paja, la cual había sido desbaratada, para hacer una nueva que estaba ya enrasada. En el inventario de la iglesia aparece "todo ornamento entero, bien tratado y aderezado". También figuran "imágenes bien aderezadas". Se concluye diciendo que "no pareció estar acabada la iglesia" [161].

No faltaron acusaciones de parte de algunos indios contra el mayordomo Simón de Morales. Y, aun cuando éste reconoció algunos fallos de orden moral en su trato con algunas indias, los otros cargos que se le hicieron de no permitir a los indios acudir a misa ni a la doctrina, quedaron desvirtuados por declaraciones de varios testigos, entre los cuales estuvieron el dominico Padre Esteban Romero y el clérigo Diego Franco Romero que dieron los mejores testimonios a favor del mayordomo. Sin embargo, aparece que alguna vez, al menos, le riñó el Padre Francisco Amado, doctrinero que fue en esta encomienda.

Los testigos a favor de Simón de Morales, entre ellos el Padre Esteban Romero, dijeron que tenían a estos indios por "muy ladinos" que es lo mismo que afirmar que estaban muy promocionados. Lo de leer y escribir no era de las cosas más necesarias entonces. Estos de Maiquetía eran grandes comerciantes y a hacer comercio acudían al puerto de La Guaira.

Con referencia a la actuación de los doctrineros franciscanos que allí habían trabajado o estaban aún trabajando, afirmaron los testigos que habían conocido desde la última visita (aludiendo probablemente a la efectuada por el Reverendísimo Fray Antonio de Alcega) a los dos Padres Francisco Amado, "el viejo" y "el mozo". Alguno de los testigos hizo constar que el Padre Amado había reñido alguna vez con el mayordomo Simón de Morales. También hizo constar alguno de ellos que el mayordomo les disuadía de dar limosna por sus difuntos, porque el doctrinero se la comía y no aprovechaba a los difuntos. Todo indica que entre el mayordomo y el doctrinero

161. AAC., [80]: *Doctrina de Maiquetía*, f. 18. Pobladores de esta encomienda eran los guaiqueríes, tarmas y pataquires. Habíala poseído en primera vida Cristóbal Cobos de quien pasó a Martín Gámez y de éste a su hijo Antonio Gámez de Acosta. Entre las preguntas formuladas a los indios fue una si el doctrinero les enseñaba la doctrina mañana y noche, a que respondieron que sí. A la pregunta de si había iglesia, respondieron que había sido destruida la vieja para edificar otra nueva, hacía de esto año y medio. Negaron que hubiera hechiceros o piaches entre ellos. Acusaron al encomendero de que no les dejaba asistir a misa. Ni acudir al Padre doctrinero, porque decía que los indios eran perros y que no eran españoles para confesarse. La nueva iglesia estaba ya tapinda. La anterior era de paja. Todos los indios hablaron muy bien del doctrinero a quien no pagaban nada, como no fuera alguna gallina. No les pedía nada como derechos. Les trataba muy bien.

no siempre existieron buenas relaciones. Esto se viene a confirmar aún más por el hecho de que, al hacer el mayordomo sus descargos para verse libre de las acusaciones de los indios, no presentó por testigo a ninguno de los doctrineros franciscanos, cuando cualquiera de ellos hubiera sido el mejor testigo de descargo.

En 1616 hizo el obispo Bohórquez otro expediente contra Antonio Bermúdez, mayordomo de la encomienda de Onofre Carrasquel, en Baruta. También sirve este expediente para sacar de él algunos detalles. Hubo necesidad de nombrar un indio lenguaraz como intérprete. Algunos de los indios testigos aparecen como ladinos conocedores del español. Ninguno de los llamados supo escribir. Tampoco se les exigió juramento por considerarlos incapaces de hacerlo.

Los franciscanos debían llevar cuidando de esta doctrina varios años. En 1616 aparece en calidad de doctrinero el Padre Alonso Posadas al que habían precedido, de acuerdo con las declaraciones de los testigos, el clérigo Alonso Avalos Tinoco y el franciscano Padre Diego de Trejo. Esta doctrina estaba unida a la principal del pueblo de Petare [162].

Nuevas dificultades de los doctrineros franciscanos comenzaron con la llegada del obispo Fray Juan de Bohórquez, dominico como casi todos los anteriores.

En carta de 24 de mayo de 1617 informó este prelado al rey sobre el desconocimiento que los doctrineros tenían de la lengua de los naturales, manifestando, de paso, la gran satisfacción que le producía el hecho de que "se haya puesto en lengua natural de los indios de Caracas" el *Catecismo* y la *Doctrina Cristiana,* aludiendo, sin duda, a lo que en este sentido había hecho el Reverendísimo Antonio de Alcega su antecesor. Por lo que miraba a sus propios deseos manifestó: "*Y voy procurando que se haga lo mismo en todas las demás* [lenguas] *que son muchas y muy distintas*" [163]. La verdad es que nada hizo.

Si, en vez de pretender resaltar los lados negativos de la actuación de los doctrineros, hubieran intentado los obispos hacerlo de sus aspectos positivos deberían hablar del progreso moral y cultural que se había operado en todas y cada una de las doctrinas atendidas por estos religiosos y como en casi todas ellas, por no decir en todas, los naturales entendían y aun hablaban el idioma español en el que les enseñaba el doctrinero. Esto hubiera sido menos placentero, pero hubiera sido más veraz que censurar a los doctrineros de foragidos, mercaderes, mujeriegos y demás cosas lindas que les atribuyó Fray Domingo de Salinas y aun Fray Juan de Bohórquez.

Cuando los testigos hablaron en los pocos expedientes que se conservan sobre las doctrinas en los años primeros del siglo XVII todos lo hicieron con grande aplauso de los ladinos o entendidos que eran en el idioma español los indios de las doctrinas.

---

162. AAC., [80]: *Doctrina de Baruta.*
163. AGI., *Santo Domingo, 218.*

Esta fue en todo momento la metodología de los misioneros y doctrineros franciscanos y no se puede ocultar los magníficos logros alcanzados. Recuérdese la exposición y el pensamiento del Padre Mateo de Molina como una directriz de aquel método operacional cuyas realidades se verán ahora que trataré de la conducta del otro obispo también dominico Fray Juan de Bohórquez. Los hechos demostraron a la hora de la verdad que los doctrineros franciscanos eran conocedores de la lengua de los indios y que sólo ellos permanecieron en sus puestos cuando el obispo Fray Gonzalo de Angulo procedió a la remoción efectiva de todo doctrinero que estuviera ignorante de aquellas lenguas.

De la actuación de Juan de Bohórquez con los doctrineros franciscanos dan idea estas sus palabras al rey: *"Con los religiosos de San Francisco que tienen cinco o seis doctrinas en este obispado no he podido acabar que aprendan la lengua. Y no tiene remedio para ello el obispo si vuestra magestad no manda que, si no supieran la lengua, se les quiten las doctrinas, con lo cual entiendo la aprenderán. Y para esto será necesario real Cédula de vuestra magestad que lo mande así a los obispos"* [164].

Efecto de estas palabras fueron los hechos que se desarrollaron posteriormente por los cuales se echa de ver que no era tan extremado este punto, ya que los franciscanos, a la hora de la verdad, demostraron conocer las lenguas de los indios.

La contestación real a esta carta del obispo Behórquez fue dada en Cédula firmada por Felipe III el 18 de mayo de 1619 donde se hallan las siguientes palabras: *"Y así os ruego y encargo examinéis los dichos doctrineros en la lengua de los indios. Y a los que no la supieren, los remováis y ordenéis que no se les pague ningún estipendio, proveyendo sus doctrinas en otras personas que sean prácticas en la lengua para que los enseñen y administren los santos sacramentos"* [165].

A pesar de haber manejado algunos documentos sobre este particular, no sacó Gómez Canedo de ellos las conclusiones correspondientes, contentándose con escribir: *"Sería interesante averiguar qué consecuencias tuvo esta real orden y si algunos religiosos fueron removidos por no saber la lengua de sus indios y donde se encontraron los sustitutos competentes. No he logrado dar con nada al respecto"* [166].

La verdad fue que este punto continuó desarrollándose con larga serie de incidencias algunas de las cuales puedo apuntar en este momento.

---

164. AGI., *Santo Domingo, 218.*
165. AAC., [80]: *Documentos episcopales, 2.* (Fray Gonzalo de Angulo). Todos estos datos se encuentran en un expediente titulado: *Para que los religiosos de San Francisco deste obispado que son doctrineros aprendan la lengua de los naturales. 26 foxas.* Actualmente sólo tiene 23 folios. Gómez Canedo, [69], II, 137-158.
166. GOMEZ CANEDO, [69], I, 115.

De la misma fecha que la enviada al obispo en 18 de mayo fue otra real Cédula para el gobernador de Venezuela, que lo era a la sazón Francisco de la Hoz Berrío, ordenándole que no diera *"a los doctrineros que fueren removidos por el dicho obispo ningún estipendio"* [167].

No aparecen claros todos los ángulos de la cuestión suscitada por el obispo contra los doctrineros franciscanos. Por supuesto, era Fray Juan de Bohórquez hombre que no desistía de lo que había emprendido. Y buen ejemplo de ello fueron las discordias y peripecias con el mismo gobernador de la Hoz Berrío, causa en gran parte, de la salida precipitada del prelado hacia el obispado de Oajaca que le fue impuesto como remedio a la teoría de males que su presencia causaba en Caracas.

No contento con los acentos de dureza expresados en su carta de mayo de 1617 y desilusionado por los términos ambigüos de la real Cédula de 1619 en la que únicamente se hacía referencia en modo general a los doctrineros, sin especificar para nada a los doctrineros franciscanos, volvió a la carga contra ellos en otra carta del 30 de noviembre de 1620, en la que rogaba al rey que concretara que la Cédula de mayo de 1619 se entendiera también con los franciscanos. Acogidos éstos, según parece, a la fuerza que tiene una ley especial frente a otra de carácter general, rehusaban ser comprendidos en esta Cédula donde se hablaba de los doctrineros, pero no de los doctrineros franciscanos que estaban regidos por normas especiales. De seguro que pretendió el prelado apremiarlos en virtud de los términos de la citada Cédula y que, al verse rechazado, acudió con nuevo brío al rey.

El Consejo de Indias "consultó" al monarca en el sentido de que se enviaran Cédulas al obispo y al gobernador *"ordenándoles que todos los religiosos doctrineros que no supiesen la lengua, sean removidos y no se les pague ningún estipendio, y, en su lugar, sean proveidas otras personas que tengan las calidades y ciencia de la lengua"* [168].

Recogiendo este parecer del Consejo, dio Felipe IV nueva Cédula en 27 de marzo de 1622 en la que se hallan las siguientes palabras: *"Y porque he sido informado que los religiosos de la Orden de San Francisco tienen en esa provincia cinco de las dichas doctrinas y podría ser que, por no ir especificado en la dicha Cédula si lo que contiene se ha de entender con ellos, y mi voluntad es que se comprenda a todos, os ruego y encargo que, si en virtud de la dicha Cédula, no hubiéreis examinado en la dicha lengua a los religiosos de la dicha Orden de San Francisco que sirven las dichas doctrinas, lo hagáis luego, y, no hallándolos suficientes, los remováis dellas en conformidad de la dicha Cédula. Y lo mismo se entenderá, si sirvieren otros religiosos algunas doctrinas"* [169].

---

167. GOMEZ CANEDO, [69], II, 154.
168. AAC., [165], II, 154.
169. AAC., [165], II, 155.

Con esto sí estaba clara la mente de la corte española, pero ya no sería el obispo Bohórquez el que solucionara este punto, porque ya estaba fuera de su obispado de Venezuela donde muy pocas simpatías había dejado.

Antes de proceder adelante quiero aclarar que, aun cuando en la real Cédula se habla de cinco doctrinas, eran, por lo menos, seis las atendidas por los franciscanos en toda la gobernación: Petare con su anejo Baruta, El Valle de La Pascua (Caracas), San Mateo, Maiquetía, Choroní y Quíbor. Dije, *por lo menos*, porque en estos años, concretamente en 1619, hay datos para afirmar que los franciscanos tenían una doctrina en la jurisdicción de Trujillo [170].

Estas citadas son las seis doctrinas que, en forma invariable, aparecen en los libros oficiales de la Provincia de Santa Cruz durante estos años 1620-1633, aumentadas momentáneamente en 1622 con las de los indios macuaes y la de Paraguaná de muy corta duración en manos de los franciscanos.

Este número fijo quebró en el año 1633 con el despojo hecho por el obispo Fray Gonzalo de Angulo en virtud del resultado de un expediente incoado en 1622.

11. ACTUACION DEL OBISPO FRAY GONZALO DE ANGULO

Por considerar de relativa importancia aquel incidente quiero exponerlo con cierto detalle. La última real Cédula del 27 de marzo de 1622 decidió a este prelado a actuar con cierta energía con motivo de la visita hecha a su diócesis durante aquel mismo año. Existen multitud de detalles de las actuaciones realizadas en relación con otros doctrineros. Por ejemplo se sabe que el clérigo Francisco García, uno de los ordenados por Antonio de Alcega estuvo de doctrinero en San Miguel de los Ayamanes antes y después de la fundación de este pueblo en 1621. En atención a las exigencias que probablemente se le hicieron sobre el aprendizaje de la lengua de los ayamanes y en atención a la dificultad que sentía en aprenderla, presentó renuncia a su doctrina, pero no debió serle aceptada. Fue éste uno de los más celosos doctrineros de la zona de Carora en aquellos años [171].

Dejando ahora aparte las actuaciones hechas contra los doctrineros ignorantes de la lengua de los indios de la zona de Carora y otras partes, me voy a fijar en lo que pasó con los doctrineros franciscanos [172].

---

170. Cfr. nota [124].

171. Este sería un buen ejemplo para comprender que no era el aprendizaje de la lengua el único requisito ni el más imprescindible para configurar un verdadero y auténtico doctrinero. Con otras cualidades —e incluso sin ésta del conocimiento de la lengua— existieron muchos y excelentes apóstoles.

172. Pueden verse algunos datos sobre los doctrineros de la zona de Carora en Ambrosio Perera: *La labor del clero secular en la época colonial*, en *Memo-*

En auto firmado en Caracas el 15 de junio de 1622, dirigido al Provincial de Santa Cruz y a los guardianes de los conventos a cuyo cargo había alguna doctrina, después de haber aludido al recibimiento de las reales Cédulas sobre la necesidad de que los doctrineros conocieran la lengua de los indios, añadió Fray Gonzalo de Angulo: "*Y, acudiendo al cumplimiento de la real voluntad como debemos, mandamos que, dentro de seis días después que se les haya hecho saber al dicho Padre Provincial y guardianes que son en cada uno de los conventos en cuyo distrito están las dichas doctrinas, parezcan ante nos en esta ciudad de Santiago de León y ante nuestros vicarios en las demás, a ser examinados en la lengua de los indios que doctrinan. El cual examen cometemos a nuestros vicarios y a las personas por ellos elegidas, peritas y entendidas en la lengua [en] que los dichos religiosos hubieren de ser examinados... Y pedimos al dicho Padre Provincial y guardianes no pongan en las dichas doctrinas religiosos que no sepan la lengua de los indios que han de doctrinar, ni, aunque la sepan, lo hagan sin presentarlos ante nos o nuestros vicarios, como dicho es, para que los examinemos como su magestad manda y nos conste de ello... Y mandamos a nuestros vicarios de las ciudades donde hay conventos y religiosos que administran doctrinas para que, por notario que de ello dé fe, se les haga saber...*" [173].

Fue notificado este auto al Padre Francisco Seta, guardián del convento de San Francisco de Caracas, el 20 de junio, el cual, entre otras razones que respondió, dijo: "*Otro más, que en esta gobernación no hay Catecismo en la lengua de los naturales por donde puedan ser catequizados y enseñados en nuestra santa fe por la incapacidad de dicha lengua, pues es falta de términos y vocablos, no sólo para poder explicar, sino aun para poder nombrar los más de los misterios de nuestra santa fe católica, como constó en tiempo del señor obispo don Fray Antonio de Alcega por los peritos en dicha lengua que, para el efecto, juntó. Y así no hay "Arte" ni "Vocabulario" de dicha lengua ni quién la enseñe y lea..., por donde los religiosos doctrineros hayan podido deprenderla. Y así pido y suplico en nombre de este convento y de los demás de esta gobernación, como comisario dellos, a su señoría Reverendísima que... sea servido concedernos término y plazo suficiente para que podamos sacar por escrito, según la noticia y conocimiento que de dicha lengua tienen los más peritos en ella, los términos y vocablos suficientes para que, conforme la corta capacidad de dicha lengua, puedan en ella ser enseñados y catequizados los naturales y para que los dichos religiosos doctrineros los puedan deprender y ser instituidos en ellos y ellos lo puedan hazer a los dichos naturales con el aprovechamiento que se pretende*" [174].

---

ria del segundo Congreso venezolano de historia eclesiástica. San Cristóbal, 1972, pp. 231-275.

173. AAC., [165], II, 138.

174. L. c., II, 140.

Un dato que parece constar de estas palabras es que aún no existía ningún *Catecismo* ni *Gramática* en lengua de los naturales. La explicación de ello puede estar en que la lengua había sido considerada incapaz de expresar no pocas de las verdades que era necesario enseñar a los indios.

El obispo consideró plenamente aceptable el ruego del guardián franciscano de Caracas por lo que, en auto de 21 de junio, concedió plazo de ocho meses a los franciscanos *"para que deprendan la dicha lengua... Y se les percibe que, pasado el dicho término, parezcan ante su señoría Reverendísima a ser examinados..."*

En Caracas terminó este expediente con la notificación que se hizo del auto anterior al Padre Francisco Seta el mismo día 21 de junio. No aparece ninguna actuación posterior.

Por eso, débese presumir que los doctrineros franciscanos del distrito de Caracas fueron hallados capaces e idóneos para continuar en el cuidado de las doctrinas a su cargo.

12. ACTUACIONES EN EL TOCUYO

Cosa distinta a lo sucedido en Caracas fue lo que se desarrolló en El Tocuyo a cuyo vicario que lo era Tomás Suárez Deboin, remitió el obispo Gonzalo de Angulo el auto proveido el 15 de junio con aviso de la prórroga de ocho meses concedida a los doctrineros franciscanos y dominicos. El vicario hizo las correspondientes notificaciones al Padre Juan de Espinosa, guardián del convento franciscano, el día 5 de setiembre y al superior de los dominicos, el 16 del mismo mes.

El Padre Juan de Espinosa respondió: *Digo que esto no se ha de entender con la doctrina que actualmente está sirviendo el Padre Fray Francisco de Villafaña respecto de que... en la dicha doctrina hay seis géneros de lenguas entre los dichos naturales que no se entienden los unos a los otros; que son de nación caquetíos, cameagos, gayones, buires, bichires, ajaguas y coyones, cada una de por sí distintas y apartadas.* Pidió, en consecuencia *término competente para que el dicho Padre Fray Francisco de Villafaña aprenda una de las dichas lenguas, la más general y más clara, en que se pueda escribir y hacer Vocabulario.*

En auto del 9 de setiembre concedió el vicario nueva prórroga de otros ocho meses *para que aprenda el que deba servir el dicho curato todo lo necesario en las dichas lenguas, para la buena y recta administración de la enseñanza y doctrina de los naturales inclusos en la dicha doctrina.* Esta resolución fue comunicada al Padre Espinosa el día siguiente. En 12 de setiembre insistió él diciendo que *en la doctrina que servíamos había seis nasiones de lenguas diferentes que no se entendían las unas a las otras y que éstas no se pueden escribir, ni hazer "Vocabulario" para aprenderlas, sino solamente una que es la de los caquetíos y que, dando tiempo compe-*

tente, aprendería el Padre Fray Francisco de Villafaña la común y más general que se ha de entender (es) la de los caquetíos, porque esos eran los que estaban y residían en el dicho valle de Quíbor en su tierra y natural..., porque las demás nasiones son advenedisas del valle de Acarigua y de los cuibas y río de Barquisimeto y de Matatere, provinsia de gayones, camagos y de las raises buries (?).

Digo que el dicho auto se ha de revocar, suplir y enmendar, porque es casi imposible, dentro de ocho meses tan solamente, aprender las dichas seis lenguas, más de tan solamente la caquetía que se puede escribir y eso no del todo...

Así como las cinco dellas no se pueden escribir, no se les puede declarar por ellas la doctrina cristiana, porque esto se hace y ha hecho por indios ladinos, lenguas intérpretes con quien se declara y enseña todo lo que se les puede enseñar y declarar para que vivan en polisía cristina como hoy viven. Demás de que, como es público y notorio y por tal lo alego, todos los indios que hoy están poblados en el dicho valle de Quíbor, de todas las nasiones que allí hay, son tan ladinos y tan bien entendidos, que cuanto les hablan en la lengua española, lo entienden y responden en ella. Y son muy ladinos, porque es el de naturales que más se comunica y trata con la gente española de todos cuantos hay en esta gobernación. Y si en alguno no hay nesesidad de que el misionero sepa la lengua, es en el dicho valle de Quíbor, porque, como está dicho, toda es gente muy ladina y que entiende cuanto le dicen en la lengua española y a ello responde. Como la isperiensia lo muestra, el sacerdote que allí fuere es casi imposible que pueda saber ni aprender las dichas lenguas. Y la misma rasón milita en los clérigos, pues todos tienen imposibilidad. Y, como está dicho, siendo los dichos naturales, como son, tan ladinos, no hay necesidad de que ninguno de los dichos curas que allí estuvieren sepan ninguna de las dichas lenguas [174].

A este nuevo alegato del guardián franciscano respondió el vicario el mismo día 12 lo que ya tenía respondido anteriormente y así fue comunicado al Padre Espinosa, el cual pidió que le fuera otorgada la apelación para ante el arzobispo de Santo Domingo y copias de todo la actuado para proseguir la causa y justicia que había pedido. Todo lo concedió el vicario el mismo día 12 de setiembre, y en consecuencia, se le dieron al superior franciscano copias de los autos y el derecho de apelación. Pero no se le dio copia de las reales Cédulas que habían dado origen a todo esto. El 7 de agosto de 1623 pidió el Padre Espinosa estas copias. En nuevo auto del día 9 declaró el vicario que no tenía las tales Cédulas y que se debería ocurrir al señor obispo. En el mismo auto mandó notificar a los superiores franciscano y dominico que, dentro de tres días de la notificación, presentaran religiosos sabios y peritos en la lengua de los naturales. Nueva intimación de esta misma orden se hizo en 25 del mismo mes, ordenando en esta ocasión al guardián que hiciese venir al religioso doctrinero en Quíbor y dejase libre la doc-

trina *lo cual haga y cumpla dentro de dos días, los cuales pasados, se pondrá persona hábil y suficiente y aprobada para la dicha doctrina mientras su señoría Reverendísima la provee en propiedad.* El auto fue comunicado al Padre Espinosa el mismo día 25. En este momento se declaró el Padre Espinosa inhábil para cumplir lo que el vicario le ordenaba *por no ser, como no soy, la parte con quien se ha de litigar esta causa.* La razón que adujo fue que el único interlocutor válido sería el capítulo provincial cuya era la facultad de nombrar doctrineros o el Provincial que estaba facultado de hacerlo por el dicho capítulo y en virtud de las bulas pontificias y cédulas reales. Sin dar oidos a estas razones, por tercera vez mandó el vicario en 28 de agosto intimar sus decretos, considerándole con autoridad suficiente en su calidad de guardián al cual estaba dirigido el auto del obispo. El plazo para que el doctrinero de Quíbor se presentara era de 24 horas (¡¡). Como respuesta elaboró el Padre Espinosa nueva petición, protestando el auxilio de la real fuerza y alegando que la apelación interpuesta tenía efecto suspensivo, *demás de que la misma razón milita, en este caso, en la persona que se nombrare doctrinero en que no sabe las lenguas y ninguno puede ir más idóneo que el Padre Fray Francisco de Villafaña, porque ha más de dos años y medio que está entre ellos y los confiesa y los ha catequisado y por la ispiriencia que tiene, le entienden, demás de que todos los naturales del dicho valle son muy ladinos y entendidos, más que otros ningunos de toda esta gobernación, como es público y notorio y por tal lo alego. Y siendo esto como es así y que la misma dificultad se sigue y tiene cualquiera cura que fuere en saber las dichas lenguas, es notoriamente agraviado el dicho mi convento, porque no tiene otra limosna de que sustentarse ni otra doctrina.*

A pesar de la insistencia en afirmar que no tenía jurisdicción sobre este punto, sino que pertenecía al Provincial franciscano tenerla, el día 29 de agosto proveyó el vicario que esta nueva apelación del Padre Espinosa se añadiese a los autos y que su decisión se llevase a efecto. Fuéle notificado esto al Padre Espinosa el 6 de setiembre al mismo tiempo que el vicario procedió a remover de la doctrina de Quíbor al Padre Francisco de Villafaña. Nueva protesta del Padre Espinosa fue presentada a causa del despojo de que habían sido víctimas los franciscanos. Al mismo tiempo pidió se le diese *testimonio de todos los autos y diligencias sobre esta causa fechos y fulminados sin faltar ni menguar en él cosa alguna para me presentar con ellas y seguir la dicha apelación y pedir lo que más convenga al dicho convento. Otrosí, pido y suplico a vuestra merced mande se me dé testimonio del examen que se hizo al lisensiado Luis de Pineda, clérigo presbítero, que vuestra merced envió por cura al dicho valle de cómo sabe seis lenguas de los naturales que están poblados en el dicho valle de Quíbor, para lo presentar, con los demás autos...*

Contestó el vicario al siguiente día, 7 de setiembre, informando, que remitía todo al obispo y que, en lo relativo al cura puesto en la doctrina, lo había hecho sólo en forma interina hasta que el obispo, a quien correspondía, lo hiciera en propiedad de acuerdo con el santo Concilio de Trento y Cédulas reales. Insistió el guardián franciscano y pidió se le recibiera *información de cómo los siete curas doctrineros que hay en los siete pueblos de naturales en el término desta ciudad no saben la lengua para poder enseñar la doctrina cristiana a los dichos naturales ni poderles catequisar, que es la lengua general de los indios llamados coyones deste distrito, porque de otras nasiones son muy pocos los que hay y esos solos están poblados en el valle de Quíbor donde, asimismo, hay los dichos coyones.*

El 5 de octubre proveyó el vicario, diciendo enviarlo al obispo. Este procedió a mandar fijar edictos en la puerta parroquial de El Tocuyo anunciando concurso para cubrir esta doctrina de Quíbor *y porque es fuerza que el que se hubiera de oponer ha de saber la lengua de los dichos indios y el "Catecismo" nuevamente hecho por vuestra señoría Ilustrísima por donde han de ser industriados, a vuestra Señoría Ilustrísima pido y suplico humildemente mande suspender el efecto del dicho edicto y que no se provea el dicho curato y doctrina y se me conseda término para que el religioso que se hubiere de poner para servir dicho curato aprenda la dicha lengua y Catesismo.*

Debió ser presentada esta petición en 5 de abril de 1625 en la misma ciudad de El Tocuyo. Allí mismo proveyó el obispo, posiblemente, estando de visita el mismo día 5 de abril en estas palabras: *Dijo que, no obstante que dicho Padre guardián, como consta de los autos, había dejado desierta la causa y había más de año y medio que la tenía un clérigo que puso en ella dicho vicario, sin embargo, visto lo nuevamente pedido por parte del Padre guardián Fray Juan de Espinosa, suspendía y suspendió los edictos que están puestos, y daba y dio seis meses de término, por último y perentorio, a los religiosos de San Francisco desta ciudad para que aprendan los doctrineros que hubieren de serlo en ella la lengua de los dichos indios conforme al Catecismo y Doctrina que su Señoría Reverendísima ha mandado hacer.* El día 9 de octubre fue comunicada esta decisión al Padre Espinosa por el notario Hernando Ruiz de Ahumada. Al día siguiente presentó el Padre Espinosa para el curato y doctrina de Quíbor ante el obispo al Padre Francisco de Villafaña que fue aceptado *mediante constarle ser religioso idóneo y en quien concurren las partes necesarias para servir el dicho curato* [174].

Así dio fin aquel enojoso asunto, gracias a la mutua comprensión de las partes.

Del expediente pueden sacarse varias conclusiones. Una es que los franciscanos no sabían la lengua de aquellos indios. Otra es que tampoco había ningún clérigo que la supiera y este fue uno de los argumentos esgrimidos por el superior franciscano para

desbaratar la decisión del vicario que había puesto en la doctrina atendida por los franciscanos en el Valle de Quíbor un clérigo que no sabía la lengua o las varias lenguas habladas por aquellos indios.

Una realidad que no se puede ocultar es la gran obra que allí habían realizado los franciscanos con el logro de que los indios fueran ladinos y entendidos en el idioma español. Esto les eximía, realmente, de la necesidad de conocer la lengua indígena, por más que hoy debamos lamentar que esta promoción de aquellos indios nos haya privado de los posibles Catecismos y Artes que los doctrineros debieran haber escrito en estas lenguas. También consta por las palabras del Padre Juan de Espinosa escritas en abril de 1625 de la existencia de un Catecismo *nuevamente hecho por vuestra señoría Ilustrísima*. En la misma fecha aludió el obispo *al Catecismo y Doctrina que su señoría Reverendísima ha mandado hacer*. ¿Llegó a ser realidad este Catecismo que el obispo había mandado hacer? Todos los datos obligan a pensar que sí llegó a ser una realidad. por más que no haya quedado la más pequeña muestra de lo que pudieron ser el *Catecismo*, la *Doctrina Cristiana* y el *Confesionario* que entonces mandó hacer este prelado en lengua gayona, estando en Carora [175].

El prelado debió pensar las razones expuestas por los franciscanos y que no era justo privarles de una doctrina para dársela a un

175. Por contener datos sobre el Catecismo aludido en el texto, transcribo el auto proveído por el mismo Fray Gonzalo de Angulo en El Tocuyo el 1º de enero de 1625. *"Habiendo visto en la vistita general que vamos haciendo que en esta ciudad del Tocuyo y su jurisdicción son muchas y diferentes las lenguas de los indios, que es causa que los curas doctrineros no las sepan... y que la más universal y común que se habla y casi todos entienden es la coyona y que más curatos y doctrinas tiene, como son los valles de Humocaro, Guárico, Sanare, Cubiro y la de San Francisco de la otra banda y que, aunque en la doctrina de Quíbor hay indios gayones. ajaguas y camogos, todos estos entienden la lengua gayona de la cual en la ciudad de Carora hicimos catecismo, Doctrina y Confesionario que puede servir para el cura doctrinero que fuere de la dicha doctrina de Quíbor y catequizar todos los indios della, a quien, debajo de las penas en estos mandamientos contenidas, mandamos cumpla y guarde lo que, en esta razón, dejamos mandado a los doctrineros de la dicha ciudad de Carora dentro del término en el dicho mandamiento contenido. Y aunque... hemos mandado .. que los dichos curas la aprendiesen y dádoles tiempo competente para ello. no lo han hecho, deseando que ellos cumplan con su obligación y remediar tan graves daños como, de lo dicho, se siguen y tememos se seguirán en lo provenir, si no se toma algún remedio muy eficaz para escusarlos, con que los indios salgan de la ignorancia en que viven y consigan el fruto de la salvación de sus almas, mandamos traducir en la lengua de los dichos indios un Catecismo, Doctrina Cristiana y Modo de confesarlos a personas de toda suficiencia, virtud y fidelidad y muy peritas y entendidas en ella, lo cual hicieron con mucho cuidado y trabajo. Y después lo hemos mandado rever por personas de las mismas calidades, que en nuestra presencia confirieron los más propios términos, vocablos y modos de hablar de la dicha lengua en que se pudiese traducir y dar a entender lo que en la nuestra española contiene el dicho Catecismo, Doctrina y Confesionario, que es lo que se les ha de enseñar, dejando en ella algunos vocablos que no se pueden traducir en la lengua de los indios con la propiedad de la nuestra y verdadera significación que tienen.*

clérigo que conocía la lengua de aquellos indios menos que los franciscanos. Supuesto que los indios entendían el español y que los doctrineros seguirían adoctrinándolos en esta lengua, quienes tenían más y mejores derechos a ello eran los franciscanos que durante años se habían esforzado en enseñársela.

Hay que decir que el obispo fue transigente y motivos para ello los tenía muy poderosos en consideración a la gran ayuda que, en todo momento, había encontrado en los franciscanos doctrineros. Cuando en 1621 hizo una extensa información sobre el estado de la reducción de los naturales a poblaciones, fueron los franciscanos sus incondicionales colaboradores, destacando entre ellos Fray Juan del Aguila, ex-Provincial y Fray Francisco de Seta, Provincial en los precisos momentos en que esta cuestión sobre las lenguas se debatió.

Muy favorables resultan los detalles en relación con el resto de doctrinas regentadas por los franciscanos, sobre las cuales no existió problema en esta ni en futuras ocasiones, hasta los días del obispo Fray Mauro de Tovar.

Conócense varias patentes del 23 de agosto de 1631 con nombramientos de franciscanos para las doctrinas de Maiquetía, de Cuyagua y de Quíbor, firmadas todas ellas por el Ilustrísimo Fray Gonzalo de Angulo. De 21 de septiembre de 1634 hay otras varias en que el deán Bartolomé de Escoto nombró al Padre Juan del Aguila para la doctrina de Petare-Baruta, al Padre Juan de Palacios para la de la Costa (Choroní), al Padre Francisco de Villafaña para la de San Mateo y al Padre Buenaventura López Genérez, para la del Valle [176].

Y porque con el divino favor entendemos será de mucho provecho para que se consiga el fin que deseamos y los doctrineros aprendan por la dicha traducción lo que será menester saber para enseñar uniformemente a los indios y ellos más suave y fácilmente lo aprendan, mandamos en virtud de santa obediencia y so pena de excomunión mayor latae sententiae... *y privación de los dichos curatos a todos los doctrineros de indios que, al presente, son y adelante fueren..., que, dentro de un mes después de la publicación deste nuestro mandamiento..., saquen un tanto o treslado del dicho Catecismo, Doctrina Cristiana y Confesionario original que está firmado de nuestro nombre y de los que le tradujeron y revieron... Y el treslado que se sacare lo firme por nuestra ausencia nuestro vicario que es o fuere y el Padre Juan Sánchez... con declaración que hacemos que, no lo estando de los susodichos..., incurran en las penas deste mandamiento, aunque tengan treslado de treslado. El cual aprendan dentro de seis meses que les damos por último y perentorio término. Y si, pasando, no lo supieren o sino se hubieren presentado ante nuestro vicario para que les examine por él, desde agora para entonces los privamos del curato que tuviere el que no lo hiciere...".*

A pesar de todo el interés puesto por el prelado y de las penas que el documento continúa anunciando contra quienes no acataren cumplidamente todo lo en él contenido, no se conocen los efectos del mismo. No era infrecuente que todo el cúmulo de penas anunciadas no tuviera efecto alguno.

176. AGI., *Santo Domingo, 210.* Gómez Canedo, [69], II, 336. A título de curiosidad expondré el procedimiento que se observaba en la provisión de una doctrina franciscana. El superior franciscano hacía presentación de una terna de candidatos ante el gobernador con una fórmula, más o menos, igual a la siguiente: *"Fray Francisco de la Torre..., en conformi-*

Previa la presentación hecha de una terna de doctrineros para cada una de las doctrinas por el Padre Francisco de la Torre, guardián del convento de Caracas, en 11 de noviembre de 1645 el gobernador y capitán general Marcos Gelder Calatayud *dixo que para la doctrina del valle de Cuyagua y sus anejos, en virtud de el real patronazgo, en nombre de su magestad, eligía y eligió a el Padre Fray Andrés de Guevara y para la doctrina de El Coxo y sus anejos, a el Padre Fray Alonso Prieto; para la de Petare, al Padre Fray Féliz de Herrera; para la doctrina de El Valle de la Pascua y sus anejos, a el Padre predicador Fray Pedro Lizcano; para la*

---

dad de el real patronazgo, hago presentación ante Vd. para las doctrinas que sirve esta Provincia, que son El Cojo, Petare, Valle de la Pascua, San Mateo, Cuyagua y sus anejos, Quíbor, a los religiosos siguientes..." (Sigue la presentación de tres religiosos para cada una de las doctrinas).

Para que, habiéndolos usted por presentados, elija en nombre de su magestad los que fuere servido. Y. hecha la elección, se me entregue para parecer ante el Reverendísimo señor Maestro don Fray Mauro de Tovar, obispo de esta provincia, de el Consejo de su magestad, que dé a los electos la colación y canónica institución para que puedan servir las doctrinas, que todo es derecho y justicia que pido..." (Gómez Canedo, [69], II, 344).

En consecuencia de esta petición daba el gobernador el correspondiente auto. Sirva de modelo el siguiente: *"En la ciudad de Santiago de León de Caracas a 11 días del mes de noviembre de 1645, el señor capitán y sargento mayor don Marcos Gelder Calatayud..., habiendo visto la presentación hecha por el Padre Fray Francisco de la Torre... para las doctrinas de los valles de El Cojo, Petare, La Pascua, San Mateo, Cuyagua y Quíbor, dijo que para la doctrina de El Valle de Cuyagua y sus anejos, en virtud del real Patronazgo en nombre de su magestad, eligía y eligió al Padre Fray Andrés de Guevara y para la doctrina de El Cojo y sus anejos... Y mandaba y mandó se le vuelva al dicho Padre Fray Francisco de la Torre la dicha presentación con este auto de elección original para que ocurra ante el Reverendísimo señor Maestro don Fray Mauro de Tovar, obispo de esta provincia, para que dé a los electos la colación y canónica institución. Y por este auto así lo proveyó y firmó...*" (*l. c.*, II, 345).

El siguiente paso y el final era la aprobación del obispo, cuya fórmula, más o menos, fue siempre la siguiente: *"Nos don Fray Gonzalo de Angulo... Por cuanto, en cumplimiento de una Cédula real de su magestad, el señor gobernador Francisco Núñez Melián, gobernador y capitán general desta provincia, nos hizo presentación del Padre Fray Francisco Amado, definidor que ha sido, para la doctrina de indios del pueblo de Maiquetía y sus anejos, para que le mandásemos despachar la colación y canónica institución, atento a lo cual y que vos el dicho Padre Fray Francisco Amado sois persona benemérita, hábil y suficiente en quien concurren las partes y requisitos necesarios para obtener el dicho curato y doctrina, os mandamos despachar título en forma, conformándonos con el derecho del real patronasgo para que podáis usar y exercer el tal oficio en el dicho curato de Maiquetía, administrando los santos sacramentos a vuestros feligreses según y de la manera que vuestros antecesores lo han hecho..., sobre lo cual os encargamos la conciencia. Y mandamos que de ellos tuvieren cargo, os hayan y tengan por tal cura doctrinero y os den todo favor y ayuda para ejercer el dicho oficio y os acudan y hagan acudir con el estipendio, salario, comida, servicio y todo aquello que cada uno tiene obligación... En testimonio de lo cual mandamos dar el presente, firmado de nuestro nombre, sellado con nuestro sello y refrendado del infraescrito secretario en la ciudad de Santiago de León en 23 de agosto de 1631 años...*" (l. c., 334).

doctrina de San Mateo de el valle de Aragua, a el Padre Fray Diego Trexo; para la doctrina de el valle de Quíbor, al Padre predicador Fray Blas Aznar.

Y manda y mandó se le vuelva al dicho Padre Fray Francisco de la Torre la dicha presentación con este auto de elección original para que ocurra ante el Reverendísimo señor Maestro don Fray Mauro de Tovar, obispo de esta provincia, para que dé a los electos la colación y canónica institución [177].

Será útil tener muy presente este acto de presentación de doctrineros y su aprobación para entender mejor lo que seguidamente diré de la tormenta que, años más tarde, levantó el obispo Fray Mauro de Tovar contra los doctrineros franciscanos.

13. CONDUCTA DEL OBISPO FRAY MAURO TOVAR CON LOS DOCTRINEROS FRANCISCANOS

Correcta había sido la conducta del obispo Fray Mauro de Tovar con los franciscanos en los que, por otra parte, halló en todo momento unos colaboradores los más desinteresados, hasta el punto que alguno de ellos fue su propio capellán. Un buen día, sin saber por qué ni por qué no, estalló la cólera del inefable prelado contra los religiosos doctrineros a los que motejó, de pronto, de violadores de las bulas pontificias, de las Cédulas reales y contrarios al regio patronato, porque en las doctrinas eran puestos *los religiosos que a sus superiores regulares les parecen, sin hacer caso alguno de los señores obispos para sus exámenes y aprobaciones, ni de los señores gobernadores para sus presentaciones, en que su Señoría, de 10 años a esta parte, ha instado porfiadísimamente, así con los Padres Comisarios que vienen por Visitadores, como con los Padres Provinciales que son y han sido y con los guardianes de los distritos donde están dichas doctrinas, particularmente con los que han gobernado el convento desta ciudad a que, de siete doctrinas que administran en esta provincia, pertenecen las cinco, sin haber podido acabar con sus Paternidades que obren en conformidad que tantas veces les tiene pedido, rogado y suplicado.. a que solas dos veces en 10 años han condescendido, fiados en la devoción que su Señoría tan conocidamente les tiene y en irle ofreciendo que harán lo que deben, sin llegar jamás a la ejecución de cosa tan precisa para poder ejercer el oficio de curas y administrar los santos sacramentos a los indios con la autoridad, aprobación y jurisdicción que es menester legítimamente, la cual no les pueda dar otro que su Señoría en su obispado* [178].

177. AGI., *Santo Domingo, 210.* Documentos en AGNC. y en Academia Nacional de la Historia (Caracas). Gómez Canedo, [69], II, 344.
178. AGI., *Santo Domingo, 218.* Copias en AGNC. y en Academia Nacional de la Historia. Gómez Canedo, [69], II, 295.

Estas fueron las palabras del prelado en su auto del 3 de junio de 1650 en el que exigió a los doctrineros franciscanos mostrar los recaudos que tenían para actuar como doctrineros y entregar, bajo pena de excomunión mayor *latae sententiae* las doctrinas y todo lo en ellas existente a los clérigos que, para ello, tenía nombrados, con prohibición bajo las mismas penas de ejercer de doctrineros.

En distintas fechas del mes de junio fueron llegando a las doctrinas franciscanas diversos clérigos comisionados por el obispo para poner en ejecución sus órdenes. En la doctrina de El Valle (Caracas) se presentó el mismo obispo en persona con algunos clérigos y criados para protagonizar allí ridículas escenas de malos tratos al doctrinero por parte del mismo prelado y de algunos criados suyos. Las doctrinas de Petare, El Valle, San Mateo, El Cojo, Choroní y Quíbor fueron escenario de aquellas ridículas y extravagantes acciones donde no faltaron los golpes, los palos ni las excomuniones con todo lujo de campanas a vuelo y *tablillas* colgadas a las puertas de las iglesias con un letrero en que se declaraba a los doctrineros por públicos excomulgados.

Tampoco escasearon los autos de citación, notificación y demás acostumbrados en tales casos, con todos los cuales se formó el correspondiente expediente que el obispo remitió al rey con carta adjunta del 10 de agosto de 1650.

14. LOS FRANCISCANOS SE DEFIENDEN Y GANAN

No tuvieron más remedio los franciscanos que aceptar con las correspondientes protestas aquel violento despojo de que fueron objeto. La fuerza del obispo y de sus criados y paniaguados era mayor que la que ellos tenían, que no tenían ninguna. Ni se trataba de poner en acción tal modo de proceder. Hicieron recurso al gobernador y capitán general el cual *les respondió que ocurriesen a tribunal superior, porque el dicho gobernador no tenía fuerzas ni poder para deshacer la dicha violencia ni menos para hacerle cumplir la dicha real Cédula, porque, aunque le habían intimado (al obispo) otras, se quedaba con ellas y no daba respuesta y que sería ocasión de introducir en la república escándalos*[179].

Hicieron recurso los religiosos a la autoridad del rey con anexión de los autos y documentos a su favor. Entre ellos hicieron constar los documentos que legitimaban el ejercicio de doctrineros por los religiosos que estaban atendiendo las doctrinas. De estos documentos consta con toda evidencia la falta de toda razón en el obispo.

La respuesta de la corte llegó en dos cédulas del 14 de mayo de 1651, la una en respuesta a los informes del obispo y la otra en respuesta a los informes de la Provincia de Santa Cruz, pero en ambas ordenando al obispo que devolviera a los franciscanos sus

179. [69], II, 342.

doctrinas. Contestando a sus informes, le ordenaba el rey *que a la Religión de San Francisco se le vuelvan las doctrinas de que han sido despojados en vuestra diócesis y que sus religiosos sean conservados en ellas guardando en todo lo dispuesto en mi real patronazgo, sin permitir que reciban molestias.*

En la otra Cédula decía el rey: *Me ha parecido advertiros de la queja que estos religiosos han dado de vos y de los malos tratamientos que dicen les habéis hecho... Os ruego y encargo os abstengáis de dar motivo para que lleguen a mis oidos estas quejas ni otras desta calidad, sino que procuréis se conserven los dichos religiosos de San Francisco en las doctrinas que tenían, con la paz y quietud conveniente* [180].

Llegada la real Cédula a manos de los franciscanos, dio poder el Padre José Cuiner en patente de 23 de agosto de 1651, al Padre Francisco Lugo para que la intimara al obispo, al que en efecto le fue intimada en el valle de Petare en 5 de agosto por el escribano real Juan Rengel de Mendoza.

Sin embargo, en ningún momento pensó el obispo cumplir las reales Cédulas que le ordenaban la devolución de las doctrinas a los franciscanos, por lo que nuevamente volvieron ellos con ruegos a la corte para que se ordenara nuevamente y se diera orden al gobernador para que *los meta y ponga en la posesión que de ellas tenían al tiempo cuando se las despojó el dicho obispo, pues, de otra manera, nunca tendrá efecto, por las experiencias que hay de no cumplir ni ejecutar el obispo ningunas Cédulas ni Provisiones reales* [181].

Vista por el fiscal del Consejo esta nueva petición en 27 de setiembre de 1652 estuvo en todo de acuerdo con los franciscanos. El Consejo remató este asunto el 3 de octubre siguiente con estas protocolarias palabras: *Hágase como lo pide el fiscal.*

Este fue el principio del fin nada honroso que tuvo Fray Mauro Tovar en su diócesis de Caracas. Con su proceder arbitrario y hasta inicuo rebasó el vaso que ya estaba lleno en la corte con sus procederes y el prelado se vio en la necesidad de irse a otra parte por orden superior.

15. EXPANSION DE LA PROVINCIA DE SANTA CRUZ POR EL ORIENTE DE VENEZUELA

Desde los primeros años del siglo XVII conoció la iglesia un gran despertar misional. La concientización de las necesidades del Nuevo Mundo, habían, sin duda, ido calando en las diferentes esferas de la Iglesia. En 1622 nació en Roma la Congregación de Propaganda Fide al mismo tiempo que, por todas partes, se asistía al gran despertar misionero. España y sus Ordenes Religiosas que habían

180. [69], II, 347, 348.
181. [69], II, 355.

estado un tanto apáticas durante muchos años ante el espectáculo de unas zonas misionales abiertas y llenas de promesas esperanzadoras, conocieron asimismo días de conmoción religiosa. Las expediciones misioneras se multiplicaron y los libros de contabilidad y control de la Casa de la Contratación de Indias en Sevilla son un auténtico testimonio de aquel rompimiento de entusiasmo religioso.

Este movimiento se sintió, si cabe, con mayor intensidad dentro de la Orden Franciscana y dentro de cada una de sus Provincias. No podían por menos de llegar derivaciones de aquel ambiente a la Provincia de Santa Cruz de la Española y Caracas. Aun cuando con muy escasas posibilidades de personal disponible, inicióse dentro de ella un gran movimiento de expansión con un marcado sentido hacia las tierras orientales que juzgaban los franciscanos inclusas dentro de su jurisdicción. A esta orientación de las actividades expansivas pudo influir la realidad política de aquellos momentos en que la gobernación de Venezuela tenía tensas todas las fuerzas hacia aquellas mismas zonas orientales a las que también consideraba predios de su jurisdicción. Desde los años muy atrás del pasado siglo habíanse ido sucediendo expedición tras expedición para la conquista de los indios cumanogotos. En las primeras décadas del siglo XVII esta idea había ido cobrando mayores perspectivas.

En el año 1617 y siguientes fueron incorporados a la Provincia de Santa Cruz los conventos de Santo Tomé de Guayana y de la isla Trinidad, acontecimiento que, sin duda, acrecentó en los religiosos de la Provincia las perspectivas de actuación en el oriente. Y debió ser entonces cuando fueron surgiendo las diversas pretensiones de fundar conventos en Valencia, San Sebastián de los Reyes, Cumaná y Cumanagoto o Nueva Barcelona. En este último lugar se acordó en el capítulo provincial celebrado en el convento de Nuestra Señora de la Salceda de Coro fundar convento en vista del apoyo que prestaba para ello el gobernador de Cumaná Diego de Arroyo. Así dicen las formales palabras del acta de aquella asamblea: *Decretóse asimismo que se haga un convento de la Orden en la ciudad de Cumanagoto a la cual fundación acude don Diego de Arroyo, gobernador de Cumaná. Y teniendo (licencia) del dicho gobernador, no será necesario traerla del rey pues no ay contradicción de su parte* [182].

También se acordó entonces la fundación de los conventos en las ciudades de Mérida al occidente y de San Sebastián de los Reyes en el centro, apuntando hacia la conquista de los cumanagotos. Ninguna de estas fundaciones llegó a tener cumplido efecto sin que se conozcan las razones de aquella paralización.

A pesar de la cortedad de su número, no toleraban aquellos religiosos el quemor que les producía en el alma el eco de las palabras de la divina Escritura alusivas a las muchas gentes que pedían pan sin que hubiera quien pudiera dárselo. Los indios guamonteyes

182. AAC., [124]: *Libro primero de Provincia*, f. 9. Algo he dicho sobre este punto en mis notas a la obra del Padre José Torrubia, [4], 523.

que vivían en las cercanías de Valencia acudieron repetidas veces al gobernador Francisco Núñez Melián en demanda de religiosos que les enseñaran y doctrinaran en la fe. Movido de estos ruegos escribió al rey en 30 de marzo de 1630, apoyando la fundación de un convento franciscano en aquella ciudad. *Y para que estas conversiones se hagan con más comodidad, convendrá que en la dicha ciudad de la Valencia se funde convento de la dicha Orden, pues hasta agora no tiene otro alguno y la dicha ciudad lo a pedido y lo pide. Y ante mi an parecido los dichos indios guamonteyes y de la Valencia a pedir baptismo* [183].

En 1631 se dirigieron los superiores de la Provincia franciscana de Santa Cruz al gobernador Núñez Melián rogándole enviara *predicadores apostólicos a más de mil indios que están mansos y humildes ocho leguas de la Valencia, que piden el baptismo y fundar en contorno de su situación (de Valencia) sus pueblos* [184].

No se conocen bien las secuencias de los hechos, pero lo cierto es que en la reunión definitorial tenida por los religiosos el 1 de octubre de 1634 se acordó la fundación de un convento en la Nueva Valencia del Rey en vista de que los vecinos *con grandes ruegos pedían que se fundase convento en la dicha ciudad* [185]. En los años posteriores pudo lograrse la fundación del convento en Valencia [186]. Sin embargo, no fue mucho lo que pudo hacerse en la conversión de los guamonteyes por la misma escasez de religiosos a que llevo hecha alusión reiteradamente.

En la zona de oriente continuaba existiendo casi en solitario el convento de la isla Margarita del cual muy poco podría aprovecharse la inmensa zona de tierra existente sin la presencia de operarios evangélicos. Esto mismo podría afirmarse de los conventos de Santo Tomé de Guayana y del existente en la isla Trinidad. Mientras tanto continuaba el ideal misionero y el ansia incontenible de conquistas espirituales reventábale a la Provincia de Santa Cruz por los cuatro costados y lo insólito era que continuaba siendo, posiblemente, la única o de las pocas Provincias Franciscanas de las Indias privadas de toda actividad misional y reducidos sus religiosos a vivir dentro de los conventos que había en los pueblos de españoles, asistiendo, al mismo tiempo, a los naturales plenamente integrados a la vida política y cristiana.

Aun cuando la política de la corona no era favorable a la fundación de nuevos conventos en Indias —tal vez estuvo aquí el motivo de la paralización de los anteriores acuerdos de la Provincia de Santa Cruz— en ningún momento abandonaron los religiosos franciscanos la idea de realizar aquella serie de fundaciones que tenían acordadas.

---

183. AGI., *Santo Domingo, 27B;* GOMEZ PARENTE, [4], 476.
184. GOMEZ PARENTE, [4].
185. GOMEZ PARENTE, [4], 476
186. GOMEZ PARENTE, [4], 476-481 donde estudié la fundación del convento de Valencia con algún detalle.

En el capítulo celebrado en la ciudad de Trujillo el año 1638 fue acordada la fundación de un convento en Cumaná. Este acuerdo fue aprobado por el rey mediante Cédula de 25 de marzo de 1641. Inmediatamente dieron los franciscanos los primeros pasos fundacionales. En 1643 ya aparece en Cumaná realizando gestiones a este fin el Padre Antonio de San Miguel. Y aún cuando es muy probable que llevara en su mente las fundaciones en Cumaná y también en Barcelona, la verdad fue que, por el momento, no se llevó a efecto más que la de Cumaná, quedándose la de Barcelona en las meras tramitaciones iniciales.

Con fecha de 27 de diciembre de 1643 presentó este mismo religioso una petición ante el gobernador y capitán General de la Nueva Barcelona, Juan de Urpín, en la que decía: *Estoy propuesto en nombre de la dicha Provincia, dándome vuestra merced licencia, de fundar un convento en esta ciudad, de la dicha Orden, pues se pueden sustentar seis u ocho religiosos, por ser capaz la tierra y muy abastecida* [187].

Convocadas por auto del gobernador de 27 de noviembre, se reunieron todas las autoridades civiles y religiosas el día 30 del mismo mes, las cuales acordaron y *proveyeron se dé una cuadra al Padre Fray Antonio de San Miguel para hacer una casa y se dé aviso al rey nuestro Señor y a la real Audiencia cómo es conveniente que aquí se funde un convento de nuestro Padre San Francisco, que todos ayudarán con sus limosnas* [188].

A pesar de este y otros acuerdos, no se procedió a más realizaciones, sin que se conozcan los motivos de esta paralización tan poco explicable cuanto que eran grandes los entusiasmos iniciales.

En abril de 1647 se presentó en Barcelona el Padre Antonio de Chinchilla, guardián que era del convento de la Asunción en la isla Margarita, para realizar nuevas gestiones fundacionales. Conocedor de la petición hecha en 1643 por el Padre Antonio de San Miguel, quiso renovarla ahora ante el gobernador Francisco Berrocal de Ocampo en vista de que en la vez anterior no había sido señalado al Padre Antonio de San Miguel lugar para la fundación. Destacó el Padre Chinchilla que hacía su petición en nombre de la Provincia de Santa Cruz, añadiendo que *en nombre de dicha Provincia ofrezco con este informe, que desde luego que se vea en el capítulo próximo venidero, el Definitorio provea de religiosos para que funden dicho convento y de ministros evangélicos para el dicho efecto* [189].

Fue proveída esta petición por el gobernador Francisco Berrocal en 6 de abril de 1647, al mismo tiempo que ordenó al ayuntamiento que se reuniera, como en efecto lo hizo, el día 10 siguiente para tratar y acordar la conveniencia de dicha fundación en la ciudad *por la falta que hay de religiosos en ella y que se le pida al*

187. GOMEZ CANEDO, [69], I, 24.
188. [69], I, 25.
189. [69], I, 23.

capítulo provincial cuatro religiosos para que administren, desde luego, los santos sacramentos [190] También acordaron las autoridades que *en el interin que haya aprobación del dicho capítulo provincial, quede en esta ciudad el Padre Fray Antonio de Valdés* [191].

Aquel mismo día 10 dieron las autoridades de Barcelona posesión de dos solares al Padre Antonio de Chinchilla, donado el uno por Juan Sedeño de Albornoz y el otro por el propio ayuntamiento.

En aquella ocasión se movieron decididamente todas las autoridades para informar a la corte. Entre los informes redactados está también uno firmado el 17 de abril de 1647 por Francisco Rodríguez Leite con destino al capítulo provincial franciscano que se reuniría en breve. Sin embargo, y a pesar de todas las esperanzas puestas en el capítulo, parece que éste no tomó en cuenta este punto, distraidos los religiosos en lo principal que era la restauración del convento de Caracas destruido casi totalmente por el terremoto del año 1641. Aquella catástrofe sumió a la Provincia de Santa Cruz en la más dolorosa postración al privarla de su principal centro vital y vocacional que, como corazón, vigorizaba las actividades de los restantes conventos. Diríase que una providencia adversa estaba mediatizando o del todo imposibilitando cualquier proyecto o deseo de expansión. Con la destrucción del convento de Caracas se quedó la Provincia de Santa Cruz materialmente paralizada al verse privada de noviciado y de centro de estudios. Esto ocasionó una mayor escasez de religiosos y una consiguiente situación de angustia que se fue incrementando año tras año en forma alarmante a lo largo del siglo XVIII en cuyos años finales (8 de abril de 1690) escribió el obispo Diego de Baños y Sotomayor al rey informándole de los críticos momentos por los que atravesaba la Provincia de Santa Cruz *por la cortedad grande con que se hallaba de sujetos, no teniendo ni los previstos para el gobierno de las casas ni poder mantener estudios en la Provincia* [192].

Grande muestra de la incansable voluntad de aquellos religiosos fue el que en tan críticos momentos pensaran en la extensión de su actividad a zonas tan alejadas como eran aquellas del oriente venezolano.

Volviendo al capítulo de 1647 consta que determinó el envío a España del Padre Juan de la Torre en calidad de procurador general de los negocios de la Provincia. Sin embargo, no aparece ninguna alusión a este punto del convento de Barcelona. Muy posiblemente se acordó dejar esto para mejor ocasión que se ofreció en 1652 con el paso del Padre Antonio de Chinchilla a España. El 17 de mayo de 1652 aparece este religioso en el Puerto de Santa María recibiendo de manos del Padre Juan de la Torre los poderes que éste tenía para el reclutamiento y conducción a Venezuela de una misión de religiosos franciscanos.

---

190. [69], I, 26.
191. [69], I, 26.
192. AGI., *Santo Domingo, 218;* -[69], II, 496.

Cuando el Padre Chinchilla llegó a España ya el asunto de la fundación en Barcelona estaba en movimiento en el Consejo de Indias. Un informe firmado el 27 de junio de 1647 y enviado por Francisco Rodríguez Leite al obispo de Puerto Rico, Fray Damián López de Haro, y remitido por éste a la corte con carta de 6 de diciembre del mismo año, puso en movimiento al Consejo. Informaba el prelado *que aquella provincia no necesita de guerra ofensiva ni de otra defensa que de armas espirituales y provisión de misioneros evangélicos que doctrinen los indios, de que hay gran falta y los están pidiendo para hacer nuevas poblaciones* [193].

Por las varias anotaciones puestas por los oficiales del Consejo aparece que este organismo vio los papeles sobre este punto el día 4 de julio de 1648 y que tuvo acuerdo para que se reunieran todos los documentos para pasarlos al fiscal a fin de que él los estudiara y viera lo que era conveniente hacer. Por supuesto, era éste el camino o procedimiento ordinario en el Consejo cuando tomaba en serio alguno de los puntos presentados a su consideración.

Más adelante volveré sobre este particular para exponer el desarrollo posterior de los hechos.

193. Hizo uso de estos documentos Pablo Ojer en sus notas abundantes a la obra del Padre Antonio Caulín: *Historia corográfica de la Nueva Andalucía*. Biblioteca de la Academia Nac. de la Historia. "Fuentes para la historia colonial de Venezuela". Vols. 81 y 82. La alusión, en el vol. 82, p. 13. (Citaré CAULIN si el texto es suyo y CAULIN-OJER, si corresponde a las notas). Gómez Canedo, [69], I, 62.

III. ACTUACION DE LOS FRANCISCANOS EN EL ORIENTE DE VENEZUELA

1. LOS HABITANTES DEL ORIENTE VENEZOLANO VISTOS POR LOS PRIMEROS ESPAÑOLES

Aun cuando sea cierto que Cristóbal Colón haya llegado a estas tierras orientales de Venezuela en fechas anteriores, lo históricamente seguro es que tuvo sus primeros contactos con las gentes que las habitaban durante su tercer viaje en 1498.

Por tratarse de las primeras impresiones escritas por pluma humana quiero dejarlas aquí consignadas tal como las anotó Bartolomé Casas, resumiendo el pensamiento del mismo Colón. *Después que supieron el buen tratamiento, todos querían venir a los navíos. Venían los que tenían canoas y fueron muchos...* Más adelante alude nuevamente al número: *Vinieron infinitos indios por mar y tierra. Tenían todos sus arcos y flechas con hierba muy a punto... Y, en llegando a un lugar al cual por su hermosura llamó Jardines, donde había infinitas casas y gentes, y vinieron a los navíos infinitas canoas. Y dice que todo es lleno de islas y muy hermosas y muy pobladas... Surgió a donde llamó los Jardines y luego vinieron infinitas canoas, grandes y pequeñas, llenas de gente... Después a la tarde, vinieron más de toda la comarca. Decían, según podían entender por señas, que había allí algunas islas... pero que eran caníbales. Vinieron otra vez infinitas canoas cargadas de gente* [194].

Casi he destacado en estas palabras únicamente lo que se refiere al número de las gentes que asomaban por todos lados al primer anuncio de la llegada de hombres desconocidos a la playa.

Apoyado en parecidos testimonios y con referencia a las playas de Cumaná, escribió el cronista Francisco López de Gómara: *Dejó Colón la isla (Cubagua) y se acercó a tierra, pues andaba mucha gente por la playa. Volvieron después muchos indios a las naves. Hubo tanto concurso de gente por ver los extranjeros, que no se podía valer* [195].

Desde aquellos momentos quedaron señalados para siempre aquellos lugares como centros de humanas apetencias por la abundante realidad de las perlas vistas por Colón y sus hombres. Fueron ellas las que atrajeron desde muy temprano la atención de los españoles, y la isla de Cubagua, a pesar de su aspecto pobre y xerófilo, no sólo carente de agua sino de toda humana comodidad, fue centro de atracción, durante bastantes años, para comerciantes y explotadores.

194. BARTOLOME CASAS: *Historia de las Indias.* "Biblioteca de Autores Españoles". Vols. 95 y 96. Madrid, 1957. La cita en vol. 95, lib. 1, cc. 133-134, pp. 357-360. En relación con el primer contacto de Colón con Tierra Firme en 1494 parece decisiva la tesis de Juan Manzano Manzano: *Colón descubrió América del sur en 1494.* Bibliot. de la Acad. Nac. de la Historia. "Fuentes para la historia colonial de Venezuela". Vol. 110. Caracas, 1972.

195. FRANCISCO LOPEZ DE GOMARA: *Historia general de las Indias.* BAE., vol. 22. Madrid, 1946. La cita, en página 209.

Por la proximidad a estos establecimientos españoles cobró renombre en el Viejo Mundo la inmediata costa de Cumaná, conocida entonces por *Costa de las Perlas.*

Los tratos entre españoles y los indios llegados de la costa eran frecuentes y aún diarios. El comercio o, como entonces se decía, los rescates, fueron, incluso, objeto de medidas legales reguladoras para evitar cualquier engaño en perjuicio de los naturales.

Aun cuando una literatura tendenciosa y enemiga de la obra colonizadora de España no haya querido ver en estos contactos comerciales y humanos más que unas realidades siempre nocivas para los indios, no es posible negar que la mayor promoción y desarrollo que siempre se descubrió en aquellos ribereños de la *Costa de las Perlas* fue, en su gran parte, debido a los contactos tempranos con los españoles. El trato y la comunicación, sin duda promocionan al individuo más atrasado. Y los rescates, aun cuando fueran a base de esclavos vendidos y comprados, no pudieron menos de producir efectos saludables entre aquellas gentes. No viene ahora al caso hablar de los barcos mandados por hombres sin conciencia —unas veces españoles y otras que no lo eran— que acudían atraídos únicamente por el botín de unos pobres indígenas que era canjeado por bagatelas.

De lo que sí quiero hablar es de la temprana presencia de los franciscanos en aquellos lugares, atraidos también por el rico botín que estaba constituido por las almas de aquellas gentes, merecedoras también de oir el mensaje evangélico.

Desde la isla Española saltaron los hijos de San Francisco a la isla de Cubagua donde levantaron un convento cuyos restos aún hoy pregonan su relativa magnificiencia. No tardaron en dar un nuevo salto para establecerse entre los años 1512-1514 en la misma costa de Cumaná, como ya dejo anotado. Tiempo después los siguieron algunos dominicos que fueron a establecerse bastantes leguas al occidente, en la zona llamada Santa Fe. Unos y otros dedicáronse con incansable afán a la propagación de la fe cristiana, pudiendo en algún momento ver, como al alcance de sus manos, una mies copiosa, madura y dispuesta.

Los franciscanos dedicaron durante años su trabajo a la enseñanza, preferentemente, de los niños en los dos colegios que allí fundaron y regentaron. Los españoles podían recorrer, en frase de Oviedo, aquellas tierras tranquilamente. Los únicos que no podían entrar legalmente eran los comerciantes. Y, sin embargo, algunos llegaron con sus naves a recalar en aquellas riberas. Y fuera por los excesos cometidos por ellos o fuera por la inconstancia de los naturales, lo cierto es que un mal día despertaron éstos dispuestos a acabar con los frailes y con todo lo que llevara sello español. Y lo lograron a perfección con la muerte de todos los dominicos y del franciscano Fray Dionisio de quien no se conoce más que el nombre. Los demás franciscanos lograron huir junto con el resto de los españoles en la nave que tenían los mismos franciscanos de Cuma-

ná. Relato de todo ello elaboró Oviedo y después de él, y en base a sus informaciones, Bartolomé Casas.

Sin embargo, la semilla sembrada por los franciscanos no había caído en vano. Muchos fueron los indios que se pusieron de parte de Fray Dionisio cuando una asamblea popular trató de matarlo o de conservarle la vida. Y si bien la mayoría decidió darle muerte, no sería la suya una sangre derramada inútilmente, sino semilla fecunda de la que brotarían frutos de constante amor entre aquellos indios hacia los españoles. Los cronistas hiciéronse eco del afecto de aquellos naturales [196]. El recuerdo de aquella corta estancia franciscana fuese perpetuando a lo largo de los años entre ellos.

También sirvió la presencia española y franciscana para un mejor conocimiento de aquellos individuos y de sus tierras. En la información enviada al rey en 1519 por el licenciado Rodrigo de Figueroa existe ya una mención bastante explícita de los pueblos moradores de la costa. Con relación a la provincia de Maracapana afirmó que se extendía hasta el río Unare, con la especificación de que entre este río y el Neverí estaban situadas las tierras de los indios cumanagotos, chacopatas y píritus. Eran éstos para Figueroa los indios "guatiaos" (pacíficos o confederados), distintos de los caribes (caníbales) o comedores de carne humana. Estos pueblos reciben distintos nombres en unos o en otros cronistas. Sin duda, que los primeros religiosos que pudieron transitar libremente e internarse en aquellas tierras hasta decenas de leguas, fueron una magnífica fuente de información y de datos expuestos en declaraciones que los primeros cronistas aprovecharon. Francisco López de Gómara alude repetidamente a los informes hechos por los frailes, en forma oral unas veces y por escrito otras. *Tanto como dicho tengo y más que callo afirmaron en el Consejo de Indias Fray Tomás Ortiz y otros frailes dominicos y franciscanos* [197]. También el Padre Pedro Simón escribió: *Críanse tigres, osos hormigueros, dantas a quienes ellos llaman capa, armadillos y otros infinitos de que dieron largas relaciones muchos frailes curiosos de nuestra Religión y de la de Santo Domingo por la curiosidad que tuvieron en esto y en saber sus costumbres el tiempo que estuvieron en los conventos que tenían en la ciudad de Santa Fe de Chiribiche... y en la de Cumaná* [198].

El príncipe de todos los cronistas indianos, Oviedo, vio aquellas tierras y gentes de la siguiente manera: *Hasta Paripamota se llama toda la provincia cumanagota, la cual es muy poblada y llana mucha parte de ella. E también hay muchas e grandes montañas.*

196. Uno de aquellos capitanes de los píritus que jamás enterró su afecto a los españoles fue Diego Cavare, de reconocida amistad con la hueste de Diego Fernández de Serpa, según las referencias del capitán Francisco Rodríguez Leite seguido por los Padres Matías Ruiz Blanco y Antonio Caulín. El Padre Ruiz Blanco alude a este cacique en su *Conversión de Píritu* [54]. La referencia del Padre Caulín, en CAULIN, [193], I, 266.

197. LOPEZ DE GOMARA, [195], 209.

198. PEDRO SIMON, O. F. M.: *Noticias Historiales*. Noticia quinta, c. 25. Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia. "Fuentes para la historia colonial de Venezuela". Vols. 67 y 68. La cita corresponde al 67, p. 109.

La manera de la gente de aquella tierra es mucha salvajez, e por la mayor parte, no comen carne humana, sino maiz e bledos e ratones muy continuadamente. Camanagota es tierra algo seca. Desde Paripamota hasta el pueblo que dicen del Tigre se llama la provincia de Rajeto, e tienen el traje e costumbres de los que es dicho; más aquestos comen carne humana. Aquí está un río que se llama Yauri, e desde aqueste río Yauri adelante comienza otra tierra llana, toda de sabanas sin montañas; e dícese la provincia de los chaigotos. La provincia de camanogoto tiene siete leguas de latitud e catorce de longitud. E todos los que están de la otra parte de este río adelante comen carne humana e tienen guerra continua los unos con los otros... La provincia de cumanagoto es muy falta de agua [199].

Extraña que López de Gómara nada diga de las provincias de esta zona ni de sus habitantes. Por su parte, Pedro Simón, siguiendo casi a la letra la narración de Aguado, escribió: *Estas provincias de*

199. GONZALO FERNANDEZ DE OVIEDO: *Historia general y natural de las Indias.* BAE. [11], lib. 24, c. 25, p. 425.

Sólo a título de curiosidad citaré algunas frases de Oviedo indicadoras de la toponimia y situación de algunos pueblos y lugares. Refiriéndose al capitán Bautista de las huestes de Antonio Sedeño, escribió que siguió el camino del pueblo de Guaramental del que pasó *"dos jornadas más adelante, donde se alojó en el pueblo de una gran señora cacica llamada Oromocay"* (II, 24). Dos leguas del pueblo de *Arcupón*, existía otro *"cuyo cacique se llamaba Güere, de crecidas riquezas que poseía y gran número de vasallos"* (II, 17). Más al interior de la cacica Oromocay había *"un pueblo de un indio principal, cristiano ladino, llamado Diego"* (II, 28). En otra parte afirmó que este pueblo estaba *"cuarenta leguas tierra adentro"* (2 parte, lib. 24, c. 9). Salido el capitán aludido del pueblo de *Güere, "a los pocos días topó con unas grandes y bien pobladas ciudades de moradores que ..., les salían a recibir al camino prometiéndoselas"* paz y amistad (II, 22). Varios días del pueblo del cristiano Diego, hacia el suroeste, existía *"una gran población de indios, llana y extendida, por estar unas de otras bien apartadas las casas"* (II, 34). En otra parte colocó este pueblo a tres jornadas de *San Miguel de Neverí* y lo llamó *Guamba* (c. 10, p. 138). Llegaron los españoles hasta dos grados de la equinoccial y los indios le ofrecían oro en los caminos. Todos eran pueblos pacíficos. De ellos escribió Pedro Simón que los soldados de Jerónimo de Ortal *"andaban divididos, para sustentarse, entre los pueblos de los indios amigos"* pertenecientes a los palenques. Solamente los del pueblo *Manequi "estuvieron aguardando con buen orden de guerra e hicieron rostro y resistencia a la entrada con buenos principios y bríos"* (LI, 22)

A varios días del pueblo de Diego había otro llamado *Timevirón* donde se alojaron los españoles (II, 37). Oviedo le llama *Temeuren* y colocó allí al cacique Chapachauru que se huyó a la llegada de los españoles (II, 139). Había desde el mar 150 leguas al oriente del río Neverí. Había mujeres caciras (140). El pueblo estaba infestado de tigres y la tierra anegada de aguas, con ríos impetuosos en invierno. A pocos días había otro publo de "crecidas labranzas" (44). El pueblo de *Juaurare* estaba varias leguas de *Cumanagoto* y su principal se llamaba *Rimarima*. También existía la provincia de *Mabiare* próxima a *Maracapana* cuyo señor se llamaba *Albergoto* o *Alboligoto* (II, 83). Dice que, pasados los cumanagotos, prosiguió Frías en la persecución de Antonio de Sedeño *"a quien halló rancheado a la otra banda de un valiente río que pasaba por entre un pueblo llamado* Cojo y *otro* Canima" (II, 85). El cacique del Cojo llamábase *Guaigoto* o *Guaiguagoto.*

Maracapana y Cumaná encierran en sí otras muchas de diferentes nombres como son Cariaco, Cumanagoto, Chacopata, Píritu, Paragoto, Chaigoto, Cherigoto y otras innumerables que fuera nunca acabar querer nombrarlas todas, que toman también sus nombres del principal señor que las gobierna; en las cuales era tan crecido el número de los naturales y poblaciones en los principios que se descubrieron, que afirman los que primero le dieron vista que herbía la tierra de ellos y parecía que los árboles, matas, piedras, ríos y quebradas brotaban indios. De las provincias referidas algunas había que comían carne humana por venganza o rito o grandeza de alguna victoria que habían conseguido. En las provincias de cherigoto, paragoto y pitagoto la comen más por vicio que por necesidad, por ser tierras fértiles y ella gente trabajadora y bien proveida de toda suerte de comidas[200].

Atento, por el momento, más que nada al aspecto numérico de la población, no me detengo en los detalles sabrosos que estos cronistas ofrecen sobre las costumbres de estas gentes, sobre sus creencias de todo tipo, sobre sus vestidos, viviendas y ritos funerarios, ni tampoco sobre los ríos de la tierra.

En ningún momento abandonaron los españoles en forma definitiva la Costa de las Perlas, sino que muy pronto del levantamiento de los naturales y de las matanzas efectuadas sobre frailes y demás españoles, envió la real Audiencia de la Española a Gonzalo de Ocampo para que tomara la justa venganza de aquellas acciones. Por orden de la misma real Audiencia reconstruyó en 1523 la fortaleza de Cumaná Jácome de Castejón.

En 1530 reanudó la corona española el sistema de capitulaciones con capitanes conquistadores, correspondiendo la primera en esta zona de Cumaná, a Diego de Ordaz con una extensión de tierra que corría *desde los límites y gobernación del cabo de la Vela y golfo de Venezuela... doscientas leguas de costa, más o menos* hasta el río Marañón o de las Amazonas.

2. LOS CUMANAGOTOS, UNA ENCRUCIJADA PARA LOS CONQUISTADORES

Durante el decenio 1535-1545 fue cruzada y recorrida esta tierra en todas direcciones desde el oriente al occidente y del norte al sur por los capitanes españoles Antonio de Sedeño, Diego de Ordaz, Jerónimo de Ortal y por sus subalternos al frente de sus huestes militares. Fue durante aquellos años un territorio de cruces, teatro de ambiciones, de luchas y de conflictos caseros y de acciones fratricidas no pocas veces entre estos mismos caudillos o entre ellos y los habitantes de Cubagua que defendían a como diera lugar las tierras que juzgaban de su jurisdicción.

200. PEDRO SIMON, [198], Noticia cuarta, c. 25, vol. 68, pp. 105-106.

En este concierto de ambiciones no faltaron tampoco las procedentes de las gobernaciones de Caracas y Cumaná, aspirantes ambas a dos a la posesión de estas tierras que consideraban una y otra dentro de sus respectivas demarcaciones. Apoyado en las palabras de la concesión o capitulación hecha a los Welsares alemanes por la corona española desde Coro hasta Maracapana, llegó en 1543 al río Neverí Juan de Villegas, dispuesto a lograr que Cubagua reconociera sus derechos sobre este territorio. En una pesquisa realizada por Juan de Frías en la isla Margarita en 1545 declaró Juan de Barrasa: *Este testigo oyó decir que un Juan de Villegas, alcalde de Coro, de la gobernación de Venezuela, había venido a Neverí y tomaron cierta cantidad de indios de paz, estando pescando y tomando sal. Y los tomaron con ayuda de un Diego de Losada... Y tomaron 80 gandules y los herraron con el hierro de Venezuela. Y los dichos indios eran de las provincias de cumanagoto y chacopata*[201].

Fue posiblemente esta la primera vez que hombres de la gobernación de Venezuela llegaron a esta zona oriental con decisión de hacer valer sobre ella lo que consideraban su derecho. Los límites orientales de la gobernación de Coro estaban determinados por las tierras de Maracapana, equivalentes a las actuales de Pertigalete, Guanta y Puerto de la Cruz. Por su parte, la demarcación occidental de las tierras concedidas a Diego de Ordaz nunca estuvieron bien delimitadas. Años más tarde se concedería a Diego Fernández de Serpa la demarcación hasta El Morro de Unare. Resultó así esta tierra motivo de conflicto y de permanente fricción durante muchos años.

Desde mediados del siglo XVI el avance de la gobernación de Coro fue rápido hacia el oriente. En 1545 fue fundada la ciudad de El Tocuyo, cuya dinámica conquistadora y colonizadora irradió sin pausas ni descansos en esta dirección. En 1549 fue fundada la ciudad de Borburata; en 1552, la de Barquisimeto; en 1555, la de la Nueva Valencia del Rey; en 1567, la de Santiago de León de Caracàs y en 1584, la de San Sebastián de los Reyes por Sebastián Díaz de Alfaro. Esta última era como una punta de lanza, apuntando certeramente hacia la conquista de los cumanagotos.

El avance colonizador desde oriente revistió una menor relevancia. Casi no puede llamarse hecho colonizador la fortaleza levantada a orillas del río Cumaná por los españoles de Cubagua, ya que su única finalidad era defender el derecho al agua del río Cumaná para los españoles de la isla.

La presencia de Diego de Ordaz en su calidad de colonizador supuso la fundación del pueblo de San Miguel de Paria, trasladado más tarde, en 1535, a San Miguel de Neverí a orillas del río de este nombre. En 1562 fue comisionado el Padre Francisco de Montesinos, Provincial de los dominicos de Santa Cruz de la Española, para la conversión de los indios aruacas. Como acto inicial

201. DIEGO DE TAPIA, O. F. M.: *Rezo cotidiano en lengua cumanagota.* Ed. de Pablo Ojer. Universidad Católica Andrés Bello, Caracas, 1969, [334]. Página 10.

fundó a orillas del río Cumaná, con un corto número de españoles, el pueblo de Nueva Córdoba aquel mismo año [202]. En 1569 desembarcó en aquella miserable ranchería Diego Fernández de Serpa el cual le cambió el nombre por el de Cumaná. Poco después envió al capitán Luis Honorato Ortiz con un corto grupo de familias (20 hombres casados con sus mujeres e hijos) a fundar en la ribera del río Neverí, orilla del mar, un pueblo al que pusieron por nombre "Santiago de los Caballeros". En 1570 inició Fernández de Serpa seriamente la reducción de los cumanagotos. El ardor poco acertado puesto en la lucha le llevó a él y a los suyos a morir ante el ataque flechero de los indios palenques y chacopatas en las tierras del interior denominadas El Camoruco (=Aragua de Barcelona). Poco después fue atacada por los indios vencedores Santiago de los Caballeros y Honorato Ortiz se vio obligado a recluirse con los pocos hombres que le quedaban en Cumaná donde fueron nuevamente atacados, pero no vencidos en 1572.

Estas victorias dieron brío a los cumanagotos para hostigar a los españoles residenciados en sus proximidades. Y, no contentos con esto, incursionaron constantemente y pusieron en serio peligro las vidas y haciendas de los pobladores de San Sebastián de los Reyes y de los transeúntes entre las gobernaciones de Caracas, Cumaná y Margarita.

Si el fracaso de Fernández de Serpa amortiguó, al menos momentáneamente, las aspiraciones de oriente, vino a servir de acicate a las aspiraciones de la gobernación de Venezuela, acrecentadas ahora con las continuadas incursiones y molestias producidas por los cumanagotos envalentonados. En 1577 llegó a Caracas, en calidad de gobernador, Juan de Pimentel el cual muy pronto reinició una serie de actividades tendientes a la conquista de los cumanagotos que consideró él y también todos sus sucesores como pertenecientes a su gobernación [203].

Enviado por Pimentel, salió de Caracas el día 6 de abril de 1579 el capitán Garci González de Silva con 130 soldados a sus órdenes, con los cuales, después de haber recorrido a grandes jornadas los llanos, fundó en tierras del cacique Querequerepe en 1580 la ciudad del *Espíritu Santo de Querequerepe* no lejos del actual poblado El Barranco (Anzoátegui). Después de grandes dispendios de dinero y de vidas humanas y casi completamente derrotado, levantó por orden del gobernador aquel fuerte y se retiró a tierras de los indios

202. AGI., *Santo Domingo*, 71.

203. La jurisdicción que los gobernadores de Venezuela se arrogaron sobre la zona oriental pudo muy bien estar fortalecida con la decisión de la real Audiencia de la española de confiarles el cuidado de la incipiente y poco afortunada Nueva Córdoba (Cumaná). En la correspondencia de los años de 1562 y 1563 de los miembros de la real Audiencia surgen detalles que confirman el hecho de que a los gobernadores de Caracas se les había confiado esta protección. Así, concretamente, en la carta de la Audiencia del 14 de diciembre de 1563 y en otra del licenciado Echegoyen del 1º de noviembre del mismo año (AGI., *Santo Domingo*, 71).

quiriquires de la gobernación de Caracas donde años más tarde, en 1584, fundó Sebastián Díaz de Alfaro el pueblo de San Sebastián de los Reyes.

En 1581 prosiguió la obra de la reducción de los cumanagotos el capitán Antonio de Sotomayor al frente de sólo 66 hombres. En la boca del río Aguatapanare, no lejos de la margen derecha del río Neverí, fundó el 12 de junio de 1582 el pueblo de *San Francisco de Nuestra Señora de los Angeles* en el sitio del actual Pozuelos. Sin logros especiales, abandonó la empresa en 1583, casi al mismo tiempo que el capitán Pedro García Camacho levantaba con igual finalidad pacificadora un nuevo poblado en el lugar de Píritu con 50 soldados. La imposibilidad de continuar allí le aconsejó retirarse a Caracas.

El sucesor de Pimentel, Luis de Rojas, envió contra los cumanagotos en 1585 a Cristóbal de Cobos dispuesto a terminar con la empresa. Salió con 170 hombres animosos y bien equipados, con gran cantidad de indios, de caballos y de vituallas de guerra. Imposibilitado de penetrar al interior de la tierra, ante la brava defensa de los indios, se dedicó a fundar, con la ayuda del cacique Quenerequeima, un pueblo en la costa, casi a orillas del Neverí no lejos de la actual Barcelona. Surgió así en 1586 *Nueva Ecija de San Cristóbal de los Cumanagotos* cuya importancia estratégica fue escasa, por lo mismo que los indios vivían alejados de la costa. Sin embargo, pudo resistir allí los varios ataques de que fue objeto.

El alejamiento que este pueblo tenía de Caracas, su proximidad a Cumaná y su inclusión dentro de los términos jurisdiccionales de la Nueva Andalucía, indujeron al gobernador Rodrigo Manuel Núñez Lobo a incorporarlo en 1588 a su gobierno cumanés sin que fueran suficientes a devolverle al gobierno de Caracas las gestiones realizadas en la corte de Madrid en 1591 por el procurador de Venezuela, Simón Bolívar. Núñez Lobo le cambió incluso el nombre de origen por el de *San Felipe de los Cumanagotos* y obligó a Cristóbal de Cobos a retirarse a Caracas.

Otra de las fundaciones fue la efectuada por Núñez Lobo bajo el nombre de *Nuestra Señora de La Victoria* en 19 de diciembre de 1587 en la quebrada de Hoces, al occidente de Barcelona y no lejos de ella.

En 1592 llegó de gobernador a Cumaná Francisco de Vides. El 7 de abril de 1594 fundó en la orilla oriental del Unare el pueblo de *Nuestra Señora de Clarines* con ochenta habitantes. El teniente de gobernador Lucas Fajardo fusionó en 1596 los dos pueblos de *Nuestra Señora de Clarines* y *Nueva Ecija de los Cumanagotos* en otro nuevo al que puso por nombre *Nueva Frechilla de San Cristóbal de Clarines*, bautizada al año siguiente con el nombre de *San Cristóbal de la Nueva Ecija de los Cumanagotos*. A uno se le ocurre pensar si la única gesta que en aquellos momentos hacían aquellos hombres era mudar el nombre de los pueblos fundados.

Hombre de buenos procederes en un principio, convirtióse luego Francisco de Vides en un gobernante autócrata y en un déspota arrogante, por lo que fue depuesto del gobierno y conducido en 1600 a España donde murió sin haber logrado salir de la prisión.

El resumen fue que durante los últimos años del siglo XVI no hubo apenas progreso alguno en la reducción de los cumanagotos. La fundación de Clarines en 1594 muy poco o nada coadyuvó a la realización de aquella empresa. La falta de coordinación y muchas veces la contraposición de intereses entre las gobernaciones de Venezuela y Cumaná, amenazaban con hacer eterno aquel peligroso quiste e invencible aquel núcleo de resistencia metido como una cuña entre las dos gobernaciones.

Rematando este período, escribió Caulín: *"Con la deposición de don Francisco de Vides se contuvieron algún tanto los españoles en hacer entradas a los indios hasta que, después, tuvieron un encuentro con los del valle de Aragua en que murió un soldado llamado Sebastián de Roa"* [204].

Como castigo y venganza por esta muerte, fueron ahorcados algunos indios lo que, de nuevo, puso a todos los pueblos en pie de guerra, que duró los años del gobierno de Diego Suárez de Amaya, Pedro Suárez Coronel, Juan de Haro y Diego de Arroyo y Daza, es decir, desde 1600 al 1621. Los incidentes bélicos durante este largo lapso de tiempo fueron abundantes, pudiendo enumerar como más importantes la expedición pacificadora de Juan Pérez de Angorreta a finales de 1603, la efectuada en 1607 por el capitán Marcos de Campos que finalizó con la fundación de un pueblo en El Mataruco, *"a corta distancia del sitio en que hoy está el del apóstol San Pablo de indios palenques caracares"*, escribió Caulín [205]. No fue posible sostener esta nueva fundación. Ni tampoco se logró nada con el traslado que se realizó en 1608 del pueblo de *San Felipe de Austria* desde las cabeceras del río Güere en Cachipo.

En 1618 pasó a la corte de Madrid en calidad de procurador de la Nueva Andalucía el capitán Gaspar de Magallanes y, estando en España, recibió nombramiento de maestre de campo para la pacificación de los cumanagotos que él prometió hacer en término de dos años. Aun cuando fue confirmado en el cargo por real Cédula de 8 de enero de 1621 y nombrado gobernador de los cumanagotos hasta la designación de un sucesor, no dio cumplido la palabra empeñada de realizar la conquista de aquellos individuos.

Las discrepancias entre los españoles surgieron a vista de las dificultades que conllevaba esta conquista. Por otra parte, la falta del necesario entendimiento entre los gobernadores de Caracas y de Cumaná en nada favoreció la empresa. Unido a todo esto la falta de recursos económicos en Magallanes, produjo el total fracaso de los proyectos que se habían ideado.

---

204. CAULIN, [193], I, 287.
205. CAULIN, I, 288.

La gobernación de Venezuela en ningún momento dejó olvidadas sus aspiraciones a la pacificación de los cumanagotos. En 1599 pasó a continuar esta obra el capitán Juan García Carrasco, quien fundó el pueblo de *San Juan de la Laguna* en las bocas del río Uchire. Bien entrado el siglo XVII llevaron a cabo la misma empresa los capitanes Andrés Román y Tomás Morillas al frente de "mucha gente", dice Caulín. Llegados a tierra de los palenques, los hallaron alterados a causa de algunas muertes causadas entre ellos por los españoles. Dejado atrás el pueblo de *San Juan de la Laguna,* llegaron con sus hombres a las riberas del Unare de donde, forzados del ataque de los indios, debieron replegarse a Cumanagoto, dejando abandonado el pueblo de San Juan de la Laguna. En aquel mismo sitio fundará años más tarde, en 1638, nuevamente un pueblo Juan de Urpín, esta vez con nombre de *Nueva Tarragona* [206].

Los problemas creados por los cumanagotos soliviantados habíanse ido acrecentando día a día, animados y auxiliados en este punto con la presencia y el apoyo de los enemigos exteriores que trataban de aprovechar al máximo la, para ellos, buena disposición de estos naturales contra la presencia de los españoles.

Los años primeros del siglo XVII fueron de continuos sobresaltos y peligros para los vecinos de pueblos como San Sebastián de los Reyes, entre los cuales se contaron muchas bajas producidas por los ataques sorpresivos de aquellos naturales adiestrados por franceses en el uso de las armas que ellos mismos les proporcionaban. Las comunicaciones entre Caracas, Cumaná y la fuerza de Araya habíase vuelto cada vez más complicada y difícil, con las consiguientes facilidades que con ello tenían los extranjeros enemigos de España para sus ataques a las costas y para su permanencia en las salinas del litoral. Los reiterados ataques de los holandeses y, sobre todo, su definitivo establecimiento en la Isla de Curazao en 1634, hizo pensar muy seriamente en la solución de aquel problema creado por la permanente insurrección de los cumanagotos, pesadilla ya del todo insoportable para los españoles. Las autoridades hicieron informaciones para crear en España conciencia de aquel peligro. En una de ellas, articulada en diciembre de 1617 por el procurador de la ciudad de *San Cristóbal de la Nueva Ecija de los Cumanagotos,* Gaspar de Magallanes, declaró el Provincial franciscano de Santa Cruz, Padre Bartolomé Serrano: *"A oído decir en esta ciudad públicamente que los indios naturales della salen a los caminos y, en sus tierras, debajo de paz, matan a los españoles, por cuyo respeto no se puede caminar por la playa, sino es con escolta de gente, como este testigo y otros religiosos lo hicieron abrá tres o cuatro noches"* [207].

En relación de la alianza de estos indios con los caribes, añadió: *"A oído decir que los indios desta provincia se an aliado con los caribes, y todos juntos van a hacer los asaltos y muertes en los*

206. CAULIN-OJER, I, 338, 343.
207. AGI., *Santo Domingo, 190.*

indios de paz que están en los términos de San Sebastián de los Reyes y Caracas" [208].

3. LA REAL AUDIENCIA HALLA AL HOMBRE QUE BUSCABA

Ante aquel estado de cosas cada día más agudizadas por mutuas matanzas entre españoles y cumanagotos, que en nada aprovechaban para una paz definitiva, pensó la real Audiencia de La Española en la conquista y pacificación definitiva, a como diera lugar, de aquella zona de tierra, escenario de tantos problemas.

Enterados de los proyectos de la real Audiencia, fueron varios los candidatos que hicieron presentación de sus méritos para lograr se le confiara la empresa. Estas medidas de la Real Audiencia y la noticia de que en Amsterdam se estaba equipando una flota suficientemente poderosa para atacar las salinas y el fuerte de Araya, puso alerta a la corona española la cual cursó inmediatamente órdenes a la Casa de la Contratación de las Indias de Sevilla para que armara una flota con la correspondiente tripulación. Al poco tiempo tenía dispuestos el duque de Medina Sidonia tres navíos con la suficiente dotación de 300 hombres entre los cuales figuró uno con nombre de Gregorio Izquierdo que resultó ser el mismo que, poco después, ya en tierras americanas, se hizo famoso bajo el nombre rebautizado de Juan de Urpín [209].

Durante algunos años destacó este hombre en las luchas contra los caribes y demás indios rebeldes, logrando con ello una experiencia que le valió, probablemente, que la real Audiencia de La Española, a la hora de elegir en 1631 un candidato para la ardua empresa de la pacificación de los cumanagotos, haya pensado con preferencia en él. Mucho debieron pesar sus prendas a la hora de la elección, sobre todo teniendo en cuenta que muy poco era lo que ofrecía de posibilidades económicas. En realidad no pudo ofrecer más que un reducido crédito pecuniario, unos centenares de reses y una librería con 100 cuerpos de libros, valorados todos ellos en 500 escudos. Para darse una idea de la cortedad de estos ofrecimientos, basta conocer que otro de los candidatos a esta conquista, el caraqueño Juan de Ochoa, ofreció 20.000 ducados en la provincia de Caracas [210].

208. AGI., l. c.

209. Para un mayor conocimiento de la vida e indudables valores de este, un tanto, extraño y siempre discutido personaje, pueden consultarse los siguientes trabajos: PABLO VILA: *Juan Orpín y la fundación de la Nueva Barcelona*, 1971; -PABLO OJER: *La provincia de la Nueva Cataluña a mediados del siglo XVII* en: "Boletín de la Academia Nacional de la Historia", 40 (1957), 393-425; -PEDRO REIXACH VILLA: *La provincia de la Nueva Cataluña en el siglo XVII* en "Boletín de la Academia Nac. de la Historia", 59 (1976), 132-159; -PABLO VILA: *Gestas de Juan Orpín en su fundación de Barcelona y defensa de Oriente*. Dirección de Cultura. Universidad Central de Venezuela. Caracas, 1975.

210. CAULIN-OJER, I, 328.

Evidentemente que no tuvo en cuenta la real Audiencia los aspectos económicos en esta ocasión, sino los conocimientos que Juan de Urpín tenía de aquella zona y también, sin duda, las dotes sobresalientes que descubrió en él, propias de uno de los mejores colonizadores que pisaron tierras americanas.

Las posteriores actuaciones de Urpín fueron un claro testimonio del acierto de la real Audiencia al preferirle a todos los demás candidatos. Durante 13 años recorrió las tierras de los cumanagotos, fundando pueblos, multiplicando los ganados como fuente de comercio y luchando denodadamente, para morir en 1645 insatisfecho de la obra realizada.

Durante aquellos años fueron muchos los enemigos y no pocos los inconvenientes y reveses que se pusieron en su camino de colonizador. Ya en un principio, el gobernador de Caracas, Núñez Melián, no sólo no le permitió reclutar gente en su jurisdicción, sino que, incluso, le tuvo encarcelado durante un breve tiempo. Salido de Caracas con hombres de guerra, fundó el 18 de diciembre de 1632 el pueblo de *Santa María de Manapire* en las cabeceras del río de este nombre, en las inmediaciones de la actual Chaguaramas. Fue éste su primer puesto de operaciones.

A pesar de las continuas acusaciones presentadas contra él por el gobernador de Caracas, continuó Juan de Urpín su obra de penetración en tierras de los cumanagotos a como diera lugar, atacando esta vez a los naturales por la espalda de sus posiciones. Tenía para conquistador las cualidades de buena política y mejor maña, con buena dosis de bondad, mansedumbre y sentido de rectitud. Por encima de todo ello y a fuer de buen catalán, era excelente comerciante. Este lado comercial era, por lo demás, muy necesario en aquella conquista. La multiplicación de los ganados en los llanos sería un magnífico recurso y fuente del necesario aprovisionamiento para la guerra.

De paso que avanzaba, fue examinando los terrenos. En las orillas del Unare halló sitio adecuado para el establecimiento de un fortín y allí lo mandó levantar en 1633 con el nombre de *San Pedro Mártir de Unare* en el mismo lugar ocupado por el actual pueblo de Clarines. En su derredor ordenó labrar conucos y fundar estancias de ganado, programando aquel puesto para control de salida de todo el comercio de la zona.

Por un momento sus enemigos le vencieron al lograr que la real Audiencia revocara el 5 de diciembre de 1633 los poderes y nombramientos de conquistador que le había otorgado. Fue entonces cuando lució, junto a sus dotes de comerciante y de conquistador, sus conocimientos de jurista. Para algo se había licenciado en derecho. Pasó a Madrid en prosecución de su defensa y allí logró una real ejecutoria de 19 de marzo de 1636 mediante la cual se le devolvió el título de gobernador y capitán general de la conquista de los cumanagotos. Pasó nuevamente a Santo Domingo y a Caracas. De aquí cruzó por San Sebastián de los Reyes, para reanudar, a principios

del año 1637, la pacificación de los cumanagotos que se le había encomendado. Reconstruyó de nuevo el pueblo de *Santa María de Manapire* que estaba ya destruido. Reconstruyó, asimismo, el fuerte de *San Pedro Mártir de Unare*. Combatió duramente contra los palenques hasta someterlos. Redujo luego a los píritus y logró intimidar a los insurrectos cumanagotos. Llegado a orillas del Neverí, fundó allí el 19 de mayo de 1637 una ciudad a la que puso el nombre de *Nueva Barcelona*. El 2 de febrero de 1638 fue la fecha de la formal inauguración de esta ciudad. Para la defensa de las comunicaciones entre Cumaná y Barcelona fundó el 2 de mayo de 1638 la ciudad de *Nueva Tarragona* en unas tierras donde los cacaotales ofrecían muy buenas perspectivas junto a la boca del río Uchire.

Para el comercio de pieles de ganado, en número casi fabuloso en los llanos, fundó un centro en *Chaguaramas del Batey*, en las inmediaciones de la actual Zaraza. Para las exportaciones de estos productos fundó un puerto en el sitio de Pozuelos *(Anzoátegui)*.

No falta quien afirme que este espíritu de comerciante mató en Urpín sus alientos primarios de colonizador y conquistador. La verdad fue que su conquista quedó limitada a las zonas costeras sin haber logrado jamás —tal vez ni lo intentó— afianzar su poderío entre los indios del interior, en Aragua y El Bergantín.

El ocio de la paz fue para Urpín una desgracia, pues le envolvió en contiendas con las autoridades de Cumaná (con las de Caracas ya lo estaba) cuya autoridad pretendió anular. No era Urpín hombre de formas suaves. Desde un principio ambicionó, por todos los medios, anexionar a su gobierno de Nueva Barcelona toda la Nueva Andalucía. Apoyado en su nombramiento de gobernador de la conquista, pensó que todo le pertenecía, por lo mismo que en todas partes existían indios alzados y de guerra. Benito Arias Montano, hombre de temple severo, en ningún momento quiso recibirle, ni permitió que en Cumaná se leyeran las reales provisiones que Urpín quería presentarle. A punto estuvo de abrirse la guerra entre ambos. En *San Cristóbal de los Cumanagotos* anexionó a su gobierno por las buenas o por las malas a todos los vecinos y se posesionó de esta ciudad que era parte de la Nueva Andalucía. Interpuesto por Arias Montano recurso ante la real Audiencia de La Española, logró fallo favorable en 16 de julio de 1638 y se posesionó nuevamente de San Cristóbal y también de la Nueva Barcelona. Urpín logró que la real Audiencia le obligara a devolverle por auto de 13 de mayo de 1639 la posesión de Barcelona, aun cuando se la consideraba enclavada en la jurisdicción de la Nueva Andalucía. En vez de San Cristóbal logró que se le entregara el dominio de Cumanacoa, pero el gobernador Arias Montano se negó a entregársela, echando mano, incluso, de la fuerza armada. En enero de 1642 pasó Urpín a Santo Domingo de La Española a urgir el cumplimiento de lo ordenado por la real Audiencia. Esta renovó bajo severas penas la orden de entregar la ciudad de la que, finalmente, tomó posesión Urpín el 18 de febrero de 1643, con 50

nuevo pobladores en vez de los que anteriormente tenía la ciudad que se habían alejado de ella y pasado a Cumaná.

Esta rápida secuencia de los acontecimientos muestra cómo la actuación de Urpín imposibilitó del todo su posible programa de pacificación de los indios, atento como estuvo más bien al logro de sus ambiciones en otros lugares. En la corte de Madrid jamás se dio oídos a sus exigencias de anexión de la Nueva Andalucía. Sin lograr ni esto ni la plena pacificación de los cumanagotos, murió el 1 de julio de 1645. Su muerte marcó, prácticamente, el fin del gobierno de la Nueva Barcelona como independiente de Cumaná.

El cronista Padre Antonio Caulín cerró así con broche final el resultado de la actuación de Juan Urpín: *"No faltó quien le aconsejase que, pues ya tenía los indios pacíficos tratase de poblarlos y encomendarlos a sus capitanes y soldados; mas como su designio se dirigía sólo a la pretensión de conveniencias temporales, sólo a éstas aplicó su conato, despreciando la conquista espiritual de las almas, por lograr a satisfacción las vaquerías y corambres para engordar la bolsa con el sudor de los indios que, al fin de tantos trabajos, quedaron como se estaban, dispersos por los montes en sus idolatrías y supersticiones"* [211].

Por su parte había escrito ya antes el Padre Matías Ruiz Blanco como colofón a la obra de Urpín: *"Finalmente, de la conquista no se sacó otra cosa que pleitos y discordias de españoles, enredos y testimonios; tantos que no fuera posible su conclusión. Y este fue el "enredo de Cumanagoto" que declaró un demonio en Sevilla. Estábalo conjurando un religioso y dio de señal un real de plata.* Y, preguntado que de dónde lo traía, respondió que de Cumanagoto *a donde había ido por él, y que dejaba hecho un "enredo" que había de durar muchos años"* [212].

4. CONCIENCIA MISIONAL Y CAMBIO DE POLITICA

A la muerte de Juan de Urpín quedó como lugarteniente suyo Miguel de Urbes. Muy pronto nombró la real Audiencia de La Española interinamente a Francisco Berrocal de Ocampo como gobernador, al tiempo que se movían con decisión los distintos candidatos a la posesión del cargo. Por su parte, el gobernador de Cumaná aspiraba a consumar la anexión a su gobierno. Entre los aspirantes, además del sargento mayor Francisco de Berrocal, figuraban el maestro de campo Lázaro Vázquez de Rojas, hijo de Diego Vázquez de Rojas, uno de los aspirantes que había sido al mismo tiempo que Urpín, el maestre de campo Juan Sedeño de Albornoz y Miguel de Urbes, sucesor inmediato de Urpín.

211. CAULIN, I, 332.
212. RUIZ BLANCO, [54], 49; -CAULIN-OJER, I, 341-342.

Sin embargo, había sufrido una fundamental mutación este punto en el terreno de las ideas y de los planes de la corona, debido, en parte, a la multitud de aspirantes y al sin fin de propuestas y contrapropuestas llegadas de los varios candidatos. A ello había cooperado el cese del ruido de las armas y la consiguiente suplantación por la labor de los misioneros de que se había prescindido casi en absoluto.

En este plan debieron ser de notable eficacia los informes del obispo de Puerto Rico, Fray Alonso de Solís, enviados a España en 1640. Concretamente informó en una carta de 28 de noviembre del citado año de su llegada a esta tierra donde *"cuasi no estaba dado principio a esta conversión, habiendo más de cien años que gozan los encomenderos las encomiendas, que muchas dellas son muy gruesa y estaban infieles y sin baptizar los más de los indios"* [213]. Más adelante habló *"de los muchos naturales que, en sabiendo mi venida, comenzaron a acudir a baptizarse y a recibir nuestra santa fe católica y a dar obediencia a vuestra magestad y a su gobernador en su nombre... Esta gente se lleva bien por blandura, y fácilmente, como no son idólatras ni tienen adoración ninguna, toman nuestra santa fe. Pero ha sido preciso, para poder yo obrar esto, que sientan armas, que teman y recelen, pero que no se les haya agraviado con ellas, como lo ha hecho vuestro gobernador don Juan de Urpín... Y a cuatro leguas de camino... me esperaba tanta cantidad de naturales... que me hube de detener aquel día y otros baptizando solemnemente con ayuda de cuatro sacerdotes que día y noche trabajaron en baptizarlos.*

Entré luego otro día en la provincia de píritu donde, en dos puestos, estuve cinco días, adonde fueron innumerables los que se baptizaron y confirmaron, adonde acudieron dos principales con muchos indios en su compañía de los palenques que son los más alentados y más rebeldes de todas estas partes. Y se baptizaron y dieron la obediencia. Y reconocí que estaban tan sujetos y tan humildes que me pareció despachar la mitad de los soldados que traíamos en nuestra compañía. De allí pasé al Unare y llegué a la salina donde estaba el fuerte. De allí llegué a Uchire que ahora se llama Nueva Tarragona, donde me detuve nueve días o diez por los muchos indios que fueron de todas partes acudiendo a darse a Dios y a vuestra magestad. Y, entre ellos, vino el principal de todos los palenques llamado Tunimarna que ahora se llama don Diego. Fuera de las provincias que ya tenía dispuestas el gobernador don Juan de Urpín, vinieron más de diez y, particularmente, los tomuzas que son muy alentados y los palenques que son valentísimos y han sido los más rebeldes. Y quedan baptizados más de cinco mil y, entre ellos, veinte y dos caciques [214]

213. AGI., *Santo Domingo, 172*, ramo 5, Nº 148; -GOMEZ CANEDO, [69], I, 10.
214. AGI., l. c.; [69], I, 12-14.

En otra carta del 29 de noviembre de 1640 insistió el prelado que los indios *"se han de llevar con suma blandura y haciéndoles buen agasajo.*

No dejó tampoco en el olvido las malas consecuencias que se estaban logrando con las rivalidades de los gobernadores vecinos. A Juan de Urpín calificó de *"muy celoso del servicio de vuestra magestad"*, al paso que le tildó de más dado a las letras que no a las armas. Al gobernador Benito Arias Montano censuró de ser *"poco atento a lo principal que es a darles doctrina, pues veo que no sólo no la tenía en las encomiendas de este partido, ni jamás advirtió en ello, pero me desayuda en ponerlas que es por donde más se allanan, que es cosa maravillosa que puede más con ellos un doctrinero que un escuadrón, como se ve en lo que yo hice"* [215].

A todo esto habría que unir los varios informes llegados a la corte de Madrid durante aquellos años. Tampoco dejaría de tener su importancia la reciente fundación que los franciscanos habían hecho en Cumaná de un convento en 1641 [216].

A vista de todos los antecedentes que obraban en el Consejo de Indias, envió el rey a la real Audiencia de La Española una Cédula de 22 de julio de 1647 para que informara sobre el estado de la conquista de los cumanagotos. La real Audiencia contestó con fecha de 21 de febrero de 1648.

A mayor abundamiento escribió el nuevo obispo de Puerto Rico Fray Damián López de Haro desde la Isla Margarita en 1647 insistiendo en que la conquista de los cumanagotos no se continuara por la fuerza de las armas, sino por medio de obreros evangélicos. Otro tanto hizo el mismo Fray Damián López de Haro al remitir al rey, junto con carta escrita en la Isla Margarita el 6 de diciembre de 1647, un memorial del capitán Francisco Rodríguez Leite, sobre el modo de conquistar a los cumanagotos. Entre los medios que señaló, fueron: *"Lo primero que vengan a esta provincia los religiosos necesarios... Lo segundo que se debe hacer es echar los caribes que viven en Guarapiche y en la falda destos llanos de la tierra... Lo cuarto que se debe hacer es no ahorcar ni matar indio ninguno. Y si alguno tuviere delito de muerte, condenarlo a cárcel perpetua, porque el muerto o ahorcado sus parientes y conocidos no tratan más que de la venganza..."* Terminó manifestando que aquellos indios estaban preparados para la doctrina *"que puede dárseles en todo Píritu y en parte de los palenques y en chacopata y en parte de los cumanagotos y en los tagares"* [217].

Aludiendo a este informe del prelado escribió el Padre Ruiz Blanco: *"Hízolo aquel príncipe con toda cristiandad. Y viendo que ninguno de los pretensores aspiraba a otra cosa que al propio interés que esperaban del servicio de los indios y de ninguna manera hacer*

215. AGI., *Santo Domingo, 623*, Nº 7; [69], I, 17.
216. Sobre el convento franciscano de Cumaná véanse mis notas a la obra del Padre José Torrubia, [4], 514-545.
217. AGI., *Santo Domingo, 623*, Nº 7; [69], I, 66.

la causa de Dios ni cumplir con la real intención, lo puso en su real noticia en un informe cuyo contenido fue no necesitar aquella tierra de ser conquistada con armas, que con religiosos de nuestro Padre San Francisco que fuesen a predicar a los indios con la cruz y apostólicamente los pacificarían y reducirían a Dios. Tomóse esta resolución y su magestad mandó suspender las armas y que cesase la conquista y se agregaron al gobierno de Cumaná las dos ciudades de Barcelona y Cumanagoto" [218].

Junto con su informe envió el obispo al rey otro que Francisco Rodríguez Leite, compañero de Urpín, le había remitido, en que decía: *"Ya he dicho otras veces que aquella provincia no necesita de guerra ofensiva ni de otra defensa que de armas espirituales y provisión de ministros evangélicos que doctrinen a los indios, de que hay gran falta y los están pidiendo para hacer nuevas poblaciones y conservar las hechas"* [219].

Con todos estos nuevos documentos a la vista, acordó el Consejo en 4 de julio de 1648 enviarlos al fiscal. Desde aquel momento se fueron sucediendo las medidas del Consejo y de la corona. En auto del 16 de energo de 1651 encargó el Consejo de la pacificación de los cumanagotos al gobernador de Cumaná, Pedro de Brizuela, decisión que, de momento, quedó paralizada ante las protestas de Juan de Sedeño Albornóz y de Lázaro Vázquez de Rojas que se consideraban asistidos de mejores derechos. Con posterioridad llegaron al Consejo las nuevas pretensiones de Dionisio Sedeño de Albornóz y de Juan de Ochoa Gresala y Aguirre. También llegaron cartas del nuevo obispo de Puerto Rico Fray Francisco Lobo Castrillo desde la Isla Margarita, 28 de marzo de 1651, y otras del gobernador de Cumaná de 12 y 14 de noviembre y de 3 y 6 de diciembre de 1652, manifestando todas ellas la urgencia de reducir los cumanagotos y de someter toda aquella zona al gobierno de Cumaná y encargar a personas religiosas la realización de la conquista.

A fuerza de tantas insistencias, debió el Consejo convencerse de la necesidad de unificar aquel gobierno, lo que se hizo, finalmente, en Cédula del 9 de junio de 1654 mediante la cual se encargó la pacificación de los cumanagotos al gobernador de Cumaná el cual debería hacerla con ayuda de religiosos, sin especificar cuáles deberían ser éstos. Así acabó definitivamente la gobernación de Nueva Cataluña con su capitalidad en la Nueva Barcelona. La anexión fue considerada efectiva por el gobernador Pedro de Brizuela en 24 de septiembre de aquel mismo año 1654.

218. RUIZ BLANCO, [54], 51.
219. AGI., *Santo Domingo, 263;* [69], I, 62.

5. DE NUEVO LOS FRANCISCANOS

Faltaba concretar los religiosos que deberían acompañar al gobernador de Cumaná en la conversión y pacificación de los cumanagotos.

Debo recordar una vez más la presencia franciscana en esta zona desde 1512. Desde entonces nunca abandonaron la idea de un nuevo regreso que se fue demorando por exigencias de otros campos misionales que se fueron abriendo y exigiendo su presencia misionera. Dejo apuntado como en 1641 regresaron a Cumaná, donde fundaron convento para la atención de la zona oriental de Venezuela. Para esto mismo, existían los otros conventos de Margarita, la Isla Trinidad y Santo Tomé de Guayana dependientes todos ellos de la jurisdicción de la Provincia de Santa Cruz de La Española y Caracas. Es evidente que estos datos configuran una muy fuerte presunción a favor de los derechos que los franciscanos tenían sobre la supervisión religiosa de esta zona.

Decisión firme de fundar convento en Cumanagoto fue la tomada por la Provincia de Santa Cruz en el capítulo provincial celebrado en el convento de Coro en 1620, como ya dejo anotado [220].

No aparece claro por qué aquel acuerdo capitular se quedó en letra muerta. No existen posteriores alusiones a esto en los libros oficiales de la Provincia. Ni creo haya sido parte a paralizar este acuerdo el otro tomado en el capítulo que se celebró en Trujillo en enero de 1638 sobre la fundación de un convento en Cumaná, como ya dejo apuntado también [221]. Lo cierto es que en 1643, después de aprobada y formalizada la fundación del convento de Cumaná, apareció en la Nueva Barcelona el mismo religioso fundador, Padre Antonio de San Miguel, en su calidad de "procurador de la Provincia de Santa Cruz de La Española y Caracas y comisario de Jerusalén", tratando con las autoridades para obtener una *"cuadra de solar y licencia para fundar el dicho convento"*, manifestando: *"Estoy propuesto en nombre de la dicha Provincia, dándome vuestra merced licencia, de fundar un convento en esta ciudad de la dicha Orden, pues se pueden sostener seis u ocho religiosos, por ser capaz la tierra y muy abastecida"* [222].

Proveyó auto favorable el gobernador Juan de Urpín el 27 de noviembre en presencia del escribano de la Nueva Barcelona, Juan Caro, con mandamiento para que se juntaran las justicias, capitanes

220. En realidad no existía ningún impedimento que pudiera obstaculizar a los franciscanos programar su expansión por todo el oriente venezolano. Es más, los conventos de Guayana, Trinidad y la isla Margarita ofrecían un buen punto de apoyo jurídico para invocar cualquier clase de derecho. La Provincia franciscana de Santa Cruz siempre consideró, a partir de los primeros años del siglo XVII y, sobre todo, a partir de la agregación de los conventos de Guayana y Trinidad en 1617, sus plenos derechos a extender su jurisdicción por todas las tierras del oriente y del Orinoco.

221. AAC., [124]; *Libro primero de Provincia*, f. 59.

222. AGI., *Santo Domingo, 641;* [69], I, 21-49.

y regidores el día de San Andrés (30 de noviembre), a fin de acordar conceder una cuadra de solar. En aquella reunión *"proveyeron se dé una cuadra al Padre Fray Antonio de San Miguel para hacer una casa y se dé aviso al rey nuestro señor y a la real Audiencia como es conveniente que aquí se funde un convento de nuestro Padre San Francisco, que todos ayudarán con sus limosnas"* [222].

A pesar del acuerdo unánime de una y otra parte, el proyecto de la fundación no tuvo, por el momento, efecto sin que se conozca el más mínimo detalle sobre los motivos del estancamiento. Que la paralización no se debió a falta de interés por parte de la Provincia de Santa Cruz se convence por el hecho de que en 1647 se presentó en la Nueva Barcelona con iguales propuestas fundacionales el Padre Antonio de Chinchilla, persona altamente calificada por toda clase de distinciones como eran la de ser Comisario de la Orden en todo el arzobispado de Santo Domingo, calificador del Santo Oficio y juez en los tribunales de Cartagena y Méjico. A la Nueva Barcelona llegó en esta ocasión como guardián del convento de la Isla Margarita y en representación de la Provincia de Santa Cruz, como Comisario que era de la misma. Así lo hizo constar: "Y *en nombre de la dicha Provincia ofrezco con este informe que, desde luego que se vea en el capítulo próximo venidero, el Definitorio provea de religiosos para que funde dicho convento y de ministros evangélicos para el dicho efecto*" [222].

La conducta de este franciscano movilizó con toda eficacia las diversas autoridades a favor de la fundación de convento franciscano.

A su petición acompañó el Padre Antonio de Chinchilla, originalmente, la formulada en 1643 por el Padre Antonio de San Miguel y los proveimientos dados a ella. Hizo presentación de ambas ante el gobernador Francisco Berrocal y Ocampo el 6 de abril de 1647, según consta del testimonio del escribano Ignacio Calderón de Avalos, destacando no haber tenido efecto la petición de 1643 *"en cuanto a señalar la cuadra y lugar necesarios para la dicha fábrica, por cuanto no consta dónde se dio y señaló, ni la posesión tomada en forma"* [222].

Pidió también que, *"por cuanto su señoría Reverendísima ha dado carta y patente al Padre Fray Antonio de Valdés, religioso del mesmo Orden, para que, en el interin que dicha Provincia dispone otra cosa, asista en esta dicha ciudad y provincia por capellán de la conquista y teniente de cura, tenga forma de hospedería con asistencia y beneplácito de su Señoría Reverendísima hasta aguardar el decreto y orden de dicho capítulo"* [222].

El mismo 6 de abril proveyó y ordenó el gobernador al ayuntamiento que se reuniera el día 10 siguiente, como en efecto se hizo, para acordar, entre otras cosas, la fundación de convento *"por la falta que hay de religiosos en ella y que se le pida al capítulo provincial cuatro religiosos para que administren desde luego los santos sacramentos... y que, en el interín que haya probación del dicho*

capítulo provincial, quede en esta ciudad el Padre Fray Antonio de Valdés" [222].

Dieron posesión las autoridades el mismo día al Padre Chinchilla de dos solares, donados el uno por el maestre de Campo Juan Sedeño de Albornoz, gran protector en su día de la fundación de convento en Cumaná, y el otro, por la ciudad. Quedó así instituida una residencia franciscana en forma de hospedería con la advocación de San Antonio, lo que en terminología jurídico-franciscana, equivalía a una verdadera fundación, ya que hospedería es lo mismo que una residencia religiosa de categoría menor que un convento, pero que reviste carácter de verdadera fundación religiosa.

Por su parte el Padre Chinchilla quedó con el compromiso de lograr todos los permisos necesarios de la Orden para una definitiva y formal fundación de convento.

Incluso existe el informe remitido por el capitán Francisco Rodríguez Leite, sin duda, en nombre de la ciudad de la Nueva Barcelona, al capítulo provincial que tuvo lugar en la ciudad de El Tocuyo aquel mismo año 1647. No parece haber tomado el capítulo ninguna medida a este respecto. Acordó el envío a España del Padre Juan de la Torre Bohórquez en calidad de procurador general sin que entre los asuntos que se le encargaron figure nada referente a este punto. Muy bien pudo hager reservado el capítulo esto para confiarlo al Padre Antonio de Chinchilla cuyo viaje a España debía constituir un proyecto del que existen más de una referencia. De hecho pasó este religioso a España en fecha no del todo precisada. Su presencia en la Nueva Barcelona consta por última vez el 26 de abril de 1647, fecha en que el notario Juan Caro certificó las firmas puestas en los documentos que se le mandaron dar en virtud de auto del gobernador y capitán general Francisco Berrocal de Ocampo de 21 de aquel mismo mes y año.

No debió resultar difícil al Padre Chinchilla lograr las más altas recomendaciones a favor de los proyectos fundacionales que tenía y que tan gratos habían sido para los habitantes de Barcelona. Entre ellas se contaron la del visitador Manuel Pacheco Salgado. firmada en la Nueva Barcelona el 9 de abril de 1647, la del gobernador interino Francisco Berrocal de Ocampo, firmada allí mismo el 16 de abril y la del ex-gobernador de Cumaná, Francisco Turillo de Yebra, firmada también en la Nueva Barcelona el 24 de abril.

Una idea que destaca uniformemente en todos aquellos escritos y pareceres era la convicción que todos tenían sobre la reducción pacífica de los cumanagotos y sobre la necesidad de la presencia de franciscanos para lograrla. En su informe decía el gobernador Berrocal de Ocampo: *"Informándome de las personas de más experiencia en la materia, hallo que el medio más conveniente y eficaz de conservar esta pacificación y estado que la tierra tiene es con la suavidad y blandura del evangelio, porque, según la aspereza de la tierra, si se trata de armas, será dejarla desierta de naturales... Habiendo llegado, de paso, por esta provincia el Padre Fray Antonio*

de Chinchilla..., ha pedido a esta ciudad un asiento para fundar un convento de su Religión. Y se le ha concedido y hecho autos de su utilidad y súplicas al capítulo de la Orden para que favorezca esta fundación. Suplico a vuestra magestad lo haya por bien y mande despachar sus reales Cédulas para que los Provinciales ayuden en lo que les tocare".

Por su parte, el licenciado Pedro Luis de Salazar informó que no podía *"haber medio más suave ni más eficaz para la reducción de estos indios, a quienes he conocido y tratado, que fundar este convento... Ni se conseguiría este fin si vuestra magestad no envía doce religiosos a este convento, de buen exemplo y doctrina, encargando a los Provinciales fomenten tan santa conquista..."*

El Padre Chinchilla hizo una información para hacer constar, entre otras cosas, que *"dichos naturales, los caciques y principales, han pedido y piden ministros del evangelio para ser instruidos en la fe católica que han comenzado a recibir".*

El testigo Juan López Crespillo dijo haber *"oido decir a personas que saben la lengua de los naturales, que ellos han pedido y piden religiosos, en particular de la Orden de nuestra Padre San Francisco. Y esto también se lo ha dicho muchas veces a este testigo el cacique don Diego, que es persona que sabe la lengua española"* [222].

De esta información hecha el 8 de abril de 1647 pueden deducirse muy interesantes datos sobre los indios de aquella zona y sobre su estado de abandono religioso y sobre los deseos que ellos mismos habían manifestado en más de una ocasión de tener misioneros, sobre todo, franciscanos.

En aquella misma fecha (27 de junio de 1647) envió el capitán Francisco Rodríguez Leite un informe al obispo de Puerto Rico, Fray Damián López de Haro, con el ruego que lo hiciera llegar al rey y a la real Audiencia de La Española. La remisión al rey hizo el prelado con carta del 6 de diciembre de 1647, según ya queda anotado [223]

La recepción de esta carta puso en movimiento más decididamente al Consejo de Indias el cual abrió un expediente que tituló *Informe sobre la conquista de la Nueva Barcelona y provincia de los cumanagotos y lo que conviene disponer en razón de los indios y su gobierno espiritual y temporal.* También acordó el 4 de julio de 1648 reunir en un solo expediente todos los papeles referentes a este asunto y pasarlos al fiscal para que los viera y estudiara.

Cualquier conocedor de la marcha de las cosas en el Consejo de Indias piensa en la gran importancia que se estaba dando al asunto de los cumanagotos. Y no cabe ocultar que el movimiento inicial se lo había dado el Padre Antonio de Chinchilla con su expediente sobre la fundación de convento en la Nueva Barcelona.

223. Cfr. nota [219].

6. INESPERADA PRESENCIA DE TRES CAPUCHINOS EN CUMANA

En aquellos precisos momentos en que la cuestión de la fundación de convento por la Provincia franciscana de Santa Cruz estaba en su período más fervoroso, ocurrió un incidente por demás curioso y, posiblemente, no del todo casual ni impremeditado.

El 4 de abril de 1650 pidió el rey "consulta" al Consejo de Indias sobre la conveniencia de permitir al capuchino Padre Francisco de Pamplona y a un compañero el paso a la Isla de Granada, a lo que contestó el Consejo favorablemente el 4 de mayo siguiente. Expedida por el monarca la correspondiente autorización, pasaron a la Isla de Granada Fray Francisco de Pamplona, Fray Lorenzo de Magallón y Fray Antonio de Monegrillo, los cuales siguieron desde aquella isla viaje a Margarita y Cumaná, en vista de que los franceses apostados en ella no les admitieron allí. No quiero pensar que todo aquel viaje haya sido programado como una estratagema para poder llegar a Cumaná a donde no podría hacerlo por el recto camino de un permiso real. Recursos para todo tenía Fray Francisco de Pamplona. Aunque así hubiera sido, la muerte vino a poner fin a sus pasos y la decidida voluntad real impidió la permanencia en Cumaná a sus compañeros. Desde Cumaná informó al rey de todo lo ocurrido el Padre Francisco de Pamplona en carta del 23 de julio de 1650. También el obispo de Puerto Rico Fray Fernando Lobo de Castrillo informó al monarca en carta de 8 de noviembre de 1650 escrita desde Cumaná, de haber llevado en su compañía a estos capuchinos. En otra de 28 de marzo de 1651 escrita desde la Isla Margarita, de regreso de Tierra Firme, insistió en la necesidad de una reducción pacífica de los cumanagotos.

En este interin el obispo y el gobernador de Cumaná, Gregorio de Castellar y Montilla, previo el asesoramiento de otras personas calificadas, tomaron la decisión de enviar los tres capuchinos a misionar los indios cumanagotos, píritus y palenques. Esta medida, por supuesto, estaba en contradicción con todas las normas de la corona. Era un hecho consumado provisoriamente y que podría dar o no resultado. Lo normal es que no lo diera. Y no lo dio [224].

El Consejo de Indias leyó la carta del Padre Francisco de Pamplona del 23 de julio de 1650 en la junta tenida el 18 de marzo de 1651, dejando solamente constancia de haberla leído sin haber tomado ninguna decisión ni a favor ni en contra. Posteriormente llegó la carta del obispo Lobo Castrillo de 8 de noviembre de 1650.

224. Sobre este episodio de los capuchinos en Cumaná y para no extenderme en este particular, remito al lector a las obras del Padre Buenaventura de Carrocera, sobre todo a la titulada *Misión de los capuchinos en Cumaná*. Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia. "Fuentes para la historia colonial de Venezuela". Vols. 88, 89 y 90. Caracas, 1968 y a la del Padre Lino Gómez Canedo, [51]: *Estudio preliminar*. Ambos a dos autores, manejando los mismos fondos documentales, se complementan. En alguna ocasión me permitiré disentir de las apreciaciones del Padre Carrocera, posiblemente no ajustadas siempre con todo rigor a la realidad de los hechos.

En vista de estos y de otros documentos que pudo tener en su poder, estudió nuevamente el Consejo este punto en sesión del 13 de octubre de 1651 con determinación de dar una salida al mismo. De los seis consejeros asistentes tres votaron por el envío de más capuchinos a Cumaná, mientras que los tres restantes fueron partidarios de hacer regresar a los tres que allá estaban, sencillamente porque su estancia allá era contraria a toda norma usual. Era la corona, y sólo ella, quien debería iniciar, en cada caso, los trámites y decidirlos en definitiva. El ejemplo estaba en aquellos mismos momentos sobre el tapete con los esfuerzos que estaban realizando los franciscanos de la Provincia de Santa Cruz para fundar convento en la Nueva Barcelona. Estaban de acuerdo los religiosos y lo estaban y lo deseaban las autoridades; sin embargo, no se había dada un paso definitivo, porque este paso correspondía única y exclusivamente al rey. Para ello estaba en la corte el Padre Antonio de Chinchilla de cuya presencia, muy posiblemente, tenía ya noticia el Consejo de las Indias.

Después de lo acaecido en la reunión del 13 de octubre de 1651, continuaron llegando a la corte y al Consejo nuevos documentos, entre ellos, cartas de Juan Sedeño de Albornoz (Cumaná, 26 de julio de 1650), de su hermano Dionisio y de varias otras personas. En atención a estos documentos —el Consejo no dejaba ningún documento sin estudio—, fue analizado este punto en sesión de 24 de noviembre.

Por segunda vez se manifestaron las irreductibles posiciones de los consejeros. Los contrarios a la permanencia de los capuchinos entre los cumanagotos apoyaron su voto en varias razones. La primera era el reiterado fracaso misional que había sufrido el Padre Francisco de Pamplona en Darién en 1647 y ahora en la Isla Granada. La segunda era la facilidad que había de lograr religiosos franciscanos suficientes en los conventos más cercanos de Cumaná y Puerto Rico o de llevarlos de España. Cualquiera de estas dos soluciones sería preferible a la introducción de una nueva Orden religiosa en las Indias, cosa que el rey y el Consejo tenían sumamente controlada.

Estando en Venezuela los franciscanos desde hacía tantos años, a ellos era preferible encomendarles esta misión. Sin duda la tuvieran atendida desde muchos años atrás, si en la corte se hubieran escuchado sus peticiones de personal para atender a los distintos lugares de donde se pedían con insistencia religiosos.

Las razones esgrimidas por los contrarios a que los capuchinos continuaran en Cumaná aconsejó al rey a determinarse en 31 de diciembre de 1651 a favor de ellos y, en consecuencia, a ordenar en la misma fecha su regreso a España [225].

225. Cuando revisé muy detenidamente el Legajo 641 de la Audiencia de Santo Domingo del Archivo General de Indias dejé ordenados sus documentos (sin foliar) por orden cronológico. Pondré aquí una lista de los relativos a este punto que me ocupa ahora.
27-3-1654: Consulta del Consejo de Indias al rey.

Esta real orden llegó a manos del gobernador Pedro de Brizuela el 10 de noviembre de 1652, tres días después de haber tomado posesión de su cargo de gobernador de Cumaná. Hallábanse ocasionalmente en Cumaná los capuchinos que habían acudido a enterarse si el gobernador tenía alguna noticia para ellos. Sin pérdida de tiempo pudieron embarcarse rumbo a España en el mismo patache que había conducido al nuevo gobernador a Cumaná. Todo hace pensar que los capuchinos hubieran tenido la corazonada de que la corte no les permitiría la continuación en aquellos lugares y habrían acudido a Cumaná con todo preparado para, en el más seguro de los casos, embarcarse para España. En Madrid estaban ya en el mes de septiembre de 1653, según puede colegirse de un memorial suyo remitido al Consejo por el rey el día 25 de aquel mes [226].

Ellos mismos llevaron, con toda probabilidad, a la corte, un informe que a su favor remitió el teniente general de Cumaná Dionisio Sedeño de Albornoz. Examinó el Consejo éste y otros documentos en sesión del 28 de septiembre, pero fue tan liviana la impresión producida por todos ellos en el ánimo de los consejeros, que únicamente se dejó constancia de haberlos visto y darse por enterados mediante anotación escrita en el mismo papel del informe.

28-3-1654: Consulta del Consejo al rey incluyendo el parecer del conde de Peñaranda contrario al paso de los capuchinos y la decisión real de que los capuchinos pasaran a los cumanagotos.

31-3-1654: Carta del Comisario General franciscano Padre Alonso de Prado al Consejo adjuntando el Memorial del Padre Magallón.

18-5-1654: Consulta del Consejo al rey sobre la conquista de los cumanagotos con acuerdo de encomendarla al gobernador de Cumaná y a los franciscanos.

28-5-1654: Acuerdo del Consejo escrito en el mismo papel anterior del Comisario.

30-5-1654: Consulta del Consejo escrita en el mismo papel del 18-5-1654.

31-5-1654: Nota de remisión por el Padre Comisario Alonso de Prado.

6-6-1654: Consulta del Consejo al rey sobre los capuchinos.

6-6-1654: Decreto del rey con remisión de un Memorial del Padre Antonio Chinchilla.

7-6-1654: Decreto del rey con remisión de un Memorial del Comisario General y un voto de Villamarín a favor de los capuchinos.

8-6-1654: Carta de Gregorio de Leguía al Comisario General franciscano.

9-6-1654: Consulta del Consejo en el mismo pliego de 7-6-1654.

10-6-1654: Carta del Comisario General y orden del Consejo sobre el paso de los franciscanos.

21-6-1654: Carta del marqués de la Lisiada a Gregorio de Leguía.

30-8-1654: Carta del cabildo de Cumaná al rey pidiendo el regreso de los capuchinos.

30-8-1654: Carta del cabildo de Cumaná a Leguía pidiendo lo mismo.

24-5-1656: Orden del rey con un Memorial del Padre Magallón y decreto del Consejo de 31-5-1656 en el mismo pliego.

30-5-1656: Decreto y Consulta del Consejo.

10-6-1656: Decreto del Consejo en pliego de 30-5-1656.

11-6-1656: Decreto real con remisión de Memorial del Padre Prado y Decreto del Consejo.

9-9-1656: Decreto del Consejo sobre capuchinos y Consulta al rey.

11-12-1656: Consulta del Consejo favorable a los capuchinos.

226. CARROCERA, [224], 17 y 19.

A partir de estos momentos un largo e intenso tira y afloja iba a iniciarse entre partidarios del ingreso de los capuchinos en las Indias y los que no veían este ingreso con buenos ojos. Fuertes intereses de toda índole iban a ponerse en movimiento, siempre entre bastidores.

La Congregación de *Propaganda Fide,* desde sus momentos fundacionales, había demostrado su interés en introducir a los religiosos capuchinos en el corazón del Patronato Regio. Por su parte, habían sido los capuchinos siempre unos instrumentos dóciles a los manejos de esta Congregación Romana. No en vano los superiores mayores de la nueva Orden eran italianos. Evidentemente, los intereses de Propaganda Fide no siempre corrían paralelos con los de la corona española a la que se trataba de contrariar y aun marginar en los asuntos religiosos de Indias.

En más de una ocasión, tras las gestiones de estos capuchinos asoma la personalidad del Nuncio romano activando todo aquello. Esto hace pensar más fuertemente en los hilos secretos que se movían y en la mano aún más oculta que los manejaba.

Sea de esto lo que sequiera, lo cierto es que el Consejo nuevamente trató este punto del regreso de los capuchinos a Cumaná en sesión del 14 de octubre de 1653 con la presencia de sólo cinco consejeros de los cuales votaron a favor tres al paso que los otros dos, Fadrique Enríquez y José Pardo Figueroa, fueron de parecer que seguían en todo su vigor las razones que habían motivado la "consulta" de 24 de noviembre de 1651 y que se debería estar a lo acordado entonces, a falta de nuevas razones que pudieran aconsejar el cambio de parecer. Esta opción minoritaria, pero mejor fundada, fue la acogida por el rey y, de acuerdo con ella, determinó que los capuchinos permanecieran en España [227].

No es improbable —insisto en el tema de Propaganda Fide— el interés que había de lograr con estos capuchinos una como cabeza de puente para luchar contra la casi invulnerable realidad del Regio Patronato. De todos modos, los contrarios al paso de los capuchinos esgrimían en aquella ocasión argumentos de la mejor política y mostrábanse consecuentes con la prohibición real, no sólo de fundar nuevos conventos en Indias, sino de permitir el ingreso de nuevas Congregaciones religiosas por temor a que con ellas pudiera entrar la discordia.

Nuevas cartas llegadas de Cumaná (fueran pedidas o *ex motu propio* de sus autores), entre las cuales cabe citar la del gobernador Pedro de Brizuela de 11 de noviembre de 1652, las de la ciudad de Barcelona de 3 y 6 de diciembre y una del obispo Lobo Castrillo, todas del mismo año, echaron a rodar de nuevo este asunto que ya parecía definitivamente enterrado. El Consejo lo estudió una vez más en junta de 28 de marzo de 1654 con unos resultados casi sorpresivos de siete votos a favor del paso de los capuchinos de los ocho votos

227. CARROCERA, [224], 20, da como fecha de esta Consulta el día 14 mientras que Gómez Canedo, [51], I, XIX, da el 15.

presentes. Toda la dialéctica y fuerza persuasoria del único discrepante, conde de Peñaranda, solamente logró apartar de aquel consenso mayoritario a dos de los consejeros. Con una lógica ortodoxa y con poderosas razones, expuso que la conversión de los cumanagotos muy bien podría ser encomendada a los franciscanos observantes que trabajaban en la Isla Española y en las gobernaciones de Caracas, Margarita y Cumaná, contiguas a los cumanagotos, insistiendo en que se podría pedir al Comisario General de las Indias de la Orden franciscana que eligiese seis religiosos recoletos de la más estrecha observancia, camino éste seguido en otras ocasiones por el Consejo; que la permisión de capuchinos era lo mismo que introducir nueva Religión en las Indias, cosa en que el Consejo siempre había hallado inconveniente y que, en el caso de permitir los capuchinos, sería preciso permitirles fundar Provincia propia sujeta al General de su propia Orden el cual *"siempre es italiano e independiente del dominio de su magestad"*.

A pesar de las fuertes razones en que se apoyaba este parecer, las cuales movieron a dos de los consejeros a mudar el suyo, la mayoría de los cinco restantes favorables al paso de los capuchinos inclinó el ánimo del rey que terminó escribiendo de su puño y letra en el mismo papel de la "consulta" elevada por el Consejo las protocolarias palabras: *Hágase como parece.*

Aquella mayoría de consejeros estaban tan fuertemente influenciados, que ni atención prestaron el 15 de abril al *Memorial* que, por aquellos mismos días, presentó el Padre Antonio de Chinchilla, llegado a España precisamente a tramitar todo lo relativo a la fundación de convento franciscano en la Nueva Barcelona. Y no es improbable que esta misma disposición favorable al paso de los capuchinos, haya sido el móvil para denegar al Padre Francisco Torre Bohórquez una misión que había pedido para Venezuela. Este religioso transfirió en el Padre Chinchilla sus poderes de comisario de misión al encontrarse con éste en el Puerto de Santa María el 17 de mayo de 1652.

No sólo el Consejo dejó de prestar atención a los *Memoriales* presentados por el Padre Chinchilla, sino que, incluso, se le dio cabida a ciertas especies carentes de todo fundamento que alguien echó a rodar como que no eran válidos los poderes que le había transferido el Padre Torre Bohórquez o que había sido expulsado de Venezuela y castigado en España por el Comisario General de Indias. También adujo el Consejo la prohibición existente de fundar en Indias nuevos conventos. Y el más poderoso argumento para denegar las razones del Padre Chinchilla y su petición, de fundar convento en la Nueva Barcelona fue la *última resolución de su magestad de que pasen a la reducción de aquellos indios seis capuchinos.*

Muy posiblemente a vista del poco caso que los miembros del Consejo prestaron al *Memorial* del Padre Chinchilla se decidió el Comisario General de Indias, Padre Alonso de Prado, a realizar la

entrega personal al rey de un *Memorial* de su puño y letra contrario al paso de los capuchinos a Cumaná, exponiendo el gran peligro de que su presencia allá pudiera hacer surgir disensiones con los franciscanos observantes, como había ocurrido en otras partes. Adujo en prueba la conducta de los capuchinos en Tierra Santa donde intentaron, con la ayuda del rey de Francia, privar a los franciscanos de la pacífica posesión que tenían de guardianes de los Santos Lugares. Adujo también que no eran necesarios capuchinos en lugares de Indias donde los franciscanos tenían fundados conventos, como ocurría en la gobernación de Cumaná donde lo tenían fundado con permiso del obispo, del gobernador y del mismo Consejo, según constaba del *Memorial* impreso presentado por el Padre Antonio de Chinchilla, procurador de la Provincia de Santa Cruz. En caso de considerar necesarios más religiosos se comprometía el Comisario General a tener dispuestos *religiosos del Abrojo o si no de las Recoleciones del Perú o Méjico que son de mucha aprobación y bien recibidos de la Provincia de Caracas.*

Este recurso extraordinario y personal presentado directamente al rey por el Comisario General franciscano hace pensar en que algo fuera de lo usual había ocurrido. Incluso hizo constar el Comisario que anteriormente había entregado otro *Memorial* que suponía extraviado. ¿Podía esto significar que este *Memorial* no había sido examinado porque alguien interesado lo había mantenido oculto...? Tampoco es improbable que con estas palabras estuviera aludiendo el Comisario al *Memorial* entregado por el Padre Antonio de Chinchilla y estudiado muy superficialmente por el Consejo en su junta del 15 de abril anterior.

Parece probable que la presentación de este *Memorial* del Comisario haya tenido lugar en la segunda quincena de abril o en la primera de mayo de 1654. Lo seguro es que fue estudiado por el Consejo el 18 de mayo con acuerdo final de pasarlo a manos del fiscal junto con el *Memorial* desestimado del Padre Chinchilla y con otro *Memorial* en que los capuchinos pedían los despachos para su embarcación, de acuerdo con la real resolución del 28 de marzo.

En esta misma junta del 18 de mayo se acordó anexionar a la gobernación de Cumaná el territorio de la Nueva Cataluña y encargar al gobernador Pedro de Brizuela la pacificación de los cumanagotos con ayuda de religiosos franciscanos que enviaría el comisario General de Indias, al cual se le darían las instrucciones convenientes. Para estos momentos ya el Consejo tenía formado su nueva decisión de que pasaran franciscanos en vez de capuchinos, pero la cosa estaba un poco enmarañada y complicada debido a la burocracia de la corte que exigía tiempo para la solución de los puntos consultados. Esta nueva decisión del Consejo quedaba inactiva mientras el rey no invalidara su anterior resolución favorable al paso de los capuchinos. En este ínterin celebró el Consejo nueva junta el 30 de mayo donde se acordó llevar a la práctica los acuer-

dos anteriores del 18 del mismo mes *excepto el dar orden al Comisario General que envíe religiosos aora, respecto de tener resuelto su magestad vayan seis capuchinos a que ha hecho contradicción el Comisario General, de que se ha dado vista al señor fiscal hasta que haya respondido*[228].

Al día siguiente de esta determinación (31 de mayo) llegó al Consejo la respuesta del fiscal quien reconocía el inconveniente de dar entrada en las Indias a religiosos que eran franciscanos no sujetos al Comisario General de las Indias. Teniendo, además, en cuenta el ofrecimiento del Comisario General de facilitar religiosos del convento del Abrojo, de tanto crédito en todas partes, aconsejó un nuevo examen del asunto, en vista de lo cual y de que *la Religión de San Francisco tiene posesión de fundar un convento en aquellas poblaciones de cumanogotos y que esto tanto más obliga a no hacer novedad,* acordó el Consejo en reunión del 2 de junio de 1654, con sólo el parecer contrario de Mateo de Villamarín, enviar a Píritu y a los cumanagotos seis religiosos franciscanos. El rey no sólo no hizo oposición alguna a este nuevo acuerdo, sino que de su mismo puño y letra escribió en el mismo papel de la *consulta* esta frase: *Está bien.* Con ella zanjó de forma definitiva aquella cuestión que ya resultaba enojosa. Incluso reconoció ahora el Consejo la razón que tenía el Padre Chinchilla y el Comisario General al afirmar los derechos que les asistían en atención a los precedentes sobre la aprobación de convento en Nueva Barcelona.

Como algo anecdótico puede aludirse a la introducción de un nuevo *Memorial* por el Padre Magallón en prosa demasiado dura contra el Comisario General franciscano cuya intervención calificó de intempestiva y carente de fundamento. Estas son sus palabras: *Y, estando para ejecutarse el dicho decreto y todas las cosas de la misión prevenidas y los religiosos de ella en esta corte, habiendo venido los más dellos de 50 y 60 leguas..., intempestivamente salió el Padre Comisario General de Indias de los Padres franciscanos de la regular Observancia a contradecir la dicha misión y el tránsito del suplicante y de sus compañeros a las Indias con pretextos inciertos y que no tienen firmeza alguna..., con lo cual se mandó por el real Consejo de las Indias suspender la dicha misión y sobreseer en ella por haber parecido el dicho Comisario General que él se encargaría de ella y que enviaría misionarios que fuesen religiosos de toda virtud y celo y satisfacción para la misión*[229].

---

228. Trae esta cita Gómez Canedo, [51], I, XXII. Original en AGI., *Santo Domingo, 641.*

229. CARROCERA, [224], 23. Yo pienso que este memorial es el mismo a que alude el Padre Carrocera en la página 25, del cual escribe *"cuyo contenido no conocemos"*.

Para cerrar este punto quiero dejar consignada mi impresión de que en todo esto no sólo anduvo el carácter insistente (como buen aragonés) del Padre Magallón, sino la política entre bastidores de la Propaganda Fide a través del Nuncio en España. El mismo Padre Carrocera alude insistentemen-

Por su parte el Reverendísimo Padre Comisario General presentó personalmente en los primeros días de junio un nuevo *Memorial* al rey que éste remitió al Consejo con decreto del 7 de junio junto con el voto de Mateo Villamarín favorable a los capuchinos. En este nuevo *Memorial* hacía constar el Comisario General que los franciscanos tenían ya en Barcelona convento y doctrinas. Esto que pudiera parecer un poco exagerado, no resulta serlo si se tienen en cuenta todos los datos que dejo anteriormente expuestos.

Remitido por el rey este *Memorial* del Padre Prado, acordó el Consejo en sesión del 6 de junio por ocho de los nueve votos presentes que las misiones de los cumanagotos fueran encomendadas a los franciscanos. En otra sesión del 9 de junio se vieron los nuevos *Memoriales* del Reverendísimo Padre Comisario General, del Padre Magallón y del Padre Chinchilla. Al Padre Alonso de Prado se contestó que ya el asunto estaba en manos del rey con nueva consulta del Consejo. Esta consulta fue escrita en el mismo papel del rey de 7 de junio de 1654. El 9 de junio fue firmada la real Cédula de anexión de la Nueva Cataluña al gobierno de Cumaná con el encargo a Pedro de Brizuela de echar mano para la reducción de los cumanagotos de religiosos, sin especificar cuáles deberían ser. La decisión del Consejo favorable definitivamente al paso de los franciscanos fue dada el 10 de junio.

Por su parte, el Padre Magallón dio cima a esta etapa de sus gestiones con dos cartas escritas a *Propaganda Fide* el 27 de julio lamentando lo sucedido. Esto mismo también comunicó el Nuncio en cartas del 1 de agosto y 27 de noviembre del mismo año, demostrando con ello las íntimas relaciones que habían existido entre ellos para el logro de este propósito.

---

te a la correspondencia entre el Padre Magallón y el Nuncio y Propaganda Fide. (Carrocera, l. c., pp. 21-23).

La aparición de *Propaganda Fide* en 1622 activó la oposición existente entre Roma y el regio patronato de la corona española sobre las cosas de la iglesia en Indias. Todo el afán ahora renovado de Propaganda Fide era introducir misioneros italianos en todos los rincones para barrenar, en lo posible, la inexpugnable fortaleza del regio patronato. Una de las razones, esgrimidas por *Propaganda Fide* y conocida seguramente de la política española y altamente ofensiva era la de que los italianos eran más a propósito para la conversión (¡¡¡). Desde 1622 habían ocurrido incidentes de risa y muy significativos. En 1640 desarrolló Propaganda Fide un forcejeo titánico para lograr introducir (a través de España) una misión de cuatro capuchinos italianos en el Congo.

Se logró la penetración pero con misioneros capuchinos españoles al frente de los cuales estuvo Fray Francisco de Pamplona, el mismísimo que ahora figuraba en las misiones de Cumaná. Por lo demás, era cosa pública y no ignorada por los miembros del Consejo de Indias y de las esferas políticas de la corona española que los capuchinos servían fielmente los intereses de Propaganda Fide. Confirmación de este aserto mío puede verse en la obra del capuchino Padre Lázaro de Aspurz *La aportación extranjera a las misiones españolas del patronato regio*, concretamente en las páginas 162-167 y 169.

Este aspecto fue esgrimido muy sabiamente por el Comisario General de Indias en su memorial al Consejo y fue la puntilla a los proyectos de Propaganda a través del grupo de religiosos capuchinos.

No abandonó el Padre Magallón su idea, sino que prosiguió batallando por lograr permiso de pasar a Cumaná. Finalmente, vio coronados sus trabajos con el conseguido a finales de 1656. Aquello, abrió sin duda un campo de fecundo apostolado a los capuchinos aragoneses cuya historia ha muy bien elaborado el Padre Buenaventura de Carrocera [230].

---

230. Algunos extremos de esta serie de episodios pueden verse en el informe elaborado por el Consejo de Indias con fecha 11 de diciembre de 1656 algunas de cuyas cláusulas copiaré aquí. *"Vióse en el Consejo lo que informaba el obispo y los demás papeles... y, reconociendo que estos religiosos no habían pasado a Cumaná con licencia de vuestra majestad y el inconveniente de introducir nuevas Religiones en las Indias, hizo "consulta" a vuestra mejestad en 24 de noviembre de 1651 con diferencia de votos y vuestra majestad se dignó mandar se enviase orden para que se volviesen a España Fray Francisco de Pamplona y sus compañeros... El dicho Fray Lorenzo dio memorial en el Consejo por el mes de septiembre de 1653, representando que se había quedado en Cumaná; que allí había fundado dos pueblos y bautizado más de 20 niños... y que en esta ocasión llegó Cédula de vuestra majestad para que se volviesen a España y que, aunque el gobernador les había hecho instancias para que se quedasen, entretanto que informaba a vuestra majestad, no lo habían querido hacer... Habiéndose recibido después cartas de don Pedro de Brizuela, gobernador de Cumaná, y de la ciudad de la Nueva Barcelona, refiriendo el fruto espiritual que habían hecho los capuchinos en los cumanagotos, lo "consultó" el Consejo a vuestra majestad en 28 de marzo de 654 y vuestra majestad se sirvió de resolver que volviesen los dos religiosos que habían venido de allá y con ellos otros cuatro...*

Antes de sacar los despachos para el viaje, presentó Memorial Fray Alonso de Prado, Comisario General de las Indias, ponderando los grandes inconvenientes que de esto resultaban y que esta conversión estaba concedida por el gobernador y la ciudad de la Nueva Barcelona a los religiosos de San Francisco que residen en aquellas provincias y que tienen fundada casa en ellas, como parecía de los papeles presentados y que las disensiones que había entre la Religión de San Francisco y los capuchinos se habían continuado desde el principio de su congregación tan sangrientas como se veían en las Crónicas y que estos religiosos han procurado por orden del rey Cristianísimo quitar los Lugares Santos a los de San Francisco... y que, abriéndose puerta a los capuchinos... habían de querer fundar Provincias que, por Cédulas de vuestra majestad, está prohibido... y para la conversión de aquel nuevo mundo no son menester los capuchinos, pues tiene vuestra majestad ministros suficientes en la Orden de San Francisco... y que, cuando fuese necesario, Fray Antonio de Chinchilla había venido con orden de los gobernadores de aquella provincia, obispo y cabildo a llevar religiosos, para lo cual estaba en esta corte. Y también ofrecía el mismo Comisario General religiosos del Abrojo o de las Recolecciones de Lima o Méjico... Y que, entrar capuchinos a lo que ellos han conquistado con su sangre, sería de gran desconsuelo...

En este mismo tiempo se vió en el Consejo otro Memorial que había dado Fray Antonio de Chinchilla, de la Orden de San Francisco, que vuestra majestad se sirvió de remitir con su real decreto, en que refería... las causas que obligaron a que el gobernador, alcaldes ordinarios, regidores y procurador general y demás vecinos principales de la Nueva Barcelona... determinasen se fundase en la dicha ciudad un convento de la Religión de San Francisco... y suplicó a vuestra majestad se sirviese de mandar aprobar la dicha fundación y que se le diese licencia para llevar 12 religiosos... siendo cierto que toda la provincia de los cumanagotos donde se incluye la Nueva Barcelona es de la Provincia y jurisdicción de la de Santa Cruz, del

Para el posterior desarrollo de los acontecimientos relativos a la organización de la misión confiada por el Comisario General de Indias al Padre Juan de Mendoza, por patente de 14 de agosto de 1654, remito al lector a las obras citadas en notas anteriores.

Quiero, sin embargo, aludir brevemente a las cartas que fueron llegando con posterioridad y durante el año 1654 a favor de la ida de los capuchinos a Cumaná, ya que ellas son una buena prueba de lo bien orquestado que sus partidarios tenían aquella batalla. Instrumento de todo ello era el Padre Magallón que estaba dejando en muy alto lugar su calidad de aragonés tenaz.

Entre aquellas cartas llegadas a España está la escrita al Padre Antonio de Monegrillo en 24 de enero de 1654 por el gobernador de Nueva Barcelona, Francisco del Castillo Corbarán, prometiéndole

---

Orden de San Francisco. Y por ser de ella, pasó el dicho Fray Antonio de Chinchilla a fundar en la Nueva Barcelona...

Viéronse en el Consejo los Memoriales referidos del Comisario General y de Fray Antonio de Chinchilla y... el de los capuchinos, pidiendo los despachos para su embarcación, en conformidad de la resolución referida en la consulta de 28 de marzo del mismo año de 1654. Y, respecto de la contradicción hecha por el Comisario General y lo pedido por Fray Antonio de Chinchilla, pareció necesario dar vista de todo al fiscal, el cual dijo que, si los capuchinos conseguían los despachos que pedían antes de ajustar si habían de estar sujetos a la obediencia del Comisario general, se turbarían todas las disposiciones que se habían prevenido para el gobierno de la Religión de San Francisco en las Indias.. y que es de recelar el riesgo de introducirse en las Indias distinta y nueva Religión, con los temores y achaques de tan graves inconvenientes como ponderaba el Comisario General, y que no había urgente causa que instase a la novedad, pues, para proseguir en la predicación y enseñanza de aquellos indios, ofrecía el Comisario General enviar luego religiosos... Y pidió el fiscal que el Consejo pleno examinase y volviese a ver este negocio con lo que el Comisario General refería y razones que él representaba y se "consultase" a vuestra majestad lo que pareciese más conveniente.

Vióse en el Consejo con particular atención esta materia y, teniendo por insuperables los inconvenientes que el Comisario General de San Francisco había representado y lo que el fiscal había pedido..., fue de parecer el Consejo en otra consulta de 6 de junio del mismo año... que se excusase la ida de estos capuchinos y que al Comisario General de San Francisco se le ordenase enviase luego religiosos de la Recolección... Y vuestra majestad se sirvió en confirmar... que se excusase la ida de los capuchinos.

De esta resolución se avisó luego al Comisario General de San Francisco para que dispusiese que, por entonces, fuesen seis religiosos del Abrojo... y se le dieron los despachos para el viaje y aviamiento el mismo mes de junio de 1654. Y luego, al punto, se despacharon siete religiosos recoletos del Abrojo y uno más que fue por perlado de ellos...

Estando ya esta materia concluida y, al parecer, sosegada..., por el mes de mayo de este año de 656 dio a vuestra majestad el dicho Fray Lorenzo Magallón, capuchino, un Memorial impreso... Y todo él se reduce a representar a vuestra majestad las razones que dice hay para que vuestra majestad se sirva de mandar prosigan los religiosos capuchinos en la conversión de los indios cumanagotos... Y, habiéndose visto... se confirió en él [Consejo] *con toda la mayor atención y cuidado. Y habiendo votado..., después de haberse visto los votos de todos, que fueron ocho en número, se reconoció haber dividido el Consejo en dos pareceres, siguiendo un dictamen los cuatro del y los otros cuatro otro dictamen".* (GOMEZ CANEDO, [51], I, 71-88).

tener cuidado de las dos iglesias construidas por los capuchinos hasta tanto que regresaran a la misión [231].

En otra carta de la misma fecha escrita desde Caracas manifestaba Francisco Pimentel Enríquez los buenos sentimientos y los inmejorables recuerdos que conservaba de los capuchinos [232]. El 30 de agosto escribió el cabildo de Cumaná al secretario del Consejo, Gregorio de Leguía, frases tan terminantes como esta: *Han quedado los indios de esta provincia tan aficionados a las loables costumbres de los capuchinos, que se tiene por cierto que sólo a ellos admitirán y que excluirán a otros cualesquier religiosos que vuestra merced envíe* [233].

El 31 de agosto nuevamente escribió el gobernador Francisco de Castillo, esta vez contestando a una carta del Padre Magallón, que *de no venir los padres capuchinos y venir esos otros religiosos, no los han de recibir los indios por las causas que se dejan entender* [234].

El propio gobernador de Cumaná, Pedro de Brizuela, fue juguete de aquella bien montada campaña y, sabedor de que no regresaban los capuchinos, escribió dos cartas el 2 de setiembre de 1654, la una al Padre Magallón y la otra al secretario del Consejo Gregorio de Leguía, manifestando su pesar por la noticia recibida sobre el no regreso de los capuchinos.

Estas varias cartas y el retraso sufrido en la salida de la misión franciscana con destino a los cumanagotos decidieron al Padre Magallón a insistir nuevamente, con poca fortuna, ante el rey para que se le permitiera a los capuchinos el paso a Cumaná. Sin permisos de sus superiores presentó un memorial que luego los capuchinos mismos descalificaron. A pesar de lo agresivo de sus procedimientos, sobre todo ahora que el rey había tomado una decisión definitiva, eran válidas sus motivaciones en atención al celo apostólico que le movía. Sólo en atención a esto y poniendo todos los medios posibles para evitar futuros incidentes con los franciscanos —no fue posible evitarlos del todo— se les concedió en 1656 aquel permiso tan rogado [235].

---

231. AGI., *Santo Domingo, 641.* - CARROCERA, [224], vol. 88, 26.
232. AGI., l. c. - CARROCERA, 26-27.
233. AGI., l. c. - CARROCERA, 27.
234. AGI., l. c. - CARROCERA, 27.
235. Sobre el alcance y extremos del aludido Memorial del Padre Magallón y sobre el permiso concedido en 1656 a los capuchinos para pasar a los cumanagotos, trató el Padre Carrocera. [224], vol. 88, 28-32.

Me da la impresión de que el Padre Carrocera no valoró suficientemente las razones que movieron al Consejo en todo momento, cuando escribe: *"El Consejo, movido más bien por la poderosa influencia del Padre Comisario que por las razones aducidas.... resolvió que la reducción de los indios cumanagotos se encomendase al gobernador de Cumaná... y juntamente al Comisario de los franciscanos..."* (l. c., 24). Tampoco me parece muy ajustado a verdad lo dicho un poco más adelante con referencia al Memorial del Padre Antonio Chinchilla *"...añadiendo —sin justificante ninguno desde luego— que la provincia de los cumanagotos era de la jurisdicción de su Provincia de Santa Cruz de Caracas..."*

No voy a repetir detalles que pueden verse en otros autores, sobre todo en los citados anteriormente. Sin embargo, quiero advertir que en el estudio de este punto han sido muy usufructuados los datos suministrados por los propios capuchinos que estuvieron en Cumaná en aquellos momentos, cuyos pormenores no siempre están ajustados a la verdad histórica ni a lo que puede comprobarse con otros instrumentos documentales. Ello me obligará a precisar en su momento algunos de los extremos de la narración presentada. Y ruego que nadie se moleste con la presentación de estos datos que ofrezco dar. Unicamente quiero dejar sentado ahora que el Padre Juan de Mendoza apresuró todo lo posible las gestiones para su partida de España. Con el primer grupo de ocho franciscanos llegó a Cumaná el 8 de mayo de 1656, día señalado con la festividad de la Aparición de San Miguel Arcángel.

El gobernador Pedro de Brizuela, excelente hombre de gobierno, caballero muy cristiano y celoso, como le llaman los Padres Matías Ruiz Blanco y Antonio Caulín, les facilitó el inmediato traslado a la región de los indios píritus, la misma donde habían estado los capuchinos durante su corta estancia. Escribe el Padre Ruiz Blanco: *Dispuso despacharlos a la tierra de Píritu con alguna gente armada que les asistiese hasta dejarlos entre los indios, dándoles a entender por intérprete como los religiosos iban a sus tierras por orden de su magestad a enseñarles la ley de Dios y hacerlos cristianos.*

Desde luego, para darse cuenta de los justificantes presentados por este religioso basta con leer el expediente que presentó al Consejo con los permisos de la ciudad de Barcelona y con el ruego de los vecinos para que se fundara allí un convento. Publicado por Gómez Canedo, [51], I, 21-49.

Respecto a las razones del Comisario General hay que tener presente que fueron de dos clases: las unas de tipo religioso y las otras de tipo político. Desde el momento que había suficientes religiosos, sin los capuchinos, era evidente que tendrían fuerza —y mucha— las razones de tipo político que militaban contra su paso a las Indias. El conde de Peñaranda —principal opositor al paso de los capuchinos— expuso sus razones por escrito. [51], I, 81-84.

Razones del conde: a) los capuchinos eran aragoneses y no castellanos; b) el General era un italiano. (No se olvide el reparo contra la Congregación de Propaganda Fide); c) reconocida emulación entre capuchinos y franciscanos. *"Por todo lo cual y por otras muchas consideraciones que se excusan de referir, es de parecer el conde que, no sólo cumple vuestra majestad con su real conciencia mandando ejecutar lo resuelto, sino que en lo contrario se podría errar gravemente".*

Estas mismas y otras razones más fueron las expuestas en su día por el Comisario General de Indias —si cabe— con más garra y lujo de detalles no contra el paso en sí de los religiosos capuchinos, sino contra *la conveniencia* del mismo.

Finalmente accedió el rey a dejar que los capuchinos pasaran a los cumanagotos con todas las cautelas necesarias, una de las cuales fue que no se mezclaran en su actividad apostólica con los franciscanos. Tendremos ocasión de ver algunas de las escaramuzas que, con el tiempo, existieron entre unos y otros.

Recibiéronlos los indios y luego los españoles se fueron, dejándolos como corderos entre lobos y sin otra prevención que un ornamento muy viejo para que celebrasen, que habían dejado unos religiosos capuchinos que fueron asignados para la isla de Granada [236]

Parece evidente a vista de los cortos datos existentes que el gobernador Brizuela dejó a los religiosos en total aislamiento sin poner a su disposición ni siquiera algún intérprete que les sirviera de enlace con aquellos indios que, al parecer, tampoco conocían el español. No cabe duda de lo costoso que debió resultarles su obra de penetración y de comunicación con aquellas gentes. El Padre Matías Ruiz Blanco escribe que *rezaban los primeros con los indios la doctrina cristiana en el idioma nuestro, aunque inútilmente. Y en el idioma de los indios les daban a entender las cosas que podían* [237].

Tampoco aparece si el capitán Francisco Rodríguez Leite cumplió la promesa que reiteradamente formuló de enseñar a los religiosos la lengua de los cumanagotos. En el *Memorial* remitido al capítulo franciscano que se celebraría en Trujillo prometió: *Y me ofrezco a enseñar por Arte y Abecedario la lengua más general desta provincia...* Y en otro parecido *Memorial* remitido al obispo de Puerto Rico insistió: *Lo primero, que vengan a esta provincia los religiosos necesarios, a los cuales yo enseñaré de muy buena gana la lengua de estos naturales por un Abecedario que, para ello, haré.* En el Informe elaborado por el Padre Chinchilla había declarado que *en viniendo, les enseñará la lengua a los dichos religiosos, haciéndoles un Abecedario, y les asistirá a ello de noche y de día hasta que estén capaces en ella.*

No faltaban indios que supieran la lengua española, como el cacique Diego de Píritu de que habló Juan López Crespillo, otro de los testigos en el Informe del Padre Chinchilla [238].

8. NATURALEZA DE LOS INDIOS PIRITUS

Dejo hecha ya alusión a la buena fama que estos indios píritus tenían ganada entre los españoles por sus excelentes cualidades entre las que sobresalían su mansedumbre y fidelidad no exentas, sin embargo, de las características propias de todos los demás naturales de aquella zona. En realidad, eran estos indios tan de raza caribe como el resto de pueblos que constituían el mosaico étnico de aquellas tierras orientales.

Cuando Vázquez de Espinosa se refirió a ellos hacia los años de 1650 los encasillló a todos por igual dentro de una misma categoría,

236. RUIZ BLANCO, [54], 52.
237. RUIZ BLANCO, 54.
238. GOMEZ CANEDO, [51], I, 60 y 67 y 34. A estas páginas corresponden respectivamente los tres textos citados. El testimonio de Crespillo está en página 40.

considerándolos sin distinciones, valientes, membrudos, corpulentos, belicosos y grandes flecheros, con flechas igualmente envenenadas.

En realidad, la diferencia que existía y que apuntó Pedro de Brizuela en su Informe de que adelante hablaré era que estos indios píritus, sobre todo los que vivían más próximos al mar "aunque usan del veneno, es con algún recato, por la comunicación que tienen con los españoles". Esta comunicación a que dejo hechas múltiples alusiones desde los primeros momentos que se acercaron a ellos los españoles y los religiosos en los primeros años del siglo XVI, fue en realidad una de las causas, sino la única que logró en estos indios un carácter más dócil y manso con el que causaron un mayor aprecio en los conquistadores. Desde entonces fueron estos indios casi incondicionales de los españoles y quienes recibieron un trato también de privilegio hasta el punto que se preciaban de llamarse súbditos del rey de España.

Para poner de manifiesto la condición de estos indios y sus disposiciones buenas para la conversión sirven a maravilla las palabras escritas en 1640 por el obispo de Puerto Rico, Fray Juan Alonso de Solís con motivo de su visita a los indios moradores en esta zona [239].

Esta era, pues, la disposición de toda la costa para el momento en que escribía el obispo en 1640. La solución que él propugnaba debió madurar durante algunos años más para que la corte española se decidiera a poner en ejecución la evangelización de aquellas tierras que tanto lo deseaban y que tan faltas estaban de toda ayuda espiritual. En la información hecha en 1647 por el Padre Antonio de Chinchilla, O.F.M. hízose constar la pérdida de todo lo realizado por el obispo Solís debido al regreso que casi todos los indios bautizados hicieron a sus antiguos sitios y supersticiones.

Cuando el obispo escribía datos tan favorables a los indios de Píritu estaban aún recientes las hazañas que habían realizado en unión de los españoles para arrojar a los holandeses que se habían posesionado de la salina de Unare. Habíales Juan de Urpín prometido dejarlos libres de encomienda, si ayudaban a desplazar al holandés, y lo hicieron tan valientemente, que el gobernador cumplió su promesa y declaró en auto firmado en la salina de Unare el 27 de agosto de 1640 por libres de toda encomienda a los caciques don Luis Carutumana, don Felipe Guayguayuco, don Diego Guacara, don Pedro Guarequiema y don Felipe Uricat, con todas sus gentes. Esta libertad dio por buena y la confirmó el rey en Cédula de 3 de mayo de 1642, dando a los indios por libres de todo tributo con orden a *cualesquiera mis gobernadores y capitanes generales y demás mis jueces y justicias de los distritos donde asistieren y residieren los dichos indios lo guarden, cumplan y ejecuten precisamente* [240].

---

239. Véase nota [214].

240. AGI., *Santo Domingo, 641*. En este lugar se conservan los documentos en que se concedió y confirmó esta libertad de los indios píritus. Gómez Ca-

Quedaron con estas concesiones incondicionales para siempre los indios píritus. Los cronistas posteriores, entre ellos Caulín, hicieron alusión al afecto con que conservaban estos documentos comprobatorios de su libertad.

Cuando en 1647 articuló el Padre Antonio de Chinchilla el informe sobre la necesidad de convento franciscano y organización de doctrinas en la Nueva Barcelona, capital de la conquista, tuvo muy en cuenta a estos indios píritus, destacando que *dicha fundación y población de doctrinas para los naturales desta provincia y, en particular, para la de Píritu, es muy del servicio de Dios nuestro Señor y de su magestad Católica, atento a que dichos naturales, los caciques y principales han pedido y piden ministros del evangelio para ser instruidos en la fe católica que han comenzado a recibir* [241].

Los testigos manifestaron que, en efecto, habían pedido en más de una ocasión misioneros franciscanos. El capitán Francisco Rodríguez Leite aclaró: *Sabe como lengua intérprete y porque se lo han dicho muchos naturales que piden les den religiosos que los enseñen y, en particular, del Orden de nuestro Padre San Francisco por el amor que les tienen.*

El capitán Esteban de los Reyes Acuña dijo *que muchos naturales y en particular los de Píritu, han pedido y piden religiosos, señaladamente, de la Orden de nuestro Padre San Francisco para que les den doctrina y atraigan al conocimiento de nuestra santa fe católica.*

El Alférez Juan López Crespillo dijo haber *oido decir a personas que saben la lengua de los naturales, que ellos han pedido y piden religiosos y, en particular, de la Orden de nuestro Padre San Francisco. Y esto se lo ha dicho a este testigo muchas veces el cacique don Diego Píritu que es persona que sabe la lengua española.*

El capitán Antonio Juan Robalo dijo haber *oido muchas veces al capitán Francisco Rodríguez Leite, como persona intérprete de la lengua de los naturales, que ellos han pedido y piden religiosos que los enseñen, y en particular, los de Píritu. Y señaladamente que sean religiosos de la Orden de nuestro Padre San Francisco, porque le son más afectos. Estando un día de los meses pasados en su labranza, llegó el dicho capitán Francisco Rodríguez Leite y se puso a hablar con unos indios que este testigo tenía allí, en su nativa lengua, dándoles a entender la creación del mundo y misterios de nuestra santa fe. Le respondió uno de ellos: Si nosotros tuviéramos quien nos enseñara eso y nos lo diera a entender, les sirviéramos de buena gana, mostrando en ello una voluntad entera y firme de holgarse de que se les diesen a entender las cosas de nuestra santa fe* [241].

---

nedo, [51], I, 29-30. Todavía en 1655 informó el gobernador Brizuela del gran aprecio que sentían estos indios en *"que se les diga que son libres vasallos de vuestra majestad"* (Ojer, [242], 420).

241. GOMEZ CANEDO, I, 21-49.

Esta buena fama de mansos que los píritus se tenían ganada influyó, sin duda, para que se escogieran sus tierras como lugar de destino de los capuchinos llegados en 1650, inopinadamente, de la isla Granada. Sin embargo, se consideró necesario acompañarles de protección de fuerza, como lo afirmó el gobernador Brizuela en 1655, aún después de reconocer una vez más su mansedumbre. *Esta nación está dividida, porque los que caen a la parte de la mar están tratables, y asimismo, se redujeron a población con los capuchinos. Sin embargo, fue necesaria gente española armada, porque, aunque a los principios la repudiaron los capuchinos, después reconocieron que eran inexcusables (soldados) y los pidieron con mucha instancia y fue necesario asistirles con ellos hasta que se hizo la iglesia. Y se fueron poblando sólo con ver las armas, porque no hubo ocasión ni la dieron para moverlas. Y, estando en las poblaciones de Píritu y Cocheima, vino el oidor don Fernando de Cepeda y retiró la gente, con que cesaron las poblaciones. Y aunque los capuchinos, por sí sólos quisieron continuarlas, no pudieron, sino solamente lo que estaba hecho. Y sucedió sobre una fábrica desvergonzarse un indio a Fray Francisco de Pamplona. Mantuvieron la población de Píritu como pudieron en su iglesia a la advocación de Nuestra Señora de la Concepción, sacando mucho fruto de los muchachos, reconociendo que, de los viejos, no podían*[242].

Resulta extraño que el gobernador Brizuela haya abandonado a los franciscanos en la forma en que lo hizo entre aquellos indios, mansos todo lo que se quiera, pero volubles como todos los de su naturaleza, según él mismo lo deja afirmado en esta ocasión. Esta negativa a toda ayuda de fuerza la dejaron sobradamente patente las autoridades de Barcelona cuando trataron de hacer cargos contra el mismo gobernador en carta remitida al rey desde la Nueva Barcelona el 10 de junio de 1659: *Y con el pretexto de poner estos religiosos en la tierra a el exercicio a que venían, tomando por asunto no poder faltar a el govierno de Cumaná, y fuerza de Araya, nombró dicho governador por su teniente en esta plaza al maestro de campo Juan Sedeño de Albornoz, el cual con algunos vesinos, sin armas y con los religiosos, llegó a la provincia de Píritu y allí los dejó sin ninguna asistencia de españoles. Los religiosos, juzgando ser asistidos de los indios, como prometían sus acciones, se quedaron algunos días, procurando con su fervor, por los medios más suaves que pudieron, traer a sí los naturales, reducillos a poblaciones e industriallos en las cosas de nuestra fe. Y reconociendo que la falta de asistencia de el español los hacía escabrosos y pertinaces a la reducción, persuadieron a el dicho gobernador a que, personalmente, viniese de Cumaná, como lo hizo, y pasase a la dicha provincia de Píritu asistido de algunos vecinos de esta ciudad*

242. PABLO OJER: *La provincia de la Nueva Cataluña a mediados del siglo XVII*, en: "Boletín de la Academia Nacional de la Historia", Caracas. 40 (1957), 403-425. Allí está publicado este Informe (pp. 412-425) con el mapa enviado juntamente a España. La cita corresponde a páginas 419-420.

también sin armas como su teniente. Allí estuvo tres o cuatro días. Habló con algunos caciques que le prometieron poblarse y se volvió a Cumaná. Y los caciques, reconociendo que la población se remitía a su voluntad, se volvieron a sus casas y tierras donde se han quedado hasta hoy.

Dicho gobernador dejó orden en esta ciudad a los vecinos della, asistiesen a los religiosos para que tuviesen efecto aquellas poblazones pero prohibióles el llevar armas, juzgando los alterasen y que no les obligasen a venir a ellas por fuerza. Y aunque hicieron alguna asistencia, vieron el poco fruto que de ella sacaban, porque los indios, reconociendo que no había armas, no obedecieron. Y si bien no tuvieron movimiento de rebelión, tampoco tuvieron acto obediencial porque con diferentes pretestos excusaron el poblarse, el oir misa, ni oír a los religiosos su doctrina, con que los españoles se retiraron a sus casas y dieron cuenta a el dicho gobernador; y la misión se quedó en este estado[243].

La cita resulta un poco larga, pero no he querido omitirla por cuanto en ella se da cuenta con suficiente detalle de lo ocurrido en aquellos primeros momentos de la estancia de los primeros misioneros franciscanos entre los indios píritus y las reacciones de estos, sino abiertamente contrarias a los religiosos, lo suficientemente indiferentes como para desanimar a los más decididos. Y todo esto se verá aún más claro a través de la apretada relación del Padre Matías Ruiz Blanco que dice: *Escribir por extenso los trabajos que aquellos apostólicos varones padecieron, pedía más dilatada historia. Referiré algunos de que podrá el prudente lector colegir los otros. No tenían más alimento que un poco de cazabe o pan de maíz, algunas raices o frutas, tal vez alguna carne de monte o pescado. Y de esto, lo que buenamente les ofrecían los indios que muchas veces les pedían la paga. Hubo religioso que perdió la vista, por algunos días, de necesidad y de hambre*[244].

Lo más imprescindible, como era el agua, *se veían obligados a ir por ella y traerla a cuestas una legua distante de la población.* Y aún en tales casos los indios entonces como hoy *no querían hacer nada que les rogasen, de valde, sino por algún interés*[245].

No se comportaron los indios meramente pasivos, sino que tomaron activamente medidas repetidas contra la vida, incluso, de los religiosos. Dice Ruiz Blanco: *Tentáronles los indios por todos caminos para ver si se iban y los dejaban. Hicieron experiencia de su castidad y paciencia y les maquinaron la muerte diversas veces, incitados de los hechiceros que ya recelaban la ruina de sus embustes y falsas doctrinas*[246].

---

243. CAULIN-OJER, II, 25.
244. RUIZ BLANCO, [54], 53.
245. RUIZ BLANCO, 53.
246. RUIZ BLANCO. 53.

Muchos detalles sobre estos breves enunciados del Padre Ruiz Blanco los conocemos por la posterior y fiel relación del Padre Caulín tomada del archivo de las misiones donde se hallaban debidamente autenticados. Entre ellos narra las varias veces que los indios quisieron quitar la vida con veneno al Padre Cristóbal de la Concepción y a varios indios sus más fieles servidores [247].

Todas estas contrariedades frenaron en parte la actividad de aquellos misioneros en los primeros momentos. Sin embargo, no se dieron descanso para ganarse poco a poco y a base de grandes dosis de paciencia el aprecio de los naturales más fríos. En carta del 16 de julio de 1657 —a un año de su llegada— ya el gobernador de Cumaná informaba a la corte que los franciscanos atendían cuatro doctrinas, al mismo tiempo que en una *Memoria* de cosas necesarias señalaba como precisos *cuatro caballos para traer agua para cuatro doctrinas, por estar mui lejos dellas los jagüeyes* [248].

Por una certificación dada a favor del Padre Francisco Gómez Laurel por el Provincial y Definitorio de la Provincia de Santa Cruz el 21 de octubre de 1659 con motivo de enviarlo a España, consta que *tenían sinco pueblos agregados a sus iglesias, aunque de pocas familias, por ser la tierra muy larga y la parte de la costa en que asisten, la más estéril.* Al mismo tiempo se hizo constar que *habían salido algunos caciques pidiendo ministros que entren a sus tierras,* cosa que no resultaba fácil por el corto número de religiosos tres de los cuales habían muerto ya para tales fechas [249].

Todas estas encontradas reacciones de los indios eran muy posibles dada su condición y circunstancias. Por una parte hay que destacar una vez más la serie de buenas cualidades que poseían, aminoradas en muchas ocasiones por su innata inconstancia. Por otra hay que tener presente la contínua actividad de los piaches dispuestos a poner todo en juego para no perder su influencia entre sus gentes. A esta actividad y a los efectos de la misma hace relación el mismo Padre Ruiz Blanco. Sometidos a la influencia de sus piaches, es comprensible el contínuo cambio en el ánimo de aquellos pobres individuos en los que el miedo y el temor eran las virtudes dominantes.

Esto multiplicaba el trabajo de los misioneros continuamente para destruir en la mente de sus neófitos los efectos que ocasionaban las prédicas de sus piaches.

Ocasión habrá adelante de exponer detenidamente la serie de trabajos de todo tipo que debieron realizar los franciscanos. Y si algún tiempo les quedaba libre lo gastaban *en visitar a los enfermos,*

247. CAULIN, [193], II, 313-319.
248. CAULIN-OJER II, 33.
249. Uno de los muertos era el Padre Juan de Mendoza del cual escribió el gobernador interino de Cumaná Juan de Saavedra el 11 de noviembre de 1659 *"que á días que murió de enfermedad ocupado en dicho ejercicio, quedando aquellos Padres subordinados a Fray Francisco Laruel"* (AGI., *Santo Domingo, 641*).

en bautizar párvulos o adultos, en administrar los demás sacramentos, en rezar el Oficio Divino y estudiar la lengua, según expresiones de Ruis Blanco [250].

Sobre todo fue el aprendizaje de la lengua lo que les ocupó a todos muchas horas y muchos días de intensa dedicación, conocedores perfectos de que era éste el camino recto y seguro para llegar al corazón de aquellos naturales.

En el aprendizaje de las lenguas no aflojaron ni los más entrados en años. A este propósito escribió el Padre Ruiz Blanco del Padre Francisco Gómez de Laruel: *Con la ancianidad tenía la memoria algo cansada y así se atareaba en el estudio de la lengua, trayendo continuamente el cuaderno en la mano; y lo que percibía, luego lo ponía en práctica, enseñando y exhortando a los indios* [251].

Puede que el hecho de destacar el Padre Ruiz Blanco esta faceta en casi todos los religiosos de la primera hora haya sido fruto de su personal preocupación en este punto. Sin embargo, fue el conocimiento de la lengua punto común en todos ellos. Del Padre Diego de los Ríos escribió: *Industriaba a los muchachos en la música y les componía las canciones en su lengua, que cantaban en la iglesia en las fiestas principales* [252]. Y fue así como *con particulares aseos y primores vivió muchos años, siempre ocupado en la conversión de los indios.* Para colofón le calificó de varón de *raras prendas y habilidades,* que todo era necesario en la obra de evangelización [253].

Del Padre Manuel de Yangües no será preciso mucho para convencernos que llegó a ser gran maestro de la lengua cumanagota, conociendo que suya fue la primera gramática de esta lengua que circuló entre los misioneros, la cual, reducida a mejor método posteriormente por el mismo Padre Ruiz Blanco, siguió circulando como texto de aprendizaje. De él escribió Ruiz Blanco que *todo el tiempo lo ocupaba en el bien de las almas, en el estudio de las lenguas y en sus ejercicios espirituales* [254]. Y terminó diciendo: *Trabajó incesantemente en la inteligencia de los idiomas de los indios de aquella provincia sobre que compuso algunas reglas. Y fue el primero que, en lengua de los indios, tradujo la Doctrina Cristiana* [255].

Con el mismo tesón de practicar la lengua de sus adoctrinados siguió hasta la hora de su muerte ocurrida en Caracas a donde le habían acompañado dos indios de las misiones a quienes pedía que *en su idioma le cantasen el Acto de Contrición el cual repetía con ellos* [256].

No menos atareado que los demás estuvo el Padre Cristóbal de la Concepción, *siempre ocupado en la educación de aquellos gentiles* [257].

250. RUIZ BLANCO, 67.
251. RUIZ BLANCO, 69.
252. RUIZ BLANCO, 70.
253. RUIZ BLANCO, 70.
254. RUIZ BLANCO, 71.
255. RUIZ BLANCO, 72.
256. RUIZ BLANCO, 73.
257. RUIZ BLANCO, 74.

Trabajó en las misiones 32 años. *Supo el idioma de los indios y en él les predicaba e instruía en las cosas de nuestra santa fe, y con muy especial cuidado, en los domingos y fiestas principales* [258].

Como seguidor del método franciscano de enseñar deleitando con el canto, usó de este método catequístico asiduamente. *Enseñaba a los indios a cantar canciones devotas antes de rezar la Corona de la Virgen Nuestra Señora en cuyo ejercicio ocupaba y entretenía los fervores de su espíritu* [259].

Al referir el martirio del Padre Sebastián Delgado a manos de los indios guaribes, afirmó el mismo Ruiz Blanco *que en un año supo el idioma de aquella provincia y predicaba en él con toda propiedad* [260].

Del compañero de martirio, el hermano lego Fray Juan Villegas, dice que *trabajó muchos años y supo la lengua de los indios con propiedad* [261].

Al fin, no es extraño que todos aquellos religiosos conocieran la lengua de los indios a cuyo cuidado estaban dedicados. Este conocimiento les era tan necesario como al artista los colores o al soldado las armas.

9. AREA GEOGRAFICA DE LAS "MISIONES DE PIRITU"

Cuando los franciscanos de la Observancia llegaron en 1656 a Cumaná, capital de la Nueva Andalucía, y entraron a misionar a los indios píritus, los límites de su actividad apostólica fueron los mismos de la gobernación de Nueva Andalucía cuyas fronteras, por lo demás, aún no estaban perfectamente delimitadas. Poco antes había sido agregada a esta gobernación la que en años anteriores había estado designada con el nombre de Nueva Barcelona o Nueva Cataluña.

Para dar idea de aquellos límites en lo posible, nada mejor que las palabras del cronista Padre Antonio Caulín: *"Una de las cosas que ilustran con notoria fama... al Nuevo Reino de Granada es la provincia de la Nueva Andalucía, cuya capital es la ciudad de Cumaná..., situada en la costa que llaman de Tierra Firme... Su jurisdicción goza de setenta y seis leguas geográficas que corren del este a oeste desde la Punta de Piedra, extremo oriental de Tierra Firme, en la costa de Paria y Boca del Drago, hasta la boca del río Unare, cuyas barrancas dividen los límites, al occidente, entre esta provincia y la de Venezuela o Caracas que, corriendo sus márgenes agua arriba hasta el origen que tiene en la serranía o pueblo de Pariaguán, desde donde está indecisa la línea que debe*

258. RUIZ BLANCO, 74.
259. RUIZ BLANCO, 75.
260. RUIZ BLANCO, 79.
261. RUIZ BLANCO, 79.

seguir en forma divisoria hasta el río Orinoco, veinte leguas al sur, distante de dicho sitio por respectivo meridiano.

Por la línea de norte a sur goza de 270 leguas geográficas que corren desde la costa del mar del norte hasta el Gran Río o país de las Amazonas, en cuyo terreno media el famoso río Orinoco desde tres hasta ocho grados del ecuador... Por la parte oriental termina en el mar que circunda la costa de Paria, Golfo Triste, Bocas del Orinoco y las costas del Esequivo y Cayana. Y por el sudoeste confina con el Nuevo Reino de Granada que extiende sus límites hasta el referido río Orinoco, desde el cual, por ser países desplobados, está indecisa hasta hoy la línea y sus respectivos meridianos que, corriendo norte a sur, divida la jurisdicción de dicho Reino con la expresada provincia de Cumaná.

Las ciudades que comprende esta jurisdicción, después de su referida capital, son: La Nueva Barcelona, alias Cumanagoto, San Felipe de Austria o Cariaco, Santo Tomé de Guayana, San Baltasar de los Arias o Cumanacoa, las Villas de Aragua y El Pao y Real Fuerza de Araya..." [262].

Con una línea o trazado imaginario podrían delimitarse estos contornos geográficos con el río Esequivo en Guayana y con el Amazonas en el Brasil por el oriente; con la costa del Atlántico por el norte, desde la desembocadura del Esequivo hasta el río Unare; con los límites de la provincia de Caracas por el occidente hasta las cabeceras del Unare en Pariaguán y con una línea desde éste último lugar a lo largo del río Zuata señalando la frontera sur y límites con los territorios del Nuevo Reino de Granada.

Como podrá verse un poco más adelante, el gobernador Pedro de Brizuela extendía los límites occidentales de la gobernación de la Nueva Barcelona, y con ello los de las Misiones de Píritu, hasta el cabo Codera y de éste al desagüe del río Santa Lucía en el río Tuy y desde aquí, siguiendo el curso del río Orituco, hasta el río Apure y su confluencia con el Orinoco.

Comprendía, por tanto, su jurisdicción todas las tierras que integran los modernos Estados Delta Amacuro, Monagas, Sucre y Anzoátegui y gran parte del Estado Miranda y del Estado Guárico, sin contar los territorios del Esequivo, de Guayana y del sur del Orinoco hasta los mismos límites con el Amazonas.

Es preciso tener en cuenta la realidad de esta demarcación para comprender dentro de lo justo la actividad desplegada por los misioneros franciscanos de Píritu en la misma ensenada de Higuerote y en otros puntos que reclamaron posteriormente los capuchinos de los Llanos de Caracas y que constituyeron motivo de fricción entre unos y otros misioneros.

262. CAULIN, [193], I, 30-31.

10. DIVISION TERRITORIAL CON LOS CAPUCHINOS

Aquel inmenso territorio misional confiado a los franciscanos quedó reducido después de llegados en 1658 los capuchinos a establecerse en la misma área geográfica.

Todas las miras del Padre Magallón y de sus compañeros eran poder trabajar entre los cumanagotos. En la obediencia firmada por su Provincial en Zaragoza el 12 de enero de 1657 se le permitía que *"pudiesen dedicarse a las misiones de los indios cumanagotos, piritus y palenques"* [263].

Sin embargo, aún persistían en el ánimo real los ecos de la anterior controversia entre franciscanos y capuchinos y el temor de posibles encuentros de unos y otros. Es evidente que en las mejores causas se meten los miramientos humanos entre los mismos ideales evangélicos. En real Cédula de 20 de enero de 1657 comunicó el monarca a la Casa de la Contratación de Sevilla haber concedido permiso al Padre Lorenzo de Magallón para volver con otros cuatro compañeros *"a la provincia de los cumanagotos para emplearse en la conversión de los indios de ella"*, ordenando, al mismo tiempo, se les proveyera de embarcación y de todo lo necesario para el viaje. En otra Cédula de la misma fecha se le ordenó al gobernador de Cumaná que señalase a los capuchinos sitio donde pudieran trabajar sin que se mezclaran en ningún momento con los franciscanos [264].

Este mismo temor de posibles complicaciones existía en los miembros del Consejo de Indias, hasta tal punto, que aún en agosto de 1659, al tiempo de conceder una segunda misión de capuchinos para la provincia de los cumanagotos, lo hicieron con la advertencia *"de que no se embarazasen con los recoletos"* [265].

Al mismo tiempo de la concesión de los necesarios permisos, habíaseles ordenado que si los franciscanos estaban ya trabajando entre los cumanagotos, deberían ellos esperar a que se les señalase sitio bien delimitado donde poder trabajar.

De acuerdo con toda esta serie de avisos contenidos en la Cédula de 20 de enero de 1657 trató el gobernador Pedro de Brizuela de fijar a los capuchinos un territorio donde pudieran desarrollar ampliamente sus deseos de trabajo misional. A tal efecto convocó a las personas más destacadas y caracterizadas —entre ellas a los superiores de los conventos de franciscanos y dominicos de Cumaná— con las que se reunió el 3 de febrero de 1658 y con cuyo consejo señaló a los capuchinos el valle de Cumanacoa, *"ajustándose a que no causen embarazo a los Padres franciscanos que hoy residen entre los indios cumanagotos"*, según dice el texto del acuerdo. Y prosigue: *"Oida y entendida esta propuesta por todos los dichos*

263. CARROCERA, [224], vol. 88, 33.
264. CARROCERA, 31. Trae estas Cédulas en vol. 89, 34-37 y 38-41.
265. CARROCERA, vol. 88, 51.

señores y yendo dando su voto cada uno de por sí, se ajustaron todos, sin discrepar en cosa alguna, que el dicho Padre Fray Lorenzo de Magallón y sus compañeros entrasen a sus misiones por el valle de Cumanacoa que cae a barlovento de esta ciudad y ocho o diez leguas la tierra adentro, tan desviado de los indios cumanagotos donde asisten los Padres franciscanos y todos aquellos países que, cayendo como caen por sotavento de esta ciudad, hay de distancia de ella a la de Barcelona... más de doce leguas y de allí, la tierra adentro y costa abajo, muchas más; donde hay y residen los dichos indios cumanagotos y otras naciones, para que los dichos Padres franciscanos continúen en su ejercicio sin ningún embarazo de los dichos Padres capuchinos; porque, entrando como arriba está dicho, tienen para su intento, asimismo, muchas naciones de indios, como son los caribes de los llanos, chaimas y otros que habitan así en ellos como en las tierras y partes que vienen a dar vista al mar y que caen dentro de los linderos de este gobierno y hasta alindar con el de Guayana donde hay sinnúmero de indios que jamás han tenido conocimiento de las cosas de nuestra santa fe católica y sido guerreros y sin haber consentido nunca sujección de españoles, los cuales, como es notorio, ha tiempo de tres años, poco más o menos, que han templado sus crueles procederes con los conocimientos, caricias y dádivas que les ha hecho el dicho gobernador y capitán general por diferentes veces que han venido a verle a esta ciudad y con quienes tiene asentado paces de que no se verán ofendidos y que las están continuando" [266].

Con esta demarcación quedaban cercenados de la jurisdicción de los franciscanos los territorios de los actuales Estados Sucre, Monagas y Delta del Amacuro que se confiaban al cuidado de los capuchinos. La línea divisoria quedó, más o menos, establecida por los ríos Manzanares y Guarapiche hasta Maturín y una línea ideal trazada desde aquí a las Barrancas del río Orinoco.

Por el occidente llegaron en sus actividades misionales los franciscanos hasta la ensenada de Higuerote. Teóricamente aún con-

---

266. CARROCERA, II, 46-47. El encargo al gobernador de señalar a los capuchinos tierra distinta de la que misionaban los franciscanos fue muy insistente, como podrá comprobarse con la lectura del real documento. Con ello se pretendía evitar los roces que, finalmente, sobrevinieron en años posteriores entre unos y otros religiosos.

Respecto de los límites entre capuchinos y franciscanos escribió en otra parte el mismo Caulín: *"A la parte oriental de estas Misiones y doctrinas* [de los capuchinos] *están situadas las de la Purísima Concepción de Píritu con quien parte límites el río de Cumaná o Manzanares que trae su origen de los cerros del Bergantín... desde donde corre la línea divisoria en figura circular hasta el principio de las bocas del Orinoco que comienzan a dividirse ocho leguas al oriente de la ciudad de Guayana donde termina la jurisdicción señalada para la fundación de dichas Misiones de Santa María, dejando para las de Píritu el terreno de poniente que corre desde el expresado río de Manzanares hasta el de Unare y... hasta el expresado Orinoco en cuyo terreno tienen los Reverendos Padres Observantes fundados los 16 pueblos de doctrina... y 14 de misión con las dos villas de Aragua y Pao"*. (Caulín, I, 32).

tinuaron perteneciendo a su jurisdicción misional las tierras al sur del Orinoco hasta los límites con el Amazonas [266].

11. NUEVA DEMARCACION

La demarcación practicada para los religiosos capuchinos por el gobernador en 1658, de acuerdo con las directrices de la corona, parece no fue del agrado de los mismos o, al menos, no lo fue del Padre Magallón que era quien maniobraba todo aquello. Incluso parece que no se dedicaron plenamente a la labor para que habían sido destinados, que era la conversión de los indios. En palabras de Gómez Canedo, *"se dedicaron más bien a correrías apostólicas por pueblos de cristianos, tanto que el Consejo creyó ver en ello un quebrantamiento de lo prometido y quiso hacerlos regresar a España"* [267].

En su obra *Misión de los capuchinos en Cumaná* describió el Padre Buenaventura de Carrocera la serie de largas tramitaciones realizadas por el Consejo en aquella ocasión y con tal motivo [268]. La verdad fue que el Padre Magallón se distrajo y distrajo a sus religiosos harto demasiado, girando uno y otros por lugares que no eran precisamente morada de los indios confiados a sus cuidados espirituales.

El mismo Padre Carrocera habla de lo que califica "una imprudencia del Padre Magallón" al pedir al rey y al Consejo *"para que pueda disponer yo de mis compañeros y destinarlos al sitio que entienda ser más a propósito para que puedan ocuparse en la predicación y confesión de los españoles, discurriendo de dos en dos como hicieron los apóstoles, de unas en otras ciudades"* [269]. Los frutos de aquellos capuchinos circulantes eran, en realidad, muy buenos en las ciudades de españoles de la gobernación de Caracas, pero aquella no había sido ni era la voluntad real. En el Consejo de Indias sucedieron una serie de acuerdos y contra acuerdos, los unos ordenando su regreso a España y los otros aplazando la ejecución, hasta que, definitivamente, se acordó dejarlos en sus puestos e incrementar su número con nuevos misioneros.

Por fin, parece que aquel grupo halló el enfoque de sus actividades, si bien no acertó plenamente en su dirección. En vez de dirigirse hacia el norte o zonas más próximas al mar, tomaron la dirección de las misiones de Píritu, posiblemente en busca de los cumanagotos que tanto habían cautivado la mente del Padre Magallón. A los pocos años de trabajo ambas fuerzas misioneras se encontraron y sucedió lo que había previsto y avisado al rey y al Consejo el Reverendísimo Comisario General de las Indias, Padre Alonso de Prado, que surgieron diferencias y controversias *"sobre a quién debían pertenecer los*

267. GOMEZ CANEDO, [51], I, XXIII.
268. CARROCERA, 47-61.
269. CARROCERA, I, 51-52.

indios que se cogían en varios parajes de aquellos montes por no estar claramente distintos los límites de la división de territorios hecha", según palabras del rey en una Cédula firmada a petición de los franciscanos el 25 de abril de 1723 [270].

Con anterioridad a este real documento habíanse puesto de acuerdo en 1721 los superiores de ambas Misiones con intervención del obispo de Puerto Rico, Fray Fernando de Valdivia, y del gobernador de Cumaná, Juan de la Tornera Sota, para que *"los infieles o apóstatas que se cogieran por una y otra Misión en cualquier paraje, sean de la que los aprendiere, poblándose respectivamente en el distrito de cada una"*.

Deseosos los franciscanos de que aquella Concordia tuviera validez enviaron a la corte de Madrid al Padre Francisco Rodríguez a pedir al rey la confirmación y ratificación de la misma, previa la presentación de los autos obrados por el gobernador a vista del acuerdo de las dos partes litigantes. En su real Cédula complementaria de 26 de abril de 1723, hizo constar el rey todo lo aducido, resaltando que los franciscanos habían presentado los recaudos de aquella controversia y los testimonios de la aprobación del obispo y del gobernador sobre lo acordado por ambas partes, manifestando también que se le había pedido *"fuese servido mandar expedir mi real despacho, confirmando y aprobando dicha Concordia para su perpetua observancia y conseguir por este medio, así la paz y unión entre ambas misiones, como el que sirva de estímulo a cada una de ellas para alentarse en las conversiones"* [271].

---

270. AGI., *Santo Domingo, 643.*

271. AGI., l. c. Para la mejor inteligencia de todo lo que sigue, prefiero transcribir el informe elaborado por el prefecto de las misiones capuchinas en aquella ocasión: *"...cuando la misión de dichos capuchinos gozaba con el feliz logro de su aplicación, presentó Fray Francisco Rodríguez, religioso observante, una real Cédula ante vuestro gobernador actual don Juan de la Tornera Sota con fecha 25 de abril del año pasado 1723 por la cual vuestra magestad se sirve mandar que los indios fugitivos y apóstatas pertenezcan a la misión que los aprehendiere y que lo mismo se entienda con los que en adelante se redujeren de los montes.*

Para ganar la dicha real Cédula se valió el dicho Fray Francisco Rodríguez de un convenio celebrado privativamente entre el prefecto que lo era de esta Misión el año pasado de 1721 y el comisario de los observantes de las Doctrinas de Píritu con algunos autos que, en este particular, se formaron sin noticia alguna de la comunidad de dichos misionarios capuchinos... Presentó ante dicho gobernador una real Cédula de 1657 y cabildo en su virtud celebrado en dicha ciudad de Cumaná en 3 de febrero del año 1658... y con la contradicción que hizo el comisario de Píritu, se fue prosiguiendo la causa hasta la sentencia definitiva por la cual mandó vuestro gobernador se domarcara la provincia por prácticos de la tierra... para lo que concurrió esta misión de capuchinos con sus pobres limosnas... Todo el motivo, Señor, que tienen dichos observantes pende de la oposición que tienen a la reforma capuchina... Con esto, señor, pretende (el comisario) acriminar la justificación de nuestros religiosos procedimientos imputándonos el delito de sublevadores de los nuevos indios de San Mateo y Santa Rosa para lo que acumula tantos indecorosos escritos que ha tenido por más acertado esta Misión disimular con el silencio su justo sentimiento... en cuyo particular debo decir a vuestra magestad que algunos indios

De regreso a las misiones, presentó el Padre Francisco Rodríguez el real despacho al gobernador de Cumaná. Inmediatamente de conocido por los capuchinos, reaccionaron en forma un tanto violenta. En documento escrito por el Prefecto, Padre Domingo Antonio de Valtorres, con fecha 13 de agosto de 1724, expuso que *"para ganar dicha real Cédula se valió el dicho Fray Francisco Rodríguez de un convenio celebrado privativamente entre el Prefecto que lo era de esta misión el año pasado de 1721 y el Comisario de los Observantes de las doctrinas de Píritu con algunos autos que, en este particular, se formaron sin noticia alguna de la comunidad de dichos misionarios capuchinos"*. Con esta declaración abría de nuevo este Prefecto capuchino la controversia, a pesar de las aprobaciones del obispo, del gobernador y del mismo rey en contra. No dio por válidos los acuerdos de su antecesor, porque la comunidad de misioneros no había tenido parte en ello. Envió a la corte un escrito de tonos encendidos contra los misioneros de Píritu al mismo tiempo que inició ante el gobernador de Cumaná nueva controversia contra ellos.

Dispuestos como estaban los franciscanos a todo entendimiento, aceptaron nueva demarcación del terreno misional para evitar la posibilidad de cualquier encuentro que, en nada, favorecería la labor que estaban desarrollando.

El 27 de marzo de 1724 firmó el gobernador Juan de la Tornera Sota un auto ordenando la división y demarcación que luego realizaron el alférez Bartolomé Santaella y Bartolomé López de Montoya acompañados de más de 130 personas entre prácticas e indios ayudantes. Siguieron los caminos que los llevaban al sur con dirección siempre oeste *"porque los caminos no nos daban lugar ni oportunidad para poder caminar por el rumbo derecho por lo muy agrio del camino y fragoso de los atascadales y pasos malos de farallones"*, dice el documento escrito por los prácticos encargados de la demarcación [272].

Tomó parte en ella el capuchino Fray Paciano de San Martín, compañero del prefecto de capuchinos, quien salió de la misión de San Antonio. No debío tener efectos aquella división ya que, de tenerlos, hubieran quedado privados de su territorio misional los franciscano de Píritu al hacer llegar la demarcación por los ríos Tigre y Zuata hasta el Orinoco. Sin embargo, ha quedado como

---

que se huyeron de dichos dos pueblos .. no fue por influjo de los capuchinos, si por ser indios de la nación chaima que furtivamente habían extraido de nuestros territorios dichos observantes".

272. AGI., *Santo Domingo, 705*. Este documento ha sido publicado por Cayetano de Carrocera, O. F. M. Cap.: *Documentos interesantes sobre las antiguas misiones de Cumaná*, en "Venezuela Misionera" (Caracas), 20 (1958), 335-339. También lo publicó Buenaventura de Carrocera, [224], 398-406. Ambos dejaron deslizar varias erratas en la transcripción del texto original.

La carta del gobernador Carlos de Sucre que va seguidamente en el texto la he tomado de AAC., [124]: *Fondo Franciscano*. No he transcrito más que lo sustancial de la misma y lo he hecho por considerar que todo documento histórico tiene su valor, en cada caso.

un simple recuerdo y testimonio el documento firmado por los comisionados en Cumaná el 15 de abril de 1724, después de su regreso.

Posteriormente tuvieron los capuchinos aragoneses problemas con los capuchinos catalanes cuando éstos fueron encargados de misionar los territorios de la Guayana en la banda derecha del Orinoco, según luego se verá.

Y no dejaron, por desgracia, de continuar teniéndolos con los observantes de Píritu, como puede demostrarlo una larga teoría de acontecimientos. La orientación de la labor misional de los capuchinos aragoneses hacia el sur llegó a rebasar los límites fijados a su demarcación por este lado, constituyendo con ello una constante fuente de incidentes entre misioneros de uno y otro bando. Al mismo tiempo esta dirección hacia el sur llegó a crear problemas en la zona norte a los mismos capuchinos, al abandonar aquel territorio en el que vivían los parias en la península de su nombre. Instado el gobernador Carlos Sucre por aquellos indios para que les proporcionara algún misionero —en vista de que los capuchinos se habían ido hacia otro lado— les proveyó al franciscano Padre Carlos Burgeot Dañegre, conventual en el convento de Cumaná. Solamente quiero dejar constancia de un documento elocuente o carta del gobernador, del 16 de diciembre de 1734, al presidente de las Misiones capuchinas Padre Juan de Longares: *"Muy señor mío: Hallándome tercera vez reconvenido por los indios parias que habitan la costa de la Trinidad, para que les asista con ministro evangélico... porque quieren ser cristianos y vivir poblados..., con tal que sea en dicha costa... y que no sea capuchino..., mando en esta ocasión al Reverendo Padre Fray Carlos Burgeot Dañegre, religioso observante de nuestro Padre San Francisco que está en el convento de Cumaná, pase a dicha costa a recoger esta nación y fundar formalmente el pueblo que tiene comenzado, lo que participo a vuestra Reverencia para que, con ningún pretexto, me inquiete ni perturbe a dicho religioso, porque será de mi cargo velar por él, a fin de que ningún respecto ni motivo hagan malograr el fruto que a tanta costa mía voy logrando... hasta expulsar los que con frívolos pretextos se opusieren, de estos reinos para los de España. Y si sobre este caso vuestra Reverencia tuviere que representar, puede hacerlo ante su magestad.*

La adjunta me dejaron en días pasados unos indios chaimas que habitan en el Golfo Triste que también vinieron a pedir Padre que les asista. Y aun cuando los que en Cumaná me pidieron el sitio del Caratal para hacer pueblo y que se les diese doctrinero que los instruyera y bautizara, habiéndolo participado a vuestra Reverencia, me respondió que carecía de misioneros para ello... Cuyo punto de falta de misioneros también persuade a que yo me valga de dicho Padre Carlos para los parias, además de ser elección de los dichos... Por la Virgen Santísima de la Concepción, que mañana es su día, le ruego y suplico rendidamente a vuestra Reverendísima que no nos interrumpa ni nos embarace la reducción

de los parias que tan adelantada tenemos, que ha sido obra del Altísimo... Además, que dichos parias dicen clara y públicamente que no quieren capuchinos, que, de quererles meter capuchinos, que no se quieren hacer cristianos... Tampoco ignora vuestra Reverendísima la determinación que en Caracas se hubo de tomar con aquel Reverendo Padre prefecto de su Religión, que le hubieron de embarcar para España... Ruego por nuestro Padre San Francisco que se deje vuestra Reverendísima de hacer papelones en atención que aquel que vuestra Reverendísima hizo, al no tener la mano al sujeto que estaba respondiendo a ello, quizá se hubiera encendido un fuego que nos hubiera costado mucho trabajo el apagarlo y nunca son buenos estos papelones... Dejémonos de quimeras y trabajemos en la viña del Señor... y no seamos ministros del demonio... Que ese fuego de la discordia va aumentándose cada día...".

Como puede verse por los tonos de esta carta, no estaba el horno para bollos en la intención bien templada del gobernador Carlos de Sucre.

12. DIVISION TRIPARTITA

Denomínase así la acordada en 1734 entre franciscanos, jesuitas y capuchinos catalanes en relación con los territorios de la margen derecha del Orinoco. En rigor tenían los religiosos franciscanos pleno derecho a trabajar en aquellos lugares en virtud de la concesión real en que se les encargaba de las misiones de la provincia de la Nueva Andalucía; sin embargo, habían ocurrido desde entonces muchos cambios y prefirieron contar con la voluntad de los misioneros que ahora, a mediados del siglo XVIII, trabajaban allí, tanto capuchinos catalanes en la Guayana, como jesuitas en el alto Orinoco. Por su parte los jesuitas continuaban invocando derechos sobre los territorios misionales de Guayana atendidos ahora por los capuchinos catalanes en la orilla derecha del Orinoco. Habían misionado allí cuando Guayana dependía del Nuevo Reino de Granada, pero la pertenencia ahora de estas tierras a otra jurisdicción secular, ponía un tanto en entredicho los antiguos derechos.

En realidad, desde 1670, fecha de la última estancia de jesuitas en Guayana, era esta tierra, misionalmente, una *res nullius* o al menos una *res derelicta*. La presencia allí en 1680 de los primeros capuchinos catalanes, parece debió hacer surgir la protesta de los jesuitas por lo que en 1681 se dirigió a la Audiencia de Santa Fe el gobernador Zúñiga pidiendo o que regresaran o que renunciaran a los posibles derechos. El 17 de junio de aquel mismo año 1681 hizo renuncia el Provincial de los jesuitas a posibles reivindicaciones en lo futuro. En vista de ello autorizó la real Audiencia la presencia de nuevos misioneros y a finales de 1682 llegaron algunos capuchinos.

Una real Cédula de 7 de febrero de 1686 autorizó el definitivo establecimiento de los capuchinos catalanes con su propio superior o prefecto para Guayana y Trinidad.

Lo que no había quedado bien delimitado fue el territorio en ningún momento. Una Cedula de 10 de mayo de 1716 facultaba a los jesuitas a fundar puestos misionales a lo largo del Orinoco en los territorios aún no ocupados por otras Ordenes religiosas. La posibilidad de esta expansión creó algunos conflictos territoriales con los capuchinos catalanes de Guayana y amenazaba con aumentar lo que luego fue el gran conflicto entre jesuitas y capuchinos andaluces de la gobernación de Caracas que pretendieron su derecho a los territorios aledaños con Cabruta. Parece seguro que ya en 1732 tuvieron lugar algunas conversaciones entre los jesuitas y los capuchinos catalanes para la solución de estos puntos litigosos que comenzaban a apuntar [273].

Eran aquellos los mismos días en que los franciscanos de Píritu insistían en la demarcación de nuevos territorios al sur del Orinoco para completar su obra misional. Su presencia en aquella zona del Orinoco, además de temprana desde los días de Berrío, había sido bastante constante a lo largo de los años. Ahora se movía con todo interés en la corte la concesión de los necesarios permisos que, al fin llegaron con órdenes precisas al gobernador Carlos de Sucre. Para ponerlas en ejecución —tal vez movido también por la idea de que así evitaba los nacientes conflictos entre jesuitas y capuchinos— acordó Sucre una reunión de las tres parcialidades para el arreglo amistoso de este punto.

La reunión oficial tuvo lugar en las Casas reales de Santo Tomé de Guayana el 20 de marzo de 1734 con asistencia de los Padres José Gumilla, superior de los jesuitas, de los Padres Agustín de Olot, prefecto de los capuchinos, Tomás de Santa Eugenia, Antonio de *Barga* y Benito de Moya (los cuatro capuchinos) y de los Padres Francisco de las Llagas, comisario nombrado de las Misiones del

273. Aludió a esta posibilidad que, al menos existió entre capuchinos y jesuitas, el Padre Manuel Aguirre, S. I.: *La Compañía de Jesús en Venezuela.* Caracas, 1941, p. 22. Anteriormente había ofrecido este mismo dato el Padre Pedro Pablo Barnola, S. I.: *Los jesuitas en Venezuela,* en SIC. (Caracas), 4 (1941), 31. Quien mejor fijó el contenido de lo que él llamó "Compromiso de Guayana" fue el Padre José del Rey, S. I.: *Aportes jesuíticos a la filología colonial venezolana* [2 vols.]. Caracas, 1971, Universidad Católica Andrés Bello, vol. 1, pp. 92-93.

De los datos aportados llégase a la conclusión de que estuvo aquella cuestión de límites de 1732 circunscrita solamente a jesuitas y capuchinos. Los franciscanos, por su parte, rehuyeron todo contencioso, máxime en este punto. Aquel convenio entre las dos partes fue acordado el 22 de febrero de 1732 entre Gumilla por parte de los jesuitas y Fray Tomás de Santa Eugenia por parte capuchina. Fue aquel un acuerdo que "no tuvo ninguna trascendencia", concluye del Rey (p. 93).

Sobre este punto contiene datos muy aprovechables el trabajo de Demetrio Ramos: *Las Misiones del Orinoco a la luz de las pugnas territoriales. Siglos XVII y XVIII* en: "Anuario de estudios americanos", 12 (1955), 2-37.

Orinoco, Francisco Rodríguez Ledesma, Matías García, Lorenzo Algaba y Bernardino Camacho, franciscanos, a todos los cuales propuso su señoría que, habiendo los franciscanos reducido a 20 pueblos todos los indios que se les habían encargado en aquellas tierras, deseaban que los Padres jesuitas y capuchinos les señalasen algún otro territorio del Orinoco donde pudieran dar misión, lo que, oido por dichos Padres jesuitas y capuchinos, deliberaron y acordaron unánimes y les *"señalaron a dichos Padres Observantes presentes y futuros para que establezcan y funden los pueblos que pudieren en esta parte de Guayana de Orinoco, desde la Angostura para arriba hasta las orillas desta banda de abajo del río Cuchivero, tirando línea recta desde las márgenes del Orinoco hasta El Marañón o Amazonas, quedándose los Padres capuchinos con el territorio y distrito que hay desde la misma Angostura para abajo hasta la boca grande del Orinoco... y a los Padres jesuitas, desde la ribera de la parte de arriba del dicho río Cuchivero, lo restante del Orinoco, siempre arriba; y siempre unos y otros linderos o demarcaciones línea recta del Orinoco, Marañón o Amazonas. Lo que, oido por dichos Padres Observantes, unánimes y conformes, dijeron que una, dos y tres y las más veces que necesarias sean, por sí y en nombre de su prelado... y demás misioneros de la dicha Conversión de Piritu presentes y por venir, aceptaban y aceptaron el territorio que les es señalado; y con demostraciones de humildad y agradecimiento repitieron muchas gracias a los dichos Padres superior y prefecto y demás capuchinos, abrazándose unos a otros y prometiéndose muchos aumentos de cristiandad por medio de tanta unión y fervor. Y, para obviar inconvenientes en lo futuro,... convienen en que, por cuanto hay diversas naciones de indios en los linderos señalados, declaran que, por lo que toca a la conversión de las dichas naciones sitas en los dichos linderos, ha de ser libre para el que más trabajare en su adelantamiento, de suerte que, sin excepción de naciones, pueda cada misión, por su parte, convertir y adelantar de los linderos cuanto más pueda; y que, una vez reducidos los indios, han de pertenecer a la Misión de la Religión que los redujo sin poderse pasar a la otra..., sin que ahora ni nunca se pueda disponer cosa en contrario. En que quedaron conformes. Y su señoría dicho señor gobernador y capitán general dijo que aprobaba y aprobó este compromiso, convenio y concordia y que en ella interponía e interpuso su autoridad y judicial decreto para que valga y haga fe ahora y en todo tiempo..."* [274].

274. AGUIRRE, 23. Cabe decir respecto del texto impreso por este autor que se trata más bien, de un resumen del documento original publicado últimamente por Gómez Canedo, [51], II, 39-42. Por las anotaciones de los miembros del Consejo de Indias consta que este documento en copia pedida por el Padre Francisco del Castillo fue estudiado por el mismo Consejo el 4 de junio de 1736 y pasado al fiscal quien, en su parecer del 21 de agosto siguiente, fue de parecer que se debería aprobar y confirmar la Concordia. En su junta del día 29 siguiente acordó el Consejo ajustarse al citado parecer y ordenó expedir despachos a cada una de las Misiones, a los gobernadores, oficiales y demás partes interesadas con inserción de la Con-

De los razonamientos apuntados en la parte expositiva del anterior documento consta claro que el gobernador Sucre pasó en esta ocasión dispuesto a ejecutar la Concordia, *"con vista de la real facultad concedida por su magestad (Dios le guarde) a los Reverendos Padres Observantes, misioneros de Píritu, para la conversión de los caribes de este Orinoco y por haber abundantísimos territorios y numeroso gentilismo en ellos"*. Tan decidido pasó a que esto se cumpliera que, de hecho, ya llevó consigo desde las Misiones de Píritu a los religiosos franciscanos, (capitaneados por el Padre Francisco de las Llagas), que pasaban destinados por los superiores de la Misión al otro lado del Orinoco.

La aprobación real de esta Concordia vino dada en Cédula de 16 de setiembre de 1736.

Nunca los religiosos franciscanos tuvieron, en lo sucesivo, problemas relacionados con los límites ni con los indios convertidos por las otras Ordenes que misionaron terrenos inmediatos. Los capuchinos catalanes de Guayana o Caroní debieron solucionar con sus hermanos los capuchinos aragoneses de Cumaná la pertenencia de los terrenos del delta del Orinoco, a pesar de la claridad con que se había acordado que los catalanes quedarían dueños de todos los territorios de la banda derecha del Orinoco desde Angostura hasta la Boca Grande del río. Estas diferencias necesitaron de dos reales Cédulas en 1744 y en 1747 para dejar solucionado definitivamente el problema a favor de los capuchinos catalanes.

13. DELIMITACION GEOGRAFICA DE LOS CUMANAGOTOS. DISTINTOS PUEBLOS DE LA NUEVA ANDALUCIA

Lo más imprescindible al iniciar el estudio de los indios cumanagotos es delimitar su área geográfica. Después se podrá comprobar que en esta denominación *cumanagotos* y dentro de la misma área geográfica están comprendidos otros núcleos humanos de distintos nombres.

Por los datos interesantes que ofrece en relación con las distintas tribus indígenas y con su concreta ubicación geográfica, es imprescindible la información que envió al rey en 1655 el gobernador de Cumaná Pedro de Brizuela. Existía ya para entonces un conocimiento individual y circunstanciado de estas tierras y de sus habitantes.

Los límites atribuidos a la gobernación de Nueva Barcelona son los siguientes: *"El Cabo de Quadera, que es en la costa de la mar, está cuarenta leguas de la ensenada de Santa Fe, que dista cuatro de Barcelona. Y el dicho cabo es hasta donde llega por aquella parte esta jurisdicción... Y desde él, cortando por las montañas,*

cordia. La consiguiente Cédula aprobatoria fue firmada el 16 de setiembre del mismo año 1736.

hasta donde el río de Santa Lucía entra en el del Tuy; y de la boca del río de Santa Lucía hasta las cabeceras del río Orituco y, de allí, corriendo el río abajo por los llanos, hasta donde se junta con el río Guárico. Y de allí, baja hasta donde los dos se juntan con el río Orinoco... Corriendo el río Orinoco abajo, hasta las bocas de los Dragos y Guarapiche... De la boca de Guarapiche viene cortando a los llanos por las espaldas de Cumanacoa hasta El Bergantín. Y de allí, cortando las cabeceras del Neverí y Santa Fe, linda y termina con la gobernación de Cumaná por esta línea. Y de la boca de Santa Fe, la costa abajo, viene a la boca del río Neverí y de allí, a la del río Unare.

Este término en que habrá de 18 a 20 leguas, es en la costa del mar y linda y termina con las provincias de los indios tagares, cumanagotos, curumucuares, chacopatas y píritus, naciones más cercanas a la mar que las demás. Y desde la boca del río Unare, pasando la costa abajo hasta el río de Uchire, hay cinco leguas... Y de la boca del río Uchire va discurriendo la costa a la boca del río de Cúpira y, de allí, a la boca del río Tuy... Y habrá desde Uchire al Tuy nueve leguas. ...Y de la boca del río Tuy va, discurriendo la costa abajo, hasta el Cabo de Quadera, que habrá diez leguas... Por manera que habrá de costa de mar 40 leguas, como se ha dicho, de la ensenada de Santa Fe al Cabo de Quadera donde empezamos y acabamos los límites, habiendo formado un círculo" [275].

Uno de los que mejor conoció las tierras y los hombres de la Nueva Andalucía hacia mediados del siglo XVII fue el capitán Francisco Rodríguez Leite, el cual escribió en 1647 en relación con la diversidad de pueblos que formaban aquel mosaico humano: *"Todos los naturales que viven en esta tierra, aunque son de diferentes naciones, se entienden unos a otros, porque la lengua casi es una toda, aunque diferencian en muchos vocablos. Hay naciones en este pedazo de tierra las siguientes: Cumanagotos, que es la mayor parte de los naturales, curumucuares, chacopatas, píritus, aguerequenes, guachas, que son los palenques por otro nombre. A la parte del este del río de Cumanagoto, que es el río de Aragua que se junta con el Neverí, viven los tagares. Y, corriendo al este y al sueste, viven los topocutos y los cores y los cuacas y otras naciones que viven por las espaldas de Cumaná que son los chaimas y chaimotos y ayayes y apotomos. Y todo esto son serranías. Y a la falda de ellas caen los llanos donde viven los caribes, que viene a ser en Amana y Guarapiche"* [276].

En relación con este mismo aspecto de los habitantes escribió el Padre Matías Ruiz Blanco: *"Tiene aquella provincia diversas naciones de indios, como son cumanagotos, palenques o guaribes, cores, tomuzas, farautes, cuacas, aruacas, caribes y otras. Los idio-*

275. PEDRO DE BRIZUELA: Informe sobre la provincia de la Nueva Barcelona, publicado por Pablo Ojer, [242], 413-414.
276. FRANCISCO RODRIGUEZ LEITE: [51], I, 50.

mas de estas tres últimas son totalmente diferentes de los demás y alguna cosa guturales y difíciles. Las demás naciones se diferencian en parte, presumo, que por la mayor proximidad y comunicación de unas con otras. Los cumanagotos se diferencian de todos, porque tienen alcoholados los ojos, que en ellos es gala el alcoholarse" [277].

Por aducir un testimonio ya más reciente, copiaré las palabras de Alejandro Humboldt a este respecto: *"Las provincias de la Nueva Andalucía y Barcelona... muestran más de catorce tribus en su población actual. En la Nueva Andalucía, los chaimas, guaiqueríes, pariagotos, cuacuas, aruacas, caribes y guarúnos; en la provincia de Barcelona, cumanagotos, palenques, caribes, píritus, tomuzas, topocuares, chacopatas y guaribes. De estas catorce tribus nueve o diez se consideran ellas mismas de raza enteramente distinta... De las demás tribus indias los chaimas de las montañas de Curiepe, los caribes de las sabanas meridionales de Nueva Barcelona y los cumanagotos de las misiones de Píritu son las más numerosas..."* [278].

Probablemente la mejor fuente para conocer los distintos pueblos que formaban la población de la Nueva Andalucía y, concretamente, de la Nueva Barcelona, sea la información remitida a la corte por el gobernador de Cumaná, Pedro de Brizuela, en 1655. Considero imprescindible la transcripción de lo principal de la misma, lo cual evitará, copiar textos de otros cronistas antiguos que muy poco o nada podrán añadir y aclarar.

En las montañas referidas [río Tuy] *habitan la nación de los indios tomuzas... Y según las noticias, habrá hoy como 300 indios divididos en término de 20 ó 30 leguas, los más en el río Cúpira y Laguna de Tacarigua. Saliendo por los Llanos, están las naciones de indios tesermas y guaiqueríes que viven en las montañas del Panape, sabanas del Palmar y Carame, río del Cañaveral, por otro nombre Guaribe y Tocopío. Más adelante está el río de Unare... Y riberas del dicho río Unare, hacia los Llanos y por debajo, donde está poblada la Nueva Tarragona [Zaraza], están los indios de nación palenques y caracares en diferentes puestos y poblaciones...* [279].

Desde la boca de este río Güere a la mar habrá ocho leguas. Y en este término y territorio, de una y otra banda del río Unare y hasta distancia de dos o tres leguas dél viven los indios de la nación píritus. Y, discurriendo al este, están las provincias de cocheima, espaldas de la de chacopata, desde cuyos confines empieza la de los cumanagotos hasta los llanos. Y en este término están las provincias de Sacacuar, Chacaracuar, Cotuacuar y Apatacuar, que es donde empiezan los llanos. Y de allí a la costa habrá doce leguas. Siguiendo la misma derrota al este, está el río de Aragua y Curataquiche y Caripiricuar.

277. RUIZ BLANCO, [54], 37.
278. HUMOLDT, [47], II, 145.
279. Pedro Simón habló del Palmar como de un pueblo situado a 40 leguas al este de San Sebastián de los Reyes, [198], II, 547.

Todos estos valles y provincias son de nación cumanagota y ocupan desde el confín de los llanos hasta la costa del mar y por los llanos correspondiéndose con Apamatacuar y Mataruco.

Síguese desde Curataquiche la provincia de los cores en que se comprende el río de Cuquiricuar hasta el Caruatacuar. Y habrá de distancia de una a otro seis o siete leguas al este.

Síguese luego El Bergantín y, de allí a la banda de los Llanos, las naciones cuacas y caribes hasta Guarapiche, en que se comprenden las provincias de Amana, Careo, Prepuntar, Guaravea y Guanipa. Y a la banda del norte, hacia la costa del mar, están las naciones de los indios tagares, apotomos y tocoputos, en el río Neverí y cabeceras de Santa Fe. Y discurriendo al este, hacia Cumanacoa, corren estas naciones y la de los cuacas... (Y de esta Mesa de Guanipa, vertientes a la mar del norte, nacen los ríos Aragua, Güere, Ipire y Unare y otros de menor cuenta que, incorporándose unos en otros, se juntan con el de Unare y Neverí, y éstos, a la mar. Es distancia de 12 leguas... De esta Mesa de Guanipa vierten asimismo, para Orinoco diferentes ríos y caños... en los cuales viven caribes, guaiqueríes y aurivires hasta la boca del Guárico...)

Habrá en todo el término referido y naciones nombradas y otras que no lo van... de 26.000 a 28.000 indios. Y en la distancia de la ensenada de Santa Fe al Cabo de Quadera, que son 40 leguas, como queda dicho, y desde la mar a los llanos, en la misma distancia, que es lo más reconocido y andado, habrá de 11.000 a 12.000 indios en las naciones siguientes: Los cumanagotos serán 7.000; curumucuares, 400; chacopatas y cocheimas, 600; píritus, 800; palenques, caracares y tesermas, 1.000; tocuyos, tomuzas, guaiqueríes y caramas, 700; los cores, 400; tagares, topocutos y apotomos, 600.

Y éste es el más seguro y ajustado número del gentío que se tiene por cierto habrá en lo mencionado, no incluyéndose mugeres ni niños. Y aunque consta del informe que hizo el gobernador don Juan de Urpín ser diferentísimo el número de gente que, entonces, había, el que hoy hay será el referido..."[280].

Respecto a la ubicación geográfica de cada una de las tribus continúa la Relación:

La nación tomuza vive en las montañas del Tuy, Cúpira y Tacarigua... Síguese a esta nación la de los tesermas y guaiqueríes del Palmar, Guaribe y Tucupío. Estos indios son de la misma naturaleza que los tomuzas... Síguese más adelante la nación de los indios palenques y caracares, en el río de Unare, de una banda y de otra, hasta la boca de Güere... Síguese de la boca de Güere para la mar, de una banda y otra, la nación de los indios píritus. Esta nación está divisa, porque los que caen a la parte de la mar están tratables con los españoles y son los que primero acudieron a la facción de Unare con el gobernador don Juan de Urpín, por lo cual les dio libertad y vuestra magestad la confirmó. Y asimismo se redujeron a

280. PEDRO BRIZUELA, [242], 414-417.

población con los capuchinos. Sin embargo, fue menester gente española armada, porque, aunque a los principios la repudiaron los capuchinos, después reconocieron que eran inexcusables [soldados] y los pidieron con mucha instancia. Y fue necesario asistirles con ellos hasta que se hizo la iglesia. Y se fueron poblando sólo con ver las armas, porque no hubo ocasión ni la dieron para moverlas. Y estando en las poblaciones de Píritu y Cocheima, vino el oidor don Fernando de Cepeda y retiró la gente, con que cesaron las poblaciones. Y aunque los capuchinos, por sí solos, quisieron continuarlas, no pudieron, sino solamente lo que estaba hecho. Y sucedió sobre una fábrica desvergonzarse un indio a Fray Francisco de Pamplona. Mantuvieron la población de Píritu como pudieron con su iglesia a la advocación de Nuestra Señora de La Concepción, sacando mucho fruto de los muchachos, reconociendo que de los viejos no podían. Y no era poco el que sus padres daban, pues les consentían e inviaban a la escuela a aprender a rezar y leer, como que los dichos Padres estaban muy gustosos, entretenidos en aquel ejercicio hasta que llegó la Cédula en que vuestra magestad los mandó retirar, con que esta población se ha ido disminuyendo y volviéndose los indios a sus antiguas viviendas.

Síguese a ésta la provincia de Cocheima, espaldas de la de Chacopata. Esta gente de Cocheima es tratable como la de Píritu... Hicieron su iglesia a la advocación del Salvador y estuvieron asistidos de los capuchinos hasta que se fueron y no hay ningún indio en aquella población.

Síguese a ésta la provincia de Chacopata hacia la costa de la mar. Sus naturales, soberbios y corpulentos. Y, sin embargo que están aputandos en servidumbre, no consintieron a los capuchinos. Y queriendo poblar iglesia en aquella provincia, se alteraron los naturales y quisieron matar a los capuchinos y al sargento mayor Miguel de Cifuentes y otros que iban a la fábrica y población.

A ésta se sigue la provincia de los curumucuares que, por aquella derechura, corresponde con los indios que están en la boca de Güere... Estos curumucuares es gente traidora. Y son de la misma naturaleza que los otros... y usan las mismas armas y veneno.

Síguese luego, caminando a los llanos y costa de la mar, la nación cumanagota hasta Curataquiche. Y en este globo de tierra están las provincias Chacaracuar, Sacacuar, Cotuacuar, Apamatacuar, valle de Aragua y Capiricuar.

El temperamento es sano, el cielo claro y así son los naturales bien ajustados, membrudos y belicosos... Y desde la medianía de término a la falda de los llanos, que es el confín que dicen cumanagoto y hacia la costa de la mar que da a Ugamacuar, sierra del Marqués y otras, toda esta nación vive en lo más áspero de la tierra, buscándola para el afecto. Son de natural feroz estos indios, muy llevados de la sensualidad y muy extraños con los españoles y, en particular, los que caen en los llanos, que los cercanos a la

mar... se dejan comunicar y tratar. Están apuntados en servidumbre y la mantienen a fuerza de rescate, como los demás.

Tienen su comunicación y trato todos estos cercanos a la mar con los de la tierra adentro que están hasta los llanos y éstos, con los caribes y demás naciones que viven en Orinoco... y con los cores y caribes de Guarapiche, por manera que la comunicación y trato con los españoles es solamente los más circunvecinos a los lugares cercanos a la costa, sirviendo a fuerza de rescate cuando quieren y como quieren, por ser gente a quien no se puede apremiar, porque se huyen y se retiran a los indios levantados...

Pero la enemiga y antipatía que tienen con los españoles es general en todas las naciones que habitan la falda de los llanos y hasta Orinoco... Usan de las mismas armas y veneno que los demás y précianse más de ello que las otras naciones por ser más numerosa esta nación...

Pasando de Curataquiche hacia el río Neverí están los tagares, topocutos y apotomos que van discurriendo hasta las cabeceras del río de Santa Fe. Los tagares están más cercanos a la ciudad de la Nueva Barcelona. Es gente muy dócil y tratable, limpia y aseada. Los topocutos y apotomos están retirados. Son de la misma naturaleza que los demás.

Hacia la parte de los llanos están los indios de nación cores, caribes y cuacas que confinan hasta Guarapiche y El Bergantín y río de Caruatacuar. Una y otra nación son inhumanos, comedores de carne humana y, al fin, caribes...

Los que están más cercanos a la mar, por la comunicación que con ellos se tiene, y asimismo los circunvecinos a las ciudades de la Nueva Barcelona y Nueva Tarragona... son los dóciles y de buena amistad y que dan servidumbre a los vecinos de ellas por el rescate que les dan de alguna estameña o lienzo para vestirse" [280].

Tomando como base esta información, pueden enumerarse algunos de los pueblos que habitaban esta tierras en los años del siglo XVII: Tomuzas, tesermas, guaiqueríes, palenques, caracares, píritus, cocheimas, chacopatas, cores, cuacas, caribes, tagares, apotomos, topocutos, curumucares, tocuyos y caramas. Hay que tener en cuenta que esta enumeración de 17 pueblos no es taxativa ni total. El mismo informante habla de "naciones nombradas *y otras que no lo van*". Habrá que añadir las tribus de los agarequenes, chaimas, chaimotos, y ayayes que cita Francisco Rodríguez Leite, las de los farautes y aruacas que añade el Padre Matías Ruiz Blanco y las de los pariagotos, guaraúnos y topocuares que añade Humboldt. Los guaribes que apuntan ambos son lo mismo que los palenques. Con esta enumeración de seguro que aun no quedan apuntados todos los pueblos que habitaban aquellas tierras.

Sería también por demás curioso identificar a los pobladores de las provincias de Chacomare, Anoantal, Chaigoto, Maulera, Patigutaro,

Caboruto, Temeuren, Tinaos, Carao, Tuy y Baratubaro de que habló largamente Fernández de Oviedo [281].

Aquella diversidad y multiplicidad de pueblos en apariencia distintos, ofrece insoslayables dificultades en el momento en que se pretenda aclarar el origen de cada uno de ellos, y en nuestro caso de los cumanagotos. La misma terminación "goto" parece indicar, según la apreciación de Humboldt, una procedencia caribe. *"Créese que las desinencias "goto", como en pariagoto, purugoto, avarigoto, acherigoto, cumanagoto, arinagoto y kirikirisgoto indican un origen caríbico. Todos estos gentíos, con excepción de los purugotos del río Caura, ocupaban antes los países que, por largo tiempo, estuvieron bajo la dominación caribe, es a saber, las costas de Berbice y Esequivo, la península de Paria, los llanos de Píritu y de La Parima"* [282].

Concluyó, sin embargo, que la analogía de terminaciones no supone necesariamente identidad de raza, sino únicamente que los nombres han sido tomados de una misma lengua, lo que muy bien pudo ocurrir en momentos en que estos distintos pueblos estuvieron sometidos al dominio de los caribes.

Entre todos aquellos pueblos destacaron de manera especial por su número y por sus características los *guaribes* o *palenques*. El nombre guaribe derivó de carina-cariña-caribe-guaribe-guarinos, que con todos estos nombres fueron conocidos. También se les llamó guachas. El nombre mismo está acusando su identidad étnica con los caribes y con los cumanagotos.

Los españoles les conocieron desde los primeros momentos por el nombre de palenques por las fortalezas de palos que tenían levantadas para defensas punto menos que inexpugnables, cuya descripción puede verse en Pedro Simón.

Ocupaban los palenques una basta zona limitada de los píritus por el norte, junto al mar, de los tomuzas, tesermas y guaiqueríes por el oeste, de los cumanagotos por el este y de los Llanos por el sur, con una ubicación exacta en las orillas del río Unare, desde la confluencia con el Güere hasta los Llanos. Era un pueblo muy adelantado, con una agricultura próspera a base de yuca y varias clases de maíz. Elaboraban, incluso, el tabaco, como una herencia de los aravacos que lo habían introducido de las islas. De entre todos aquellos pueblos eran los palenques los únicos que podrían competir en adelanto agrícola con los aravacos.

El contacto con los españoles fue motivo de una gran transculturación en los hijos de este pueblo dominante que llegaron a conver-

281. OVIEDO, [199], parte segunda, lib. 24, cc. 2 ss. Ya en la citada nota dejé anotadas algunas apreciaciones de Oviedo, fundamentalmente, sobre los palenques. El mismo aludió a los muchos pueblos amigos de los españoles, *"en especial* Patuguaro, *que es un valle en que hay más de mil casas o bohíos y otra provincia que se dice* Anoantal". Dio como igualmente pobladas las provincias de *Chaigoto, Maulera, Güerigüeritar,* ésta con 300 bohíos y *Taracoare* con más de 400 (p. 153).

282. HUMBOLDT, [47].

tirse muy pronto en dueños de importantes haciendas de ganados en los Llanos de Zaraza. Del conjunto de pueblos del oriente venezolano únicamente los palenques habían alcanzado un grado de desarrollo muy similar al de los aravacos. Cronista de las virtudes de estos indios fue el Padre Matías Ruiz Blanco [283].

14. APRECIACIONES DE HUMBOLDT

A lo largo de su exposición ha ido dejando afirmaciones este autor como que la lengua de los cumanagotos *"está emparentada con el caribe y el tamanaco"* [284]. Para él la lengua de los cumanagotos *"lo mismo que la de los palenques y la de los caribes, está colocada entre el tamanaco y el caribe, aunque más próxima al primero. Son idiomas de una misma familia. Para considerarlos simples dialectos, sería preciso llamar al latín dialecto del griego y al sueco, del alemán. Cuando se trata de afinidad de lenguas entre sí no debe olvidarse que tal afinidad puede medirse muy diversamente y que sería confundirlo todo no distinguir entre simples dialectos y lenguas de una misma familia. Los Cumanagotos, tamanacos, chaimas, guaraúnos y caribes no se entienden entre sí los unos con los otros a pesar de las analogías frecuentes de voces y de estructura gramatical que presentan sus respectivos idiomas. A principios del siglo XVI habitaban los cumanagotos en las montañas de El Bergantín y Parabolata..."* [284].

Como remate de sus análisis concluyó: *"Ni la analogía ni la diversidad de lenguaje pueden bastar a resolver el gran problema de la filiación de los pueblos. Unicamente ofrecen débiles probabilidades"* [285].

En relación con otros pueblos vecinos de los cumanagotos se expresó: *"No he podido saber si los indios piritus, cocheimas,*

283. Ya en las notas [199 y 281], dejé apuntadas algunas de las apreciaciones de Oviedo sobre los palenques fundamentalmente.
Algunas anotaciones tomadas de Pedro Simón son las siguientes: Aludió a los 1.700 guerreros reunidos en muy breve tiempo por *Guaramental*, con la anotación de que aprontó en una sola noche 900 "de los que tenía más a mano". [12], 15. La jurisdicción de *Guaramental* "era casi la mitad de la provincia donde andaban divididos los compañeros" de Ortal (II, 25). No muy distante de éste vivía otro aún más poderoso de nombre *Arcupón* en un pueblo "sentado en la margen de un pequeño río llamado Dunare [Unare], de amenísimas riberas, poblado de toda suerte de árboles frutales y silvestres... de todo género de caza y pesca, valientes y bien dispuestos indios y de indias de muy buen parecer, bien trazada toda la población" (II, 16). Dos leguas de este había otro pueblo "cuyo cacique se llamaba Güere, de crecidas riquezas".

284. HUMBOLDT, II, 145.

285. HUMBOLDT, II, 162. También se fijó este autor en el hecho de la estatura "casi gigantesca" de los caribes para concluir que tampoco ella es suficiente para distinguir un pueblo de otro, por lo mismo que *"entre pueblos de una misma familia puede una rama adquirir un desarrollo de organización extraordinario"*. (II, 163).

chacopatas, tomuzas y topocuares, confundidos hoy en unos mismos pueblos con los cumanagotos cuya lengua hablan, fueron originariamente tribus de esta misma nación" [286].

En relación con los guaribes escribió que *"quizá también los guaribes, aliados de los palenques, son tribus de la grande y hermosa nación caribe"* [287]. En nuestros días esta simple suposición de Humboldt se considera como una verdad admitida comúnmente.

La coincidencia lingüística de cumanagotos y caribes la halló Humboldt en la misma desinencia "cuar" (=quebrada) de numerosas voces. Guaymacuuar (=quebrada de lagartos), pirichucuar (=quebrada de pirichu o piritus), chiguatacuar (=quebrada de caracoles).

También vio afinidades entre el cumanagoto y el guaiquerí en casos como *guayguapatar* (guaiquerí: Pampatar). Sin embargo, los autores se inclinan a pensar que estos indios fueron étnicamente cosa diferente de los cumanagotos y, por tanto, de los caribes. Acosta Saignes escribe: *"En el oriente todos los pueblos eran aguerridos, con excepción de los guaiqueríes, de otra filiación que los caribes..."* [288]. Más adelante reiteró que los guaiqueríes *"representan un verdadero enigma en cuanto a su procedencia y filiación"* [288].

15. ANOTACIONES GENERALES SOBRE POBLACION ANTIGUA VENEZOLANA

Son escasos los estudios demográficos a base de datos que puedan llamarse con toda propiedad científicos en relación con el territorio venezolano. Incluso dase el hecho nada agradable ni favorable de que son autores casi siempre extranjeros —a veces interesados— los que han tratado este punto.

Los datos existentes sobre la demografía americana para el momento de la llegada de los españoles son tan dispares como lo da a suponer la cifra de 30 millones de nativos ofrecida por Manuel Gamio y la de 8.400.000 calculada por el antropólogo Kroeber. Entre estas dos cifras extremas referentes a la población indiana a principios del siglo XVI oscilan otras propiciadas por distintos autores. Uno de los más calificados y autorizados, Angel Rosenblat, defiende la cifra de 13.385.000 habitantes en su obra *La población indígena y el mestizaje en América,* mientras que Steward y Faron en *Native peoples of South America* optan por una cifra intermedia

286. HUMBOLDT, l. c. Todos los datos apuntados aconsejan considerar estos pueblos procedentes de un tronco común.

287. HUMBOLDT, l. c.

288. MIGUEL ACOSTA SAIGNES: *Historia de Venezuela. Epoca prehispánica.* Editorial Mediterránea (Edime). Madrid, 1968. Las citas señaladas con este número corresponden respectivamente a las páginas 162, 166 y 199.

entre Rosenblat y Kroeber, calculándola en 10.190.235. Por supuesto que la fijación de una cifra así de exacta siempre será objeto de sospechas.

Quien de estos autores ofrece una mayor objetividad y credibilidad parece ser Angel Rosenblat, cuya obra será siempre de obligado estudio por su originalidad y por la inmensidad de datos que presenta.

Con relación a Venezuela calculó ya en 1949 Steward que su población absoluta en los tiempos prehispánicos pudo ser de un 0,40 o un 0,45 por kilómetro cuadrado, lo que daría una población total de 400.000 habitantes. Es evidente que, al tratar de fijar una población absoluta, no se tiene para nada en cuenta la diferente densidad de los distintos puntos de la geografía. Esto solamente podrá hacerse a base de estudios zonales donde se analice y estudie con datos en la mano el volumen de la población prehispana. Para esto será de gran ayuda el inmenso cúmulo de informes que aún existen inexplorados en nuestros archivos con un sinfín de datos estadísticos elaborados por doctrineros, curas, encomenderos, obispos y gobernadores.

La misma carencia de estos datos, obliga a los autores a realizar distintos cómputos. Por ejemplo, Steward que dio en 1949 la cifra de 400.000 habitantes para Venezuela, en otro estudio posterior de 1959 elaborado conjuntamente con Farón, ofrecieron la cifra de 350.000 que coincide plenamente con la apreciación de Angel Rosenblat.

Entre los autores venezolanos es Brito Figueroa quien distingue tres áreas demográficas en relación con la densidad de población: la costera, los llanos y la Guayana. Por su parte, Miguel Acosta Saignes consideró demasiado simplista esta división y propuso otra nueva con cuatro áreas o zonas: *área de los Andes,* con una densidad alta de población, *área costera,* con puntos de alta densidad entre los caquetíos al occidente y entre los guarinos o guaribes (palenques) en el oriente, *área de los Llanos* y *área de Guayana.* Concluyó ofreciendo como cifra global y total de la población venezolana al comenzar el siglo XVI la de 500.000 habitantes, sin dar explicaciones del aumento de las cifras presentadas por Rosenblat y Steward [288]. Más creíbles y objetivas parecen las cifras ofrecidas por estos dos últimos autores.

16. POBLACION DE LOS CUMANAGOTOS

Concretándonos a los cumanagotos, se puede ver aproximadamente el número que pudo tener de habitantes la tierra que se le atribuía como su morada, advirtiendo del peligro existente, demostrado por la experiencia, de pecar en este punto o por defecto o por exceso. Esto último es lo más ordinario.

Cuando Bartolomé Casas habló del número de moradores en las distintas partes de Indias, llegó a imaginarse y a escribir millones

donde escasamente podrían existir algunos cientos de miles cuando más. Diríase que veía indios incluso en su escudilla sopera.

Como condición mínima y *sine qua non* para la acertada apreciación del número de habitantes en una zona determinada de tierra se debe exigir el perfecto conocimiento geográfico de la misma. Y es evidente que mal podría existir este conocimiento de la población de los cumanagotos mientras que de sus tierras existiera un conocimiento somero y de lejos.

Estilo de los primeros cronistas fue lanzar cifras maximalistas respecto al número de estas gentes. Cuando Cristóbal Colón describió sus primeros contactos con la tierra de Paria habló de haber visto *las tierras más hermosas del mundo, muy pobladas.* He aquí sus expresiones según las trae Casas resumidas: *Y allí a un río surgí. Y luego vino mucha gente. Y me dijeron como llamaron a esta tierra Paria... Y andadas ocho leguas más al poniente hallé... unas tierras las más hermosas del mundo, muy pobladas... Acordé surgir y ver esta gente, de los cuales luego vinieron en canoas a la nao infinitísimos... Esta gente es muy mucha y toda de muy buen parecer*[289].

Algo por el estilo son las expresiones de López de Gómara cuando escribe que *andaba mucha gente por la playa* y que ésta *estaba cubierta de hombres, mujeres y niños.*

Ya tampoco debe extrañar de que Casas —siguiendo su estilo— hablara de "infinitos" indios, porque ésta es su frase favorita cuando del número de habitantes se trata.

Tomando sus noticias muy probablemente de relaciones escritas por los franciscanos que habían estado misionando en la zona de Cumaná a principios del siglo XVI, escribió el Padre Pedro de Aguado lo que posteriormente copió de él el Padre Pedro Simón, un tanto mudada la letra, en estos términos: *Estas provincias de Maracapana y Cumaná encierran en sí otras muchas de diferentes nombres, en las cuales era tan crecido el número de los naturales y de poblaciones en los principios que se descubrieron, que afirman los que primero les dieron vista que hervía la tierra de ellos y parecía que de los árboles, matas, piedras, ríos y quebradas brotaban indios, en que se puede ver el consumo que han tenido, pues hoy casi no hay de todos estos quien haga una labranza para los pueblos de españoles*[290].

No se olvide nuestra apreciación de que esta falta aparente de indios en los lugares donde, en un principio, abundaron obedeció más que nada al irreductible espíritu de trashumancia que dominaba el espíritu de aquellos naturales.

Entre los testimonios mejor informados, por serlo de vista, valga el de Miguel de Sifontes Valdivieso, testigo en la información hecha por el Padre Antonio de Chinchilla en Barcelona en 1647 para la fundación allí de un convento franciscano. Textualmente dijo *que, a el ver de este testigo, con experiencia que tiene de haber*

289. CRISTOBAL COLON: *Diario del tercer viaje,* [11], II, 357-359.
290. SIMON, [198], II, 105.

pateado todo el globo desta provincia, habitan en ella de siete a ocho mil indios de tomar armas que, según razón o buen discurso, vienen a ser, entre viejos, mozos, niños y mujeres, de 40.000 almas arriba [291].

Cuando el cronista Vázquez de Espinosa escribió su crónica en los años 1650 aproximadamente, supuso también una población en esta zona superior a los 30.000 habitantes [292].

Durante su estancia como visitador entre los píritus, palenques y otras tribus pudo realizar una gran obra de apostolado el obispo de Puerto Rico Juan Alonso de Solís hasta el punto que, en carta escrita al rey desde Cumaná el 28 de noviembre de 1640 pudo informarle de sus trabajos en Nueva Barcelona, Nueva Tarragona y demás lugares donde dejó *baptizados más de 5.000 y, entre ellos, veinte y dos caciques* [293].

Con las cifras citadas, que parecen bastante objetivas, coinciden las ofrecidas en 1665 por el gobernador Pedro de Brizuela (ya apuntada) de unos 26.000 ó 28.000 indios para la gobernación de Nueva Barcelona a los que habrá que añadir otros 10.000 ó 12.000, "no incluyéndose mujeres ni niños". Ello conduce a suponer una población aproximada de 40.000 ó 50.000 almas [294].

La impresión que, a su llegada a Cumaná, recibió el capuchino Padre Francisco de Tauste y que aún conservaba en 1678 cuando escribía fue que *el gentío de estas provincias no es mucho en comparación de lo que se refiere de otras y la razón júzgase es lo uno, porque de niños mueren muchísimos, lo otro que suele darle gravísimas enfermedades y éstas son contagiosas de que mueren chicos y grandes* [295].

Muy distinta fue la apreciación que el otro capuchino Padre José de Carabantes dejó en las siguientes palabras: *Por eso y porque todos los indios tienen su mujer y algunos de ellos, muchas, si —como suele suceder— no fuesen diezmados por la peste, no cabrían en sus tierras. Y a la verdad, eran innumerables cuando por vez primera entramos a explorar aquellas naciones... Pero aún antes de que nos permitieran vivir entre ellos, perecieron tantos de la peste, que parecía que no se había librado sino el uno por ciento* [296].

---

291. GOMEZ CANEDO, [51], II, 40.
292. ANTONIO VAZQUEZ DE ESPINOSA, O. C.: *Compendio y descripción de las Indias Occidentales.* Washington, 1948, pp. 80-81. Esta obra fue publicada primero en inglés en 1942 por la "Smithsoniam Institution", traducida del original español. La misma Sociedad hizo la edición española en 1948.

    Además de esos 30.000 cumanagotos, apuntó el autor otros 2.000 en Uchire (p. 81). Los 30.000 cumanagotos eran "sin los niños ni mujeres" (p. 83).
293. AGI., *Santo Domingo*, 172, ramo 5, Nº 148; [51], I, 14.
294. PEDRO DE BRIZUELA, [242], 417.
295. BUENAVENTURA DE CARROCERA: *Los primeros historiadores de las misiones capuchinas de Venezuela.* Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia. "Fuentes para la historia colonial de Venezuela". Vol. 69. Caracas, 1964, p. 186.
296. CARROCERA, l. c., 102.

Otro testimonio asimismo maximalista fue el del otro capuchino Padre Agustín de Frías al hablar de la *multitud del gentío que es muchísimo y belicoso por extremo* [297].

Para cerrar esta serie de testimonios valga el tardío del jesuita francés Pierre Pelleprat, misionero durante algún tiempo en la región del río Guarapiche y partidario también de la magnitud de las cifras. En relación con esta zona donde misionó escribió *que estas regiones están muy pobladas* [298].

En una gran parte fueron estos testimonios fruto del espejismo que siempre produjo la calificación del número de personas en un lugar. Carabantes afirmó que antes de entrar eran innumerables. Después de haber entrado a ellos ya el número se había reducido como efecto de la peste. Lo de la peste no fue más que un recurso fácil, aun cuando no lo recuso a priori y como sistema. Lo que ocurría era un fenómeno de espejismo y, en parte, un fenómeno de concentración humana en los primeros momentos en que los indios vieron algo extraño. Todos acuden a ver lo nuevo y da la impresión de que el gentío es "inmenso". No niego que pudo ocurrir también lo de la peste.

Por lo demás,estos varios testimonios, con su maximalismo numérico, pudieran admitirse con relación a la zona donde trabajaron los capuchinos y el jesuita Pelleprat, ya que allí la concentración humana fue mucho más intensa, de acuerdo con el testimonio de todos cuantos hablan de aquellas zonas. Jamás podría hacerse extensivo al resto del territorio y muy concretamente al que trabajaron los franciscanos de la Misión de Píritu, comprensivo de gran parte de los Llanos. En relación con ellos escribió el Padre Francisco de Tauste: *Por cualquier parte que se quiera ir de la costa a la tierra adentro, hasta llegar a los llanos, se han de andar tres o cuatro días de tierra muy montañosa y fragosa por las muchas y grandes serranías que hay. Pasadas estas serranías, se entra en el territorio de los llanos y lo son de tal manera dilatados, que, mirados desde las cumbres de los cerros, más parecen la mar que la tierra.* Y añadió luego: *Todas estas tierras de los llanos, con ser por esta parte tan dilatadas, no se halla que estén habitadas de persona alguna; sólo es todo habitación de fieras de diversas especies* [299].

17. VALOR DE ESTOS TESTIMONIOS

Hay que ser muy cautos en valorar los varios testimonios y expresiones, más o menos maximalistas, de los escritores al tratar de formar estadísticas aproximadas —nunca será posible lograrlas exac-

297. CARROCERA, 145.
298. PIERRE PELLEPRAT, S. I.: *Relato de las misiones.* Edición de José del Rey, S. I. Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia. "Fuentes para la historia colonial de Venezuela". Caracas, 1965. Vol. 77, p. 69.
299. CARROCERA, [295], 179-180.

tas— del número de pobladores de un determinado lugar en el momento de la llegada de los españoles. Es muy posible que a la llegada por vez primera a una playa donde jamás habían pensado sus ribereños en la existencia de otros hombres de tan extraña apariencia como los españoles "barbudos" (así llamaban los indios a los españoles) se vieran agolpados en ella, en abigarrada mezcla, multitud de hombres, mujeres y niños. Y es muy probable, por no decir cierto, que aquella multitud vista en un sitio determinado aparecería otro día en otro sitio distinto del mismo litoral, o por simple curiosidad o para espiar los movimientos de los extraños nautas "barbudos". Es notorio como el indio se desplazaba constantemente y con la rapidez del animal salvaje de unos lugares a otros sin sujeción a ninguna norma prestablecida, contando para estos desplazamientos con las facilidades que ofrecían unas tierras sin límites y sin dueños. Estos desplazamientos ocurrieron a los principios en la isla Española a la primera llegada de los españoles quienes vieron multitud de indios curiosos y huidizos transformados años más tarde por la imaginación enferma de Bartolomé Casas en millones de indios desaparecidos como por arte de magia, haciéndole pensar y escribir que los mismos españoles los habían matado a fuerza de tormentos exquisitos que él mismo se imaginaba. Lo que ocurrió entonces en la Española, ocurrió años más tarde en las playas orientales de Venezuela a las que se asomaban los indios atraídos por la presencia de hombres extraños.

Las expresiones de Cristóbal Colón, o de López de Gómara o Simón o de cualquier otro cronista que hable de números elevados hay que tomarlas con su *grano salis*. No se va a pensar en un número *infinito* de indios porque algún cronista así lo diga. Es una base de operaciones muy buena para los malintencionados hablar y admitir estos números para hablar luego de comercio esclavista, de mercaderes sin conciencia y, en fin, de españoles que abusaron de los indios a su placer. No existió tal cosa. No dejaron de existir mercaderes sin conciencia. Pero decir mercaderes no es lo mismo que decir matones de hombres. Ni mercado de indios equivale a merma de ellos. Cuando se intente explicar la desaparición de indios de un lugar determinado hay que pensar muy mucho en el fenómeno sicológico ya apuntado por Humboldt que *en todos los siglos y en todos los climas el primer movimiento del hombre salvaje es huirle al hombre civilizado* [300].

Este instinto de huida explica que en zonas donde antes no existían agrupaciones humanas de asiento, como era el caso de los Llanos, pudiera comprobarse más tarde la existencia de grupos numerosos radicados allí, los unos desde momentos no bien precisados del avance español y huidos los otros más tarde de las misiones de Píritu o de Cumaná para poder vivir de este modo mejor a su antigua usanza entre sus *parientes* o individuos de su misma raza o idioma.

300. HUMBOLDT, [47], II, 144.

Tampoco se puede olvidar la dura realidad de enfermedades y pestes que mermaban frecuentemente la población india. Ni las guerras continuadas y crueles que se tenían unas tribus a otras. Ni, por fin, el espíritu ambulativo, que diría Caulín, que obligaba a los pueblos indígenas a vivir una eterna trashumancia, de sitio en sitio, sin fijar en ninguno de forma definitiva su morada.

Cuando objetivamente se piensen todas estas razones o causas, ya no se hablará tanto de masacres producidas por españoles ni de comerciantes sin escrúpulos de conciencia.

Cuando Alejandro Humboldt pasó por las zonas orientales de Venezuela en 1799 calculó la población indígena de Cumaná y Nueva Barcelona en unos 60.000, sin incluir en la cifra los 8.000 guaraúnos del río Orinoco ni la cantidad desconocida de guaiqueríes de Cumaná. De este número global asignó a las misiones de los capuchinos aragoneses unos 15.000.

Si se compara esta cifra con la asignada por individuos tan conocedores de aquella zona como Miguel de Sifontes Valdivieso y aún Vázquez de Espinosa que dieron unas cifras de más de 40.000 y más de 30.000 respectivamente, se descubrirá que, en ningún momento el número de población disminuyó. Mas bien podrá concluirse con el mismo Humboldt: *Si los indios independientes desaparecieron, o poco menos, desde hace un siglo al norte del Orinoco y del Apure... no se debe concluir, por eso, que existan hoy menos indígenas en estos países que en los tiempos del obispo de Chiapa. Y aunque una innumerable cantidad de tribus y de lenguas se hayan extinguido o refundido, no habría como poner en duda que entre los trópicos, el número de indígenas ha aumentado considerablemente. Dos aldeas de caribes en las misiones de Píritu o del Caroní contienen más familias que cuatro o cinco naciones del Orinoco. El estado de la vida social de los caribes que han conservado su independencia en las cabeceras del Esequivo o al sur de los montes de Paracaima prueba suficientemente cuanto aventaja, por su número, aún en esta raza humana, la población de las misiones a la de los caribes libres y confederados*[301].

Apoyado en estadísticas y con números a la vista concluyó Humboldt: *El aumento de la población es de una rapidez extraordinaria en las antiguas misiones de Píritu, lejos del Orinoco*[302]. Los resultados de la estadística hecha por este escritor arrojan un nacimiento por cada diez habitantes y un muerto por cada veinte, superando, evidentemente, los nacimientos a las defunciones en un gran porcentaje.

Todo esto lleva a considerar cuál haya sido el destino de la población indígena de Venezuela desde el momento del descubrimiento y de la posterior conquista. Para la solución de este punto seguiré el análisis de Acosta Saignes, si bien permitiéndome disentir de sus apreciaciones en más de una ocasión por mostrarse ostensiblemente

301. HUMBOLDT, II, 125.
302. HUMBOLDT, IV, 26.

partidario de la magnitud de las cifras. Una de sus apreciaciones inaceptables es la siguiente: *En la costa oriental donde los caribes defendieron el territorio enconadamente, fueron innumerables los arrasamientos de pueblos por los invasores, incontables los esclavos sacados hacia las Antillas durante el primer tercio del siglo XVI. Una parte de la población desapareció; otra se retiró al interior; otra emigró lejos.*

Desde mediados del siglo XVII se establecieron misiones a semejanza de las de occidente, en las cuales se recogieron muchos miles de indígenas que pasaron así a formar parte de la población productiva bajo el régimen misional [303].

Sería la anterior una frase de plena aceptación, si se suprimiera en ella lo de "innumerables arrasamientos" y lo de "incontables esclavos". De ahí a decir infinitos, como fue costumbre en Bartolomé Casas, hay un solo paso. Y de esto a hablar de millones donde sólo había algunos cientos de miles, hay sólo otro paso. En este particular la justeza de expresiones resulta importante.

Lo cierto fue que las distintas comunidades indígenas, ante el avance y la presión de los españoles, se fueron replegando después de una defensa, en muchos casos, tenaz y violenta. Aquel repliegue tuvo como destino el interior de los Llanos y las selvas del Orinoco. En muchos casos aquella retirada obedeció a la conducta ya apuntada por Humboldt en los salvajes de huir a la vista de los hombres de mayor nivel cultural.

Existe el caso muchísimas veces apuntado por los misioneros franciscanos de Píritu de los muchos indios reducidos a misión en los años del siglo XVIII que habían pertenecido con anterioridad a las misiones de las que se habían huido. La fuga de indios de las misiones es un dato constatado por otros escritores como Gumilla o Gilij entre los jesuitas. Los caribes que moraron un tiempo en las regiones de Guarapiche aparecieron años más tarde en las orillas del Cari.

Toda esta serie de hechos nos llevaría a concluir que la mayoría de indios existentes en las zonas poco menos que inhóspitas del Orinoco eran fugitivos que se retiraron allá ante el avance de los españoles y evitando la presencia de los mismos misioneros.

Esto explica que las considerables aglomeraciones humanas vistas por los españoles de los primeros momentos desaparecieran de las costas, no por haber sido matados ni hechos esclavos o llevados a otros lugares, sino por haberse internado en los llanos donde anteriormente no había existido agrupación humana ninguna y donde ahora comenzaron a surgir agrupaciones de indígenas altamente transculturados gracias a su contacto con los españoles. De cazadores y pescadores o recolectores pasaron así, sin etapas intermedias, a ser domesticadores de grandes cantidades de ganados cimarrones traidos por los españoles y operarios del campo al que sacaban los productos para su alimentación y de sus ganados. En una gran parte

303. ACOSTA SAIGNES, [288], 199.

fueron aquellos indios llaneros ya en el siglo XVII resultado del contacto transculturador con las Misiones de donde muchos se fugaron llevando consigo las técnicas aprendidas para domesticar los animales salvajes, tratar las tierras para hacerlas productivas y otras artes manuales.

Estas mismas son ideas apuntadas por Acosta Saignes: *Las misiones jugaron un papel históricamente progresivo durante los siglos XVII y XVIII. Transformaron a los indígenas llaneros en trabajadores de ganado, enseñaron métodos avanzados a los recolectores y cazadores, crearon centros de cría que llegaron o constituir importantes núcleos de riqueza* [304].

Estas fueron las verdades que deberán aprender los poco amigos de la obra misional y del empuje que los religiosos dieron al pueblo indígena con su labor continuada y constante de años y de siglos.

Lo anterior incide en lo que dejo apuntado de que la ausencia de indios de los lugares donde anteriormente habían vivido no supone necesariamente su desaparición, sino su traslado, en constante movilidad, a otros lugares dentro siempre de un perímetro definido y por ellos conocido. Esta mutación nunca supuso abandono del lugar de una anterior habitación. Los indios sentían gran apego a las tierras y lugares de donde procedían. Lo apuntó así largamente Gilij al escribir: *No hay nación alguna salvaje que... no tenga en común un terreno propio en que vivir y del que sacar el sustento. Los guahivos mismos... que no fijan nunca el pie constantemente en un lugar, tienen, sin embargo, países donde andar vagando. Saben por antigua costumbre los límites y no hay peligro alguno de que los traspasen. Si los buscáis, no creo que haya un lugar fijo a donde dirigiros..., pero a cualquier persona que preguntéis os dirá enseguida, señalando montes y prados extensísimos: He aquí sus tierras.*

La amplitud de estos distritos indios es tal que produce estupor, si se considera. Toda nación, por pequeña que sea, posee tanta tierra que... podría llamarse un ducado [305].

Conociendo esta querencia del indio a los lugares de su primera habitación y a que no se alejaba en forma definitiva a lugares muy lejanos, resultaba relativamente fácil para el blanco hallar a los fugitivos. De ahí que los misioneros realizaron frecuentes entradas a los lugares donde sabían que los hallarían, convencidos también de que regresarían acompañados de algunos de ellos. Con halagos o con promesas; con dádivas y con buenos tratos casi siempre lograron lo que de otro modo ni por la fuerza de las armas pudiera haberse logrado: la vuelta del indio huido al lugar donde había sido poblado. Y la mayoría de aquellos amantes de la selva persistieron en los pueblos de reducción gracias a los mismos procedimientos misionales

304. ACOSTA SAIGNES. 200.
305. FELIPE SALVADOR GILIJ, S. I.: *Ensayo de historia americana.* Edición de Antonio Tovar. Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia. "Fuentes para la historia colonial de Venezuela". Caracas, 1965. Vols. 71, 72 y 73. La cita corresponde al 72, pp. 182-183.

de benignidad y mansedumbre. Y, aún cuando no fue posible evitar del todo la huida de no pocos, el número de los reducidos y poblados fue siempre mayoría y las Misiones pudieron ver la marcha ascendente de pueblos y en ellos reunida una muy intensa población, cada día mayor. Apoyado en datos que pudo muy bien experimentar por sí mismo, escribió Humboldt que en 1800 ya no existían en toda la zona del Orinoco indios salvajes, ya que todos ellos habían quedado encuadrados en alguno de los muchos pueblos fundados por los franciscanos.

Una vez más quiero repetir que los indios no fueron ni perseguidos ni —mucho menos— muertos. Tampoco huyeron en forma definitiva a otros lugares. Sencillamente lo que ocurrió fue que los pueblos misionales dieron cabida a todos y en ellos vivían contentos, tranquilos y felices, según pudo constatarlo el mismo Humboldt.

18. IMPORTANCIA DE LAS ESTADISTICAS MISIONALES

En las Misiones de Píritu, como en otros lugares de Misión, tuvieron los franciscanos el cuidado de que los padrones de sus indios estuvieran siempre al día. Esos padrones fueron las fuentes de información de obispos y gobernadores para el momento de sus respectivas visitas. Aún hoy serán el mejor índice del ascenso o descenso de aquella población indígena en todo el territorio del oriente venezolano. Los libros parroquiales de bautismos, matrimonios, entierros, confirmaciones y demás sacramentos, junto con los informes frecuentes remitidos a los gobernadores y al mismo Consejo de las Indias serán la auténtica fuente y el mejor índice de la marcha demográfica de la población indígena. A veces puede ocurrir —a falta del documento original— que la fuente sea una real Cédula de contestación al recibo de los aludidos informes. Así, la real Cédula de 13 de mayo de 1658 remitida al gobernador y oficiales de la real hacienda de la provincia de Venezuela en que se hace alusión a una carta escrita al rey por el gobernador de Cumaná Pedro de Brizuela en 16 de julio de 1657 informándole de la llegada de los primeros franciscanos destinados a los cumanagotos y de los éxitos por ellos logrados entre aquellos indios [306]. Informó el gobernador de la existencia de cuatro pueblos. Y no informó del número de indios reducidos porque, en realidad, aún no los había en aquellos momentos iniciales de la Misión.

En 1671 fue enviado a la corte de Madrid el Padre Domingo de Bustamante con el encargo de lograr más misioneros. En Cédula firmada por el rey el 3 de junio de aquel mismo año aparece el dato de la conversión de más de 8.000 almas. Pedido por el Consejo informe del Comisario General Franciscano, contestó éste en 12 de

306. AGI., *Santo Domingo, 192.*

setiembre diciendo que, *según el informe del Padre Manuel de Yangües, Custodio y prelado de los religiosos de aquella Conversión, asegura, se hubieran formado nuevas poblaciones a tener religiosos que poner en ellas y que, pasando algunos, se formarán seis que tienen ya dispuestas, donde tienen ya los indios catequizados y baptizados muchos niños.* Lo mismo testifica al Padre Fray Domingo de Bustamante [307].

Por un informe de este Padre Bustamante de 27 de abril de 1672 se sabe que existían siete pueblos fundados con un total de 8.000 indios poblados en ellos.

En otró informe de julio de 1677 aseguró el mismo que habían aumentado las misiones en nueve pueblos *con crecido número de indios y que en seis o siete de los más antiguos se á colocado y reservado el santísimo sacramento de orden del señor obispo de Puerto Rico don Fray Bartolomé García de Escañuela* [308].

Por una real Cédula de 22 de agosto del mismo año 1677 se conoce que los indios existentes en las Misiones de Píritu eran en número superior a los 12.000 [309].

En 1680 eran ya 14 los pueblos fundados y más de 14.000 los indios convertidos y moradores en ellos, según informe enviado al rey por el gobernador de Cumaná Palacio y Rada. Y en informe del Padre Juan Gutiérrez de marzo de 1680 se dice de los misioneros franciscanos que *ha sido tan copioso el fruto espiritual que logran, que han reducido a nuestra santa fe católica más de 14.000 almas y, en lo temporal, les instruyen, enseñan y sujetan a vivir conformes, tratables y domésticos vasallos de vuestra magestad en catorce pueblos que an fundado* [310].

En 24 de noviembre de 1681 informó el Comisario de las Misiones de Píritu, Padre Diego de Ribas, que había "trece pueblos muy buenos", y que en torno a las Misiones había unos 8.000 indios al al acecho del momento oportuno para poder destruirlas [311].

Este informe ofrece un pueblo menos que el del año anterior, probablemente teniendo en cuenta la destrucción que los indios palenques habían hecho del pueblo de San Juan de Guaribe, con muerte de sus misioneros, en 1680.

También informó de la disposición de aquellos indios *los cuales cada día invaden estos pueblos, de que resultan muchas muertes, incendios y otras hostilidades, por lo cual muchos de los poblados se vuelven a los montes hostigados de los considerables daños que reciben* [312].

---

307. AGI., *Santo Domingo, 192.* En este lugar existe la real Cédula. El informe está en AGI., *Santo Domingo, 584.*
308. AGI., *Santo Domingo, 584.*
309. AGI., l. c.
310. AGI., *Santo Domingo, 211.*
311. AGI., *Santo Domingo, 192.* Carta del Padre Diego de Ribas al rey informándole del martirio de dos religiosos por los indios guaribes. Píritu, 24 de noviembre de 1681.
312. AGI., l. c.

Con relación al año 1688 escribió el Padre Matías Ruiz Blanco sobre el número de misiones: *Las que quedaban en ser cuando yo salí, que fue por el mes de mayo del año de 88, son 13; y en España he tenido noticia de haberse principiado otra en la nación de los indios cores* [313].

Por un memorial presentado al Consejo de Indias en abril de 1689 y por carta del Comisario General al Consejo escrita en la misma fecha, sábese que eran 13 los pueblos y 25 los religiosos existentes en ellos [314].

En una carta de 20 de octubre de 1696 al gobernador de Caracas habló el Padre Matías Ruiz Blanco de 17 pueblos fundados con 17 iglesias, una en cada uno [315].

Y en un informe presentado por este mismo religioso al rey en setiembre de 1701 expuso: *Los pueblos que hay formados y reducidos a nuestra santa fe son 16 con sus iglesias en la mejor forma que la tierra permite. En las nueve está colocado el santísimo sacramento, sin haberse librado de la real hacienda la menor cantidad para el aceite de las lámparas. La fábrica de dichas iglesias y alimentos de los religiosos los han costeado y costean los pobres indios con voluntad* [316].

En las ordenanzas hechas por el gobernador José Ramírez de Arellano en 1700 cítanse los 16 pueblos siguientes, agrupados en partidos para la gobernación política de los mismos: Concepción de Píritu, San Antonio de Clarines, San Miguel de Araveneicuar (primer partido); San Francisco, San Pablo y San Lorenzo (segundo); Jesús, María y José de Caigua, Nuestra Señora del Pilar de Guaimacuar y San Bernardino de Guertecuar (tercero); San José de Curataquiche (cuarto); San Diego de Putucucuar, Nuestra Señora del Amparo de Pozuelos y Santo Domingo de Aragüita (quinto); San Juan Evangelista del Tocuyo, San Juan de Capistrano del Puruey (sexto) y San Buenaventura de Roldanillo (el séptimo) [317].

En 1722 eran 17 los pueblos fundados con más de 10.000 almas en ellos y con sólo 12 religiosos sacerdotes y un religioso lego para el cuidado de ellos, *estando los más de ellos muy ancianos y con achaques habituales que les imposibilitaban hacer viajes a los montes a sacar almas,* según palabras tomadas de un informe presentado al Consejo de Indias por el Padre Francisco Rodríguez [318].

En 1736 informó nuevamente este mismo religioso de la fundación de cinco pueblos nuevos nombrados San Buenaventura de Panopatar, San Joaquín, Santa Rosa de Viterbo, Santa Ana y Santísima Trinidad,

313. RUIZ BLANCO, [54], 57.
314. AGI., *Santo Domingo, 192.*
315. AGI., *Santo Domingo, 200.*
316. AGI., *Santo Domingo, 639.* -Gómez Canedo, [51], I, 121.
317. AGI., *Santo Domingo, 639.* -Gómez Canedo, I, 126-147.
318. AGI., *Santo Domingo, 584.* Este mismo dato de 17 pueblos consta por otro Informe del mismo religioso presentado en la misma fecha al Consejo. (AGI., *Santo Domingo, 643*).

destacando asimismo que, para el cuidado de todos los existentes, no había sino 19 religiosos, *muchos de ellos imposibilitados por su mucha edad y continuado trabajo, de poderse ocupar en todo tiempo en la conversión y predicación* [319].

19. ALGUNAS ESTADISTICAS DE LAS MISIONES PIRITU

En vista de que nadie mejor que los misioneros estuvieron capacitados para conocer todo lo relacionado con sus indios y de que nadie mejor que ellos pudo conocer el número de los mismos y las vicisitudes por las que pasaron los pueblos con el correr de los años, considero útil y hasta necesario aducir los datos de una serie de estadísticas elaboradas por ellos, destacando que la demografía de las Misiones fue muy complicada. No sólo se trataba de llevar al día las partidas de nacimientos, matrimonios y defunciones. Era preciso tener en cuenta el número de indios huidos y de nuevo regresados, muchas veces, a los puestos misionales. En fin, solamente el misionero estaba al tanto de aquel continuo flujo y reflujo humano con sus altas y bajas que él iba anotando día a día en sus libros parroquiales.

En algunas estadísticas que anotaré de gobernadores y de obispos es preciso tener en cuenta que las elaboraron a vista de los padrones hechos por los misioneros.

Finalmente, advierto que sólo me interesa destacar el número total de habitantes, despojando a mi estadística de otros datos que contienen las originales del siglo XVIII.

319. AGI., *Santo Domingo, 643.*

		Año 1731	Año 1736	Año 1740	Año 1755	Año 1761	Año 1767	Año 1773	Año 1779	Año 1783	Año 1799	
Concepción de Píritu	(1656)	1.180	1.303	1.374	1.600	1.428	1.469	1.497	1.512	1.411	1.285	D
San Miguel Araveneicuar	(1661)	655	815	756	900	811	979	983	1.119	1.068	1.017	D
San Antonio de Clarines	(1667)	775	946	1.040	1.100	1.273	1.437	1.520	1.680	1.761	1.656	D
Jesús, María y José Caigua	(1667)	988	1.174	1.262	1.500	1.576	1.420	1.021	1.933	1.775	1.848	D
San Francisco de Guere	(1673)	313	393	307	400	521	595	668	756	793	——	D
Ntra. Sra. del Pilar	(1674)	1.530	1.391	——	1.400	1.597	1.510	1.133	2.060	2.347	2.119	D
San Lorenzo de Guere	(1675)	385	490	489	700	880	994	1.396	1.500	1.300	1.456	D
San Bernardino	(1675)	1.600	1.038	1.700	600	860	1.033	990	——	1.058	802	D
San Pablo de Guere	(1678)	388	449	495	600	655	744	859	1.110	917	948	D
San José de Curataquiche	(1679)	532	568	700	580	648	908	705	——	694	553	D
San Juan Evang. del Tocuyo	(1681)	441	841	400	350	200	178	183	227	——	457	D
Ntra. Sra. de Pozuelos	(1681)	160	367	374	300	211	208	332	203	250	220	D
San Buenaventura Roldanillo	(1687)	——	——	——	200	——	——	——	——	——	——	D
San Siego Putucucuar	(1688)	210	226	271	200	219	280	292	279	338	——	D
Santo Domingo Aragüita	(1690)	*	358	340	250	174	200	——	201	247	132	D
Santa Catalina del Carito	(1698) ?	——	——	——	——	——	——	——	——	——	661	D
San Juan Capist. Puruey	(1699)	598	599	545	500	398	339	411	516	309	597	D
San Mateo de Prepuntar	(1715)	——	680	——	867	984	1.131	707	——	1.145	1.161	D
San Buenaventura Panopatar	(1722)	——	202	——	300	271	251	343	415	550	557	D
Ntra. Sra. de Belén	(1723)	*	**	370	600	——	——	1.783	——	——	——	
San Joaquín de Pariri	(1724)	——	584	——	390	306	308	248	713	763	1.087	M
Santa Rosa de Ocopi	(1724)	——	504	——	600	917	1.000	227	945	854	1.089	M
Santa Bárbara Currucay	(1733)	——	123	——	170	99	——	160	——	——	——	
Santa Ana de Anaco	(1735)	——	197	——	220	223	283	204	334	370	1.033	
Ntra. Sra. de Candelaria	(1740)	——	——	——	300	229	257	302	373	384	658	D
Santo Cristo de Pariaguán	(1744)	——	——	——	200	118	307	197	370	——	618	M
Concepción de El Pao	(1744)	——	——	——	——	——	——	1.224	——	——	——	

* Gómez Canedo, [51], II, 31 interrumpe inexplicablemente la transcripción de la visita y, como sigo los documentos por él publicados, no puedo ofrecer datos sobre los pueblos siguientes.

** Tampoco Gómez Canedo ofrece datos sobre los pueblos siguientes.

		Año 1731	Año 1736	Año 1740	Año 1755	Año 1761	Año 1767	Año 1773	Año 1779	Año 1783	Año 1799	
Ntra. Sra. de Quiamare	(1746)	—	—	—	200	189	220	207	212	250	284	M
San Andrés de Onoto	(1748)	—	—	—	—	—	—	—	—	—	204	D
Santa Cruz de Cachipo	(1749)	—	—	—	—	209	273	250	365	—	525	M
San Juan de Múcuras	(1754)	—	—	—	300	372	350	313	154	193	153	M
Asunción de Atapiriri	(1754)	—	—	—	200	216	225	175	166	281	211	M
San Luis de Aribí	(1755)	—	—	—	150	118	148	197	177	279	225	M
Santa Clara de Aribí	(1755)	—	—	—	—	111	210	197	246	—	239	M
Ntra. Sra. de Cari	(1756)	—	—	—	310	291	310	127	462	511	520	M
S. Pedro Regal. Candelaria	(1757)	—	—	—	113	115	113	178	134	135	108	M
Divina Pastora Guaicupa	(1763)	—	—	—	—	—	203	152	63	129	179	M
Inmaculada de Tavaro	(1770)	—	—	—	—	—	—	182	194	319	354	M
Ntra. Sra. de Mercedes	(1772)	—	—	—	—	—	—	214	—	212	—	
San Vicente de Carapa	(1793)	—	—	—	—	—	—	—	—	—	555	M
San Pedro de la Puerta	(1794)	—	—	—	—	—	—	—	—	—	498	D
Sta. Gertrudis del Tigre	(1794)	—	—	—	—	—	—	—	—	—	249	M
Santiago o Sta. Cruz Orinoco	(1796)	—	—	—	—	—	—	—	—	—	172	D
San Simón de Moquete	(1799)	—	—	—	—	—	—	—	—	—	128	D
Inmaculada de la Meseta		—	—	—	—	—	—	—	—	105	—	[320]
							—	19.587		24.754		

320. En esta lista de pueblos no he seguido un orden riguroso de sus fundaciones. Este orden podrá verse luego cuando trate de cada uno de ellos.

Los datos de la estadística correspondientes al año 1731 están tomados de la *Relación* que, de su visita a las Misiones, hizo al rey el obispo de Puerto Rico Ilustrísimo Fray Sebastián Lorenzo Pizarro en aquel año. El original está en AGI., *Santo Domingo, 576*, ff. 6-12. Ha sido publicado por Gómez Canedo, [51], II, 21-31.

Los datos para la estadística de 1736 están tomados de la *Relación* de su visita hecha a las Misiones de Píritu por el gobernador de Cumaná Juan Núñez de Castilla, marqués de San Felipe y Santiago. El original está en

20. POBLACION INDIGENA DEL ORIENTE VENEZOLANO SEGUN ALGUNOS CENSOS OFICIALES

El primer Censo oficial venezolano fue el mandado hacer por el presidente Guzmán Blanco y llevado a efecto en 1873. En él no se

---

AGI., *Santo Domingo, 636.* Publicó Gómez Canedo algunos datos (l. c., 50-51).

Los datos para la estadística del año 1740 están tomados de la *Relación* de la visita que hizo el obispo Ilustrísimo Fray Francisco Pérez Lozano durante el mes de marzo de aquel año a las Misiones de Píritu, con excepción del pueblo del Pilar que estaba aislado por motivo del contagio de viruela que padecía. El original está en AGI., *Santo Domingo, 576,* ff. 15-23. Gómez Canedo, [51], II, 57-66.

Los datos para la estadística del año 1755 están tomados de la obra del Padre Antonio Caulín, *Historia de la Nueva Andalucía,* en los respectivos lugares donde trata de la fundación y vicisitudes de cada uno de los pueblos. Como todo lo escrito por aquel autor, es digno de la mayor fe todo lo que apunta tomado de los mismos libros de cada una de las misiones.

Los datos para la estadística de 1761 están tomados de la *Relación* de la visita hecha a los pueblos misionales de Píritu por el gobernador de Cumaná José Diguja Gómez en aquel año, entre los meses de enero y parte de febrero. El original está en AGI., *Santo Domingo, 202.* Publicado por Gómez Canedo, l. c., 101.

Los datos de la lista del año 1767 están tomados de una *Relación* elaborada en aquel año por el Comisario de las Misiones de Píritu, Padre Alonso Hinestrosa. El original consérvase en AGI., *Caracas, 216.* Ha sido publicado por Pablo Ojer. (CAULIN-OJER, [193], I, CCLXXXIII-CCXXXVII).

Los datos para esta lista de 1773 están tomados de la *Relación* de visita que hizo el citado año a las Misiones Iñigo Abad Lasierra, comisionado por el obispo Fray Manuel Jiménez Pérez. Publicada por Gómez Canedo, [51], II, 122-157. Es la más completa de todas las estadísticas por comprender la visita y los datos de la mayoría de pueblos antiguos y nuevos, de una y otra banda del Orinoco.

Los datos para la estadística de 1779 está tomados de la *Relación* del Padre Miguel A. Rodríguez escrita en el Hospicio de Barcelona el 3 de abril del año 1779. Ha hecho uso de estos datos Pablo Ojer. (Caulín-Ojer, [193], I, CXC-CXCI). El original se encuentra en AGI, *Caracas, 302.*

Los datos para la lista de 1783 han sido tomados de la visita realizada por el oidor Luis Chávez Mendoza en aquel año. Publicó un resumen Gómez Canedo, [51], II, 116-193. La falta de algunos datos demográficos en el resumen me obliga a omitirlos también en el cuadro.

Los datos para esta lista de 1799 relativos únicamente a los pueblos de la banda norte o izquierda del Orinoco están tomados de la obra de Alejandro Humboldt *Viaje a las regiones equinocciales del Nuevo Mundo,* [47]. Los traductores al español olvidaron este punto, por lo que únicamente puede verse en el texto original (vol. 11, c. 26). Aprovechó estos datos Manuel Acereda Lalinde en su *Historia de Aragua de Barcelona,* vol. 1, pp. 731-743.

Atribuyo esta lista a 1799 por haberla recibido ese año Humboldt de manos del religioso franciscano, presidente en Barcelona, de las Misiones de Píritu. Por supuesto que la lista debe corresponder a tiempos anteriores.

Según una estadística del año 1792 que trae Humboldt existían 16 pueblos de *doctrina* con 17.967 indios, 246 blancos y mestizos y 40 llamados *dispersos;* existían otros 16 pueblos de *misión* con 8.284 indios, 1.351 blancos y mestizos y 2.543 *dispersos* lo que daba un total de 30.431 moradores en los 32 pueblos atendidos por los franciscanos misioneros de Píritu.

tuvo en cuenta para nada la población indígena, o, si se la tuvo en cuenta, fue para englobarla en la totalidad de la población sin diferenciación alguna.

El Censo de 1926 arrojó un total de 136.147 individuos indígenas en tierras venezolanas. Fue en aquel año cuando por vez primera se trató de empadronar distintamente a los indígenas por tribus, habiendo llegado a fijar su número en 103.492. Se trató de distinguir además entre indios civilizados (=37.098) e indios no civilizados (=66.394).

El Censo del año 1941 dio un total de 100.600 indígenas, si bien confiesan los mismos censadores que los datos no son rigurosamente exactos.

Fue en el Censo del año 1950 donde se puso un mayor interés en descubrir el volumen de la población indígena. Sin embargo, debe tenerse en cuenta que los mismos censadores afirmaron (para salvar su responsabilidad) que los indios selváticos fueron censados solamente en forma estimativa, es decir, a base de referencias de personas que habían transitado por sus tierras o de otros medios no exactos ni científicos. Sin embargo, gracias al esmero que se puso entonces, figuran en el Censo de este año algunas tribus que no figuraron en los Censos anteriores. Por ejemplo, figuran los parauJanos con 4.005 individuos; los piapocos, con 143 y los panares, con 146.

Por lo demás, no resultaba cosa fácil a los censadores llegar en cada caso a la total identificación de tribus muy similares ni a la fijación consecuente del número de individuos de cada una de ellas. Por lo mismo no puede desecharse la posibilidad de apariciones o desapariciones de tribus y que unos censadores no puedan percatarse de los detalles que estuvieron patentes a otros anteriores, o viceversa.

Población indígena nacional (total) y del oriente venezolano por Estados

	1936	*1941*	*1950*	
Nacional total	103.942	100.600	98.823	
Anzoátegui	6.085	1.200	1.650	(caribes)
Bolívar	17.925	18.000	10.341	(338)
Apure	——	——	10.511	(338)
Monagas	920	——	515	(guaraúnos)
Sucre	1.400	——	595	(guaraúnos)
Amazonas	39.450	43.400	39.048	(338)
Delta Amacuro	9.033	9.000	7.183	(guaraúnos) [321]
	74.813	71.600	69.843	

Los datos relativos al año 1809 están tomados de una *Relación* firmada por el Padre Pedro Leonardo en Orocopiche el 25 de enero de 1812 "según los padrones de 1809". Ha sido publicada por Lino Gómez Canedo, [51], II, 247, tomándola del Archivo General de la Orden Franciscana (Roma). Ms. XI-36, f. 202r.

321. Estos datos están tomados del Censo oficial publicado en 1950.

La población indígena según este Censo, en el Estado Bolívar aparece distribuida del siguiente modo: Arecunas (2.734); caribes (280); cirianas (629); kamarakotos (519); guaicas (120); maquiritares (2.224); mu-

21. ULTIMA ESTADISTICA DE LA POBLACION INDIGENA DE VENEZUELA

Con toda seriedad y con grandes probabilidades de acierto han tratado últimamente de ofrecer el número real de indígenas existentes en territorio venezolano un equipo de investigadores de la Universidad Católica Andrés Bello de Caracas, entre los que figuran el capuchino Padre Cesáreo de Armellada, Roberto Lizarralde, Esteban Emilio Mosonyi, Audrey J. Butt y Adolfo Salazar Quijada.

A pesar de todo el empeño puesto, no les ha sido posible ofrecer datos de algunas tribus que suponen existentes, quedando, por ahora al menos, la incógnita de si tienen o no tienen individuos. Tal ocurre con los arawacos, akavaios, joti, tunebo, galibí, patamona, waiwai y macuchí.

Los resultados finales publicados son los siguientes:

Nacional total	118.243	
Kariñas	2.776	(Anzoátegui y Bolívar)
Guaraúnos	15.000	(Amacuro, Sucre, Monagas y Guayana Esequiva)
Arawacos	(?)	(Amacuro y Guayana Esequiva)
Akawaios	(?)	(Bolívar y Guayana Esequiva)
Kariná	500	(Bolívar)
Pemones	6.000	(Bolívar)
Sapés	150	(Bolívar)
Arutaníes	100	(Bolívar)
Panares	1.117	(Bolívar)
Guaicas	5.000	(Bolívar y Amazonas)
Makiritares	4.970	(Bolívar y Amazonas)
Guarekenas	367	(Amazonas)
Puinabes	240	(Amazonas)
Piaroas	1.736	(Amazonas)
Barés	238	(Amazonas)
Banibas	407	(Amazonas)
Piapocos	99	(Amazonas)

ñangones (105); panares (146); piapocos (107); piaroas (876); taurepane (2.438); yaruros (54); sapés (101).

La población indígena de Amazonas aparece así: Banibas (340); barés (240); curripacos (299); guahivos (484); guaharibos (10.027); guaiquiaros (10); guarequenas (70); guaicas (5.000); macos (88); mandaguacas (5.018); maquiritares (5.531); piapocos (33); piaroas (1.783); puinabes (1); sálivas (9); urachicanos (6) yabaranas (32); yabiteros (6); yarales (33).

El Censo del año 1936 únicamente reseñó 6 individuos de cada una de las dos tribus yabitera y yeral y 516 de la maipure. De esta última no figura ninguno en el Censo de 1950. Otras tribus que figuran ya reducidas en 1936, como los atures, los mariusas, no figuran tampoco en el Censo de 1950. En cambio, figura en él por vez primera la tribu de los parauja-nos con 4.005 individuos, la de los piapocos, con 143 y la de los panares, con 146. Estos datos inciden en lo mismo que ya se indica en el texto sobre los casos de aparición o desaparición de tribus que no significa, en ningún caso, extinción definitiva y total, sino fusión y confusión de indios de distinas tribus, al menos para la apreciación de los que no están bien acostumbrados a distinguirlos unos de otros. Dos indios de tribu distinta y de raza distinta son para un estudioso no especializado dos indios iguales, lo

Curripacos	212	(Amazonas)
Yarabanas	64	(Amazonas)
Mapoyos	200	(Amazonas)
Jotis	(?)	(Amazonas)
Yaruros	1.427	(Amazonas y Apure)
Yahivos	5.397	(Amazonas y Apure)
Galabís	(?)	(Guayana Esequiva)
Patamonas	(?)	(Guayana Esequiva)
Yapichanas	20.000	(Guayana Esequiva)
Yaiyai	(?)	(Guayana Esequiva)
Macuchíes	(?)	(Guayana Esequiva)
Total	40.224	

Al intentar ofrecer una impresión global de todas estas estadísticas, viene la indecisión sobre qué camino tomar. Por supuesto, yo sigo teniendo más fe en las estadísticas elaboradas por los misioneros durante el siglo XVIII. De las oficiales elaboradas en este siglo XX ninguna ofrece una visión total y quietante. La más digna de fe —la del año 1950— ofrece datos estimativos en relación con algunas tribus, sin tener en cuenta el número de indios de la Guayana Esequiva.

Los investigadores indigenistas de la Universidad Católica Andrés Bello, aun cuando han intentado censar los indios de esta última área geográfica, dejaron la duda en no pocos casos sobre la existencia de individuos en algunas tribus. Por lo demás, acogieron el sistema de agruparlos por lenguas. Así, tenemos en el oriente el grupo caribe, el araguaco, el tupí-guaraní y otro que denominan de "lenguas aisladas o independientes". Esto podría llevar a calificar este sistema de un tanto subjetivo. Además, no se puede descartar la posibilidad y hasta el hecho de la fusión de individuos de distinta lengua en un sólo grupo humano.

Por lo demás, la diferencia entre las distintas estadísticas, sin ser abismal, es notable. Las tres oficiales presentadas ofrecen una marcada línea demográfica descendente. Para la de 1936 había 74.813 indígenas; para la de 1941, 71.600 y para la de 1950, 69.843. Ninguna de ellas tuvo en cuenta los indígenas de la Guayana Esequiva.

Por su parte, la estadística ofrecida por la Universidad Católica tuvo en cuenta esta área geográfica, con algunas incógnitas; a pesar de todo, ofrece el número ya bastante reducido de 40.224 indígenas en todo el oriente venezolano. ¿Corresponderá este número a un progresivo y muy estimable descenso de la población indígena desde 1950 a 1970?

Para mí la conclusión final es que, a estas alturas, no existe aún conocimiento claro del número de indígenas que viven dentro del territorio venezolano.

---

mismo que dos chinos no son fáciles de distinguir el uno del otro, sino está uno acostumbrado a tratarlos.

322. Los datos de esta estadística han sido estudiados maduramente por varios especialistas y publicados en un folleto titulado: *Lenguas indígenas actualmente habladas en Venezuela*, por el "Centro de lenguas indígenas" de la Universidad Católica "Andrés Bello".

Tarea muy difícil, por no decir imposible, va a ser para el etnólogo lograr ver con claridad y establecer diferencias nítidas en el terreno de las distintas razas que poblaron, cruzándolo en una y otra dirección en vaivenes incesantes, el territorio venezolano. Hoy por hoy ni la antropología física —muy poco desarrollada en el país— ni la antropología científica, de rasgos muy difuminados, han podido dar una explicación satisfactoria.

Sólo a título de curiosidad se puede aludir a la división generalísima que recoje Charles Griffin del territorio americano en cuatro zonas en los tiempos anteriores al descubrimiento. La de los cazadores nómadas situada en los extremos norte y sur del continente; la de cazadores y agricultores —mixta— de escasos movimientos migratorios, situada en América del Norte, Costa del Caribe y Brasil; la de agricultores que moraban en pueblos fijos y estables, situada en forma de asentamientos agrícolas a lo largo de la cordillera desde Méjico hasta Perú y la cuarta compuesta por individuos con una civilización más completa, dotada de variedad de actividades económicas, que moraban al sur de Méjico y en la zona que corre desde Colombia hasta el Perú. Es esta una división que, por su misma amplitud y generalidad, muy poco dice y casi nada explica [323].

Apoyado, fundamentalmente, en los estudios realizados por autores que le precedieron, ha clasificado Miguel Acosta Saignes, uno de los más caracterizados etnólogos venezolanos, a los cumanagotos como una sub-área de la especie o área que denomina *Costa Caribe* [324]. Esta sub-área coincide fundamentalmente con la denominada por Steward "tribus del norte de Venezuela". Por lo demás, Acosta Saignes sigue, en líneas generales, las exposiciones de autores como Kirchoff, Murdolk y Metreaux.

Los antiguos cronistas, con sus testimonios que sirven para fundamentar una etnología científica, han desorientado por mucho tiempo a los etnólogos, por cuanto esos testimonios han servido para ver con especial relieve los puntos en que resaltaba la diferencia de las distintas tribus que conocieron, sin pararse mucho a veces en estudiar los puntos de contacto que los unían y que eran mayoría.

Modernamente se propende a considerar los distintos grupos humanos del oriente venezolano como un producto o mezcla de aravacos y caribes.

Dejando a un lado, de momento, las innegables presencias de aravacos y su influencia en la etnia caribe, es preciso dar por sentado que los grandes grupos de cumanagotos, palenques (guarinos) y caracas fueron sub-áreas caribes. Entre ellas destacó el grupo cuma-

323. CHARLES G. GRIFFIN: *La significación de las culturas indígenas en Hispanoamérica*, en: "Ensayos sobre historia de América". Publicaciones de la Escuela de Historia. Universidad Central de Venezuela. Caracas, 1969. Vol. VI, pp. 48-68.

324. MIGUEL ACOSTA SAIGNES: *Estudios de etnología antigua de Venezuela.*

nagoto por sus características sobresalientes y por el mayor número de sus individuos. Su mismo nombre terminado en "goto", acusa su procedencia caribe. A este propósito reitero lo escrito por Alejandro Humboldt: *Créese que las desinencias "goto", como en pariagoto. purugoto, avarigoto, acherigoto, cumanagoto, arinagoto, kirikirisgoto, indican un origen caríbico. Todos estos gentíos, con excepción de los purugotos del río Caura, ocupaban antes los países que, por largo tiempo, estuvieron bajo la dominación caribe, es a saber, las costas de Berbice y Esequivo, la península de Paria, los Llanos de Píritu y de la Parima* [325].

325. HUMBOLDT, [47]. Como datos interesantes quiero dejar constancia de algunas anotaciones de Humboldt sobre los caribes.

"Es un aspecto curioso el de un pueblo antes nómada, recientemente arraigado al suelo y diferente de todos los otros indígenas por su fuerza física e intelectual. No he visto en ninguna parte una raza entera de hombres más alta y de estatura más colosal. Los hombres... están más cubiertos que las mujeres. Estas no llevan sino el guayuco o perizoma en forma de cintura o cintilla... El corte de los cabellos entre los hombres es muy característico. Es el de los monjes o de los niños de coro. La frente está rasurada en parte, lo que la hace aparecer muy grande. Un grueso mechón de cabellos, cortado en círculo, no comienza sino muy cerca del remate de la cabeza. Este parecido que tienen los caribes con los monjes no es el resultado de la vida en las misiones. No es debida como falsamente se ha dicho, al deseo de los indígenas de imitar a sus maestros los Padres de San Francisco. Las tribus que han conservado su salvaje independencia entre las fuentes del Caroní y del río Blanco se distinguen por este mismo cerquillo de frailes que los primeros historiadores españoles atribuían ya a los pueblos de raza caribe.

Todos los hombres de esta raza... difieren de los otros indígenas, no solamente por su elevada talla, sino también por la regularidad de sus rasgos... Sus ojos que son más negros anuncian inteligencia y, casi podría decirse, el hábito de la reflexión... Había entre ellos alcaldes jóvenes de 18 a 20 años, porque la elección no depende sino de la voluntad del misionero. Nosotros estábamos asombrados de volver a encontrar entre estos caribes pintados de onoto esos aires de importancia, esa postura acompasada, esas maneras frías y desdeñosas que encontramos a veces entre las gentes distinguidas del viejo continente.

Las mujeres caribes... soportan casi solas todo el peso del trabajo doméstico y de los campos... Las jóvenes se tiñen de rojo y andan casi desnudas, con un pequeño guayuco... Salir de su cabaña sin estar teñida de onoto sería pecar contra todas las reglas de la decencia caribe.

Los indígenas de las Misiones de Píritu llamaron mucho más nuestra atención, porque ellos pertenecen a un pueblo que, por su audacia, por sus empresas guerreras y por su espíritu mercantil, ha ejercido una grande influencia sobre el vasto país que se extiende del Ecuador hacia las costas septentrionales. Por todas partes en el Orinoco habíamos encontrado recuerdos de estas incursiones hostiles de los caribes...

También la lengua de los caribes es de las más extendidas en esta parte del mundo. Ella pasó incluso a tribus que no tienen el mismo origen... (V, pp. 12-14).

Cuando se viaja en las misiones caribes y se observa el espíritu de orden y de sumisión que en ellas reina, es difícil persuadirse que se está entre caribes... (V, 24).

Todos los misioneros del Caroní, del Bajo Orinoco y de los llanos del Cari que tuvimos ocasión de consultar, nos aseguraron que los caribes son quizás los pueblos menos antropófagos del Nuevo Continente ..." (V, 25). *Quedamos sorprendidos durante nuestra permanencia en las misiones cari-*

23. PROCEDENCIA DE LOS CARIBES

Admitida la pertenencia de los cumanagotos al área de los caribes, parece natural averiguar, o al menos pretenderlo, la procedencia de los caribes.

Cuando los navegantes y cronistas españoles señalaron los sitios habitados por caribes, lo que menos les preocupó entonces fue señalar los lugares de su procedencia. Los cronistas han detectado caribes en todas las islas de Barlovento o Pequeñas Antillas y en toda la zona desde las bocas del Orinoco, por el oriente, y a lo largo de todo el litoral occidental hasta Santa Marta y aún hasta más allá. Todavía en nuestros días se llama Punta Caribana a un cabo existente en el golfo de Darién, zona donde los primeros cronistas situaron la tierra llamada *Caribana*. Opinión muy extendida fue que los caribes de las islas procedían del Darién y así lo dejó expresado Pedro Mártir de Anglería [326].

Después de haber manifestado Humboldt su pensamiento de que en el Nuevo Mundo las migraciones han tenido lugar de norte a sur siguiendo el curso de las montañas, escribió: *Los caribes conservan tradiciones que parecen indicar comunicaciones antiguas en-*

---

bes, de la facilidad con la cual los jóvenes aborígenes de 18 a 20 años, cuando son elevados al empleo de alguacil o de fiscal, arengan a la comunidad durante horas enteras. La entonación, la gravedad de la voz, el gesto con que acompañan la palabra, todo anuncia un pueblo espiritual y capaz de un alto grado de civilización. Un monje franciscano que poseía bastante bien el caribe como para poder predicar en esta lengua, nos hizo observar... (V, 26).

La firmeza de los caribes les obliga a aislarse de todas las otras tribus, aún de aquellas que por su lengua tienen algún parentesco con ellos. Este aislamiento lo piden también en las misiones. Raramente éstas han prosperado cuando se ha intentado unir los caribes a comunas mixtas..." (V, 28).

Entre los caribes, los jóvenes jefes como los que van a casarse, son sometidos a ayunos y penitencias extraordinarios... Para estudiar bien los hábitos y costumbres de la nación caribe es necesario visitar, a la vez, las misiones de los Llanos, las del Caroní y las sabanas que se extienden al sur de las montañas de Paracaimo. Cuando más se les conoce, dicen los religiosos de San Francisco, más se verán desvanecer los prejuicios que se han extendido contra ellos en Europa donde se les mira como los más salvajes...

La lengua de los caribes del continente es la misma desde las cabeceras del río Blanco hasta las estepas de Cumaná.

Tuve la felicidad de procurarme un manuscrito que contenía el extracto hecho por el Padre Sebastián García de la "Gramática de la lengua caribe" del Padre Fernando Jiménez". (V, 29-30).

326. PEDRO MARTIR DE ANGLERIA: *Décadas*. Década II, lib. 1. c. 2. Edición de Joaquín Torres Asensio. Madrid, vol. 2, p. 22: "*Desde allí siguió la costa oriente a Urabá llamada por los naturales Caribana, de donde se dice han recibido su nombre los caribes de las islas, nombre que aún tienen*". En relación con esta nota escribió en otra ocasión: "Estos pueblos los encontraron los nuestros llenos de *gente que se dedica a la caza de hombres..*" (Década III, lib. 10, c. 2, p. 470).

A fin de evitar confusiones, cabe decir que más tarde se conoció por Caribana la "*gran extensión de tierra que, comenzando desde el Purucy y quizá aún más arriba, se extiende hasta Cayena*". (Gilij [305], I, 260).

tre las dos Américas (norte y sur). Tal fenómeno merece atención particular [327].

Está fuera de toda duda que fue el pueblo caribe uno de los más extendidos en América del Sur. Fue también uno de los más valerosos y guerreros, con vocación de viajeros incansables todos sus integrantes.

Ante el hecho históricamente cierto de su presencia en el continente y en las islas próximas al mismo se puede optar con Humboldt por una de las dos posibilidades, o que la emigración tuvo lugar de las islas al continente o del continente a las islas [328].

Fascinado por la idea de un despliegue de pueblos de norte a sur, fue partidario este autor del descenso de los caribes desde la península de la Florida a través de una lengua de tierra que la unía con la extremidad noroeste de América del Sur, para establecerse preferentemente en las Pequeñas Antillas al encontrarse con las Antillas Mayores ocupadas por otros pueblos más poderosos que ellos.

A pesar de la simpatía de Humboldt y de otros autores por la procedencia norteña de los caribes, hoy la opinión más admitida es que, más bien, procedieron de lo más profundo de la selva amazónica. También es posible que ambas suposiciones sean verdaderas, si admitimos que este pueblo eminentemente viajero haya desarrollado diversos periplos durante los siglos de sus correrías en una y otra dirección.

Los autores se inclinan a pensar que la procedencia inmediata y más próxima haya sido de la cuenca amazónica, sirviéndose de los ríos Amazonas y Orinoco y de algunos de sus afluentes como de principales medios de desplazamiento. Por ellos bajaron a fijar su residencia en zonas próximas al mar, conservando siempre su predilección por la selva donde habían vivido durante milenios. Su ubicación preferente fueron las orillas de los ríos que les servían de caminos para realizar sus correrías y depredaciones de los pueblos vecinos y aún de los más alejados.

24. RESIDENCIAS DE LOS CARIBES

Los desplazamientos de los caribes no han tenido una sola dirección. Por el río Amazonas y por algunos de sus tributarios llegaron a establecerse a orillas del Esequivo donde manifestaron su múltiple presencia después del Descubrimiento. Por el Orinoco llegó otro contingente de este pueblo a tierras venezolanas, mientras que otra gran parte se desplazó, aprovechando probablemente alguno

327. HUMBOLDT, [47], V, 16. Insistencia en la idea de la procedencia norteña de las migraciones americanas son otras palabras escritas por él mismo en su *Ensayo político sobre el reino de la Nueva España*. Edición española de Editorial Porrua, S. A. Méjico, 1966. La alusión en página 54.

328. HUMBOLDT, [47] V, 20.

de los varios ríos que desaguan en el Orinoco, a tierras colombianas y del occidente de Venezuela.

En su largo peregrinar —largo en años y en distancias— fueron tomando contacto con muchos pueblos hallados a su paso, acabando con unos, asimilándose características propias de otros o causando en ellos profundas influencias, que es lo más probable, si se consideran las cualidades sobresalientes de los caribes.

En tiempos anteriores a 500 años de la llegada de los españoles descubridores, invadieron las tierras de los aravacos próximos a la costa oriental de Venezuela, a los que obligaron a desplazarse hacia las inmediatas islas de las Antillas Menores. Todos estos contactos con tan diversos pueblos, de un modo muy especial con los aravacos, produjeron mutuas influencias transculturadoras con sustanciales cambios, no pocas veces, en la etnia y en el lenguaje, hasta tal punto que resultará cosa difícil descubrirlos al etnólogo y al arqueólogo y al lingüísta.

La verdad es que, junto con los aravacos y tupi-guaraníes, ha sido el caribe uno de los pueblos más extendidos por todas las tierras de América del Sur. Se les ha querido emparentar con los guaraníes. Algunos etnólogos han querido ver afinidades, incluso, con gentes del sureste de Estados Unidos, lo que les movió a dar como segura la procedencia norteña de los caribes.

Concretamente, en Venezuela han sido detectados asientos caribes al sur del lago de Maracaibo (buredes, pemenos y bobures); en la sierra de Perijá; en la costa oriental desde Borburata hasta Paria; en la Guayana y en la Gran Sabana.

Estos caribes venezolanos llegaron al oriente y al occidente con independencia los unos de los otros. Esta es la opinión más reciente, contrariamente a lo que pensaron historiadores y etnólogos más antiguos, los cuales fueron de parecer que los caribes entraron en territorio venezolano únicamente por la parte oriental, por el Orinoco, de donde se desplazaron al occidente. Parece un tanto inexplicable un tránsito a través de pueblos distintos sin haber dejado huella alguna de su paso. Fue Paul Rivet quien primero estudió la existencia de conglomerados caríbicos en territorio colombiano, de donde parece se han desplazado los pemones, buredes, quiriquires y bobures hasta el sur o culata del lago de Maracaibo [329].

En el oriente venezolano los largos contactos entre caribes y aravacos puede muy bien explicar la intensa simbiosis operada entre ellos con el resultado de mútuas y profundas influencias transculturadoras en lo relativo a formas de habitación, a clases de alimentos, de adornos, de armas y de usos y costumbres.

Puede que no estén del todo fuera de la verdad quienes afirman que el territorio venezolano fue durante siglos lugar de paso de un gran número de pueblos que lo cruzaron en una y otra dirección sin haber tenido asiento fijo definitivo, pero dejando por doquier res-

329. MIGUEL ACOSTA SAIGNES: *Historia de Venezuela*, [288], 77.

tos de sus respectivas culturas en una mezcla no bien asimilada por ninguno de ellos.

En el mismo momento de la llegada de los descubridores españoles era este territorio un inmenso crisol donde los distintos pueblos y razas estaban en fusión purificadora. Las mismas luchas a muerte existentes entre los distintos pueblos que moraban aquí son una prueba de que ninguno de ellos había logrado un pleno dominio sobre los demás. No existía, por ello, uniformidad de cultura, si es que puede hablarse de cultura entre pueblos, en su mayoría, nómadas y sin asientos definitivamente fijos.

La mezcla y el mestizaje entre caribes y aravacos en las tierras orientales de Venezuela habían producido una intensa modificación en muchos aspectos de la etnia caribe, en su lengua y en las variaciones de la misma, en su adaptación al nuevo medio ambiente o *hábitat* con la consiguiente adquisición de usos y costumbres nuevos.

Una vez asentados en zonas más próximas al mar, convirtiéronse en agricultores, sin abandonar del todo su anterior dedicación de pescadores, cazadores y recolectores. De los aravacos heredaron el cultivo del maíz y de la yuca. Con ellos compartieron el uso del arco y de las flechas como instrumentos de trabajo y como armas de guerra, perfeccionadas con el uso del veneno que los cronistas y conquistadores consideraron cosa peculiar de los cumanagotos, aun cuando, en realidad, era común en grado mayor o menor, a todos los caribes. Incluso en la misma forma de la vivienda, que consistía en bohíos redondos para los caribes, recibieron éstos influencias de los aravacos, como de pueblo más adelantado culturalmente. En adelante construyeron los caribes sus bohíos en forma rectangular.

Lo que nunca perdieron los caribes fue su naturaleza fuerte y guerrera y su afán de dominio sobre los demás pueblos con los que fueron contactando a lo largo de su milenario peregrinaje. En el primer momento de su empuje viéronse obligados los aravacos a desplazarse desde el continente a las islas próximas de las Antillas Menores, de donde regresaron más tarde en pretensión de los lugares de su antigua vivienda donde ya los caribes se habían establecido de fijo y donde moraban pacíficamente.

Este empuje de los aravacos obligó a los caribes a desplazarse, unos a las islas próximas del Caribe y otros a los lugares del interior, sin abandonar en ningún caso las tierras ribereñas de los ríos. Esto podría explicar la ubicación de estos indios para el momento de la llegada de los españoles en tierras fluviales como las del río Guarapiche y Orinoco y su presencia en las distintas islas del Caribe, llamado así por su múltiple presencia en él.

Los obligados a pasar a las islas ocuparon allá los lugares dejados por sus atacantes en Tierra Firme y hasta lograron apoderarse y casarse con las mujeres aravacas. Esto explicaría el fenómeno existente para el momento de la llegada de los españoles de que las mujeres aravacas de las islas hablaban su lengua materna,

la aravaca, que también hablaban las hijas y entendían los varones. Por su parte, los caribes pasados al continente hablaban todos, hombres y mujeres, el idioma caribe, el mismo que hablaban los varones pasados a las islas. Coincidente con este hecho es que los caribes de las Antillas se consideraban descendientes de los carina-cariña-calina-galibi (=caribe o caníbal para los españoles) que tenían sus moradas en Tierra Firme.

Estas luchas seculares o milenarias entre aravacos y caribes produjo lo que ya más de una vez dejo apuntado: una intensa simbiosis étnica y lingüística que los acercó hasta casi confundirlos y dejar difuminadas sus peculiaridades de pueblo. Sobre todo fue muy marcada esta influencia en los caribes por ser los aravacos un pueblo de cultura superior. Esto, unido al desparramamiento y dispersión de los primeros en zonas de tierras muy distintas fue configurando en el grupo primitivo unas diferenciaciones que hicieron creer durante mucho tiempo que se trataba de etnias distintas las que en realidad procedían de un mismo tronco.

Esta diferenciación obliga a dividir los caribes en las tres subáreas étnicas ya apuntadas de caracas, palenques y cumanagotos en las que figuran incluidos otros pueblos.

Dos áreas geográficas ocupaban los caribes en los días del Descubrimiento. Vivían los unos entre el brazo Imataca del Orinoco, la serranía del Imataca y el mismo río Orinoco. Moraban los otros en zonas de terreno muy amplias a orillas del mismo Orinoco. Distingue Civrieux, entre estos últimos, los caribes de la provincia de Guarapiche, extendidos entre el río de este nombre y el río Tigre, con dominio sobre las tierras de los ríos Guarapiche, Aro, Areo, Amana, Tácata, Tonoro, Guanipa y Oritupano hasta las cabeceras del Guere, lo que significa que ocupaban gran parte de los actuales Estados Monagas y Anzoátegui [330].

Estos indios vivían en continua comunicación con sus hermanos de las Antillas a través del río Guarapiche. Aliados también con los franceses instalados en esta zona durante algún tiempo, dieron mucho en qué entender a los españoles hasta que el gobernador Francisco Carreño los desalojó de allí entre los años 1722-1726. Fueron entonces a establecerse más al interior de los llanos meridionales del Estado Anzoátegui en la zona anegadiza constituida por las bocas de los ríos Morichal Largo, El Tigre, Buja, Amana y Guanipa, zona conocida por Desparramadero del Tigre o Caños de Maturín, desde donde continuaron los frecuentes tratos comerciales con los franceses de las Antillas.

Otra zona ocupada por los caribes fue la ubicada en las orillas de los ríos Cari, Limón, Cabrutica, Guaicupa, Pao y cabeceras de Morichal Largo, en los territorios meridionales del Estado An-

330. MARC DE CIVRIEUX: *Los caribes y la conquista de la Guayana española. Etnohistoria kari'ña*, en: "Montalbán", 5 (1976), 875-1021. He tratado de resumir los datos apuntados por este autor en relación con los lugares de residencia de los caribes antes y después del Descubrimiento.

zoátegui. Fue éste un centro de concentración después de la campaña del gobernador Francisco Carreño en los años 1722-1727.

Una tercera zona elegida por ellos fue la banda sur del río Orinoco defendida contra los españoles con ayuda de la muralla casi invadeable constituida por el gran río. Eran casi los únicos señores desde el delta del río hasta el raudal de Atures con flotas que recorrían, en una y otra dirección, desde el Caura y el Puruey hasta el mar, con penetración segura por los ríos Meta, Apure, Inírida y Guaviare y con el absoluto dominio y control del Caura, Aro, Paragua, Caroní, Erebato, Ventuari, Padamo, Merevari, Alto Orinoco, Uraticoera, Tácutu y Rupununi donde realizaban frecuentes contactos con los holandeses por el río Aro y sus afluentes el Carapo, Real Corona y La Piña. Salvando así el inmenso arco trazado por el Orinoco y los raudales de Atures y Maipures, llegaban más rápidamente a tierras del actual Brasil.

La conversión de todo este pueblo fue obra, en su casi totalidad, de los franciscanos de la Observancia.

25. COMPORTAMIENTO POCO AMISTOSO DE LOS CARIBES CON LOS ESPAÑOLES

Si se admite que para el momento del arribo de los españoles existía una ya duradera lucha entre los dos pueblos caribe y aravaco en las tierras orientales, se comprenderá mejor la diversa acogida que les hicieron los unos y los otros. A los primeros contactos lucieron los caribes su indomable fiereza y alto valor, atrayéndose de este modo la enemiga de los conquistadores. Por el contrario, comportáronse los aravacos en forma amistosa con los españoles, logrando, con ello, hacerse sus aliados (guatiaos). Fuera política de los aravacos o efecto de su buen natural, lo cierto es que salieron ganando con este comportamiento suave y de buena vecindad. Los españoles hubiéranse ganado también la voluntad de los caribes si su política hubiera sido la de mercaderes de esclavos, como lo fueron luego los holandeses, franceses e ingleses.

Es preciso reconocer y resaltar esta conducta de los españoles que en ningún momento quisieron prestarse en forma solemne a este comercio que, por lo demás, pudiera darles muy excelentes resultados en muchos sentidos. Al negarse a tal comercio fueron considerados por los caribes como enemigos y tan pronto les fue posible a éstos se dieron la mano con franceses y demás esclavistas para continuar su lucha contra los españoles quienes, en todo momento, lucharon por acabar con semejante comercio humano.

Habrá ocasiones de ver derivaciones de esta lucha duradera, sobre todo, cuando los portugueses del Brasil se decidan también a pretender su cuotaparte del botín esclavista desde sus avanzadas del Río Negro.

Por un lado la docilidad y celebrada mansedumbre de grupos presumiblemente aravacos, y de otros que, como los píritus, habían sufrido unas mayores influencias con el mismo contacto de los españoles que acudían al litoral, y por otro la belicosidad de los caribes, más salvajes, que los sostuvo siempre aislados o más alejados de los mismos españoles, fueron creando en éstos la idea de una profunda diferenciación entre guatiaos o confederados y caribes o comedores de carne humana. Estos hechos ocultaron con frecuencia, a los españoles el conocimiento de los puntos de contacto que pudieran haber descubierto entre unos y otros pueblos. Sin duda, esto coadyuvó a ver en los guatiaos el conjunto de cualidades favorables que poseían al paso que no permitió descubrir en los caribes más que su condición de caníbales o antropófagos a los que era preciso combatir por todos los medios posibles. Cuando un prejuicio penetra en la mente humana, se propende a ver únicamente los lados malos e, incluso, a dar una interpretación menos favorable a lo que, en otras circunstancias, pudieran computarse, incluso cualidades excelentes. Y no cabe duda que los indios caribes las tenían y que su destacada belicosidad no fue sino una manifestación de su espíritu guerrero y del amor a sus cosas que defendían a como diera lugar. Evidentemente este espíritu guerrero era un obstáculo a la obra de los españoles.

Nunca podrá ser motivo de censura —y menos en el espíritu de aquella época— la serie de medidas tomadas para vencer aquella obstinación que impedía cualquier contacto que no fuera el de las armas. Por lo demás, en la mayoría de los casos lo único que hicieron los colonizadores hispanos fue tomar la defensiva contra las acometidas de los caribes que infestaban el mar e impedían el tránsito y no contentos con esto, mataban a los españoles para manifestar luego, orgullosos a guisa de trofeos, sus vestidos y demás cosas personales.

Tampoco debe olvidarse la importancia que en el comportamiento de los españoles con los caribes tuvo la mala propaganda hecha contra ellos por mercaderes y esclavistas sin escrúpulo que únicamente ponían su mira en lograr modo de poder hacer presas con todas las protecciones legales. Pintar, tal vez exageradamente, los excesos de los caribes pudo ser un buen camino para lograr que la corte española permitiera, por algún tiempo, hacerles legalmente la guerra como a unos seres dignos de persecución y de esclavitud.

Este ambiente pudo influir, incluso, en los mismos cronistas cuando trataron de hacer la descripción de los distintos pueblos. Se fijaron muchas veces en las notas que aparecían individuantes y diferenciales, lo que les condujo a ver como pueblos de raza distinta los que, en realidad, no lo eran. Sin embargo, un atento análisis de los diversos testimonios de los cronistas descubrirá cómo no sólo se fijaron en estas notas que juzgaron características, sino que apuntaron también lo que les pareció nexo común entre unos y otros pueblos, facilitando así al historiador moderno y al etnólogo

seguir el filón que les llevará a conocer y discernir la diversidad, con ayuda también de la lingüística, de la antropología física y de la arqueología. Es así como a todas estas ciencias servirán de inapreciable ayuda los datos de la antropología científica dispersos en los diversos testimonios de los antiguos cronistas.

Una de las acusaciones más corrientes contra los caribes fue la de antropofagia. Por el contrario, algunos autores modernos han pretendido negar que fueran antropófagos. Una y otra posición son igualmente equivocadas. Pretender negar que fueron comedores de carne humana es lo mismo que intentar negar la luz del sol. Es evidente y cierto que los caribes fueron antropófagos. Pero también es cierto que no fueron los únicos comedores de carne humana. Ni siquiera fueron los más extremados en este punto. Se comían a sus enemigos en festivos banquetes, pero no a cualquier enemigo, sino a los más destacados o por su valentía o por cualquier otra cualidad que les parecía excelente. Tratábase de una antropofagia a la que se puede llamar, si se quiere, *antropofagia ritual*, como ya la llamaron los cronistas Aguado y Simón.

La antropofagia fue un fenómeno social más extendido de lo que ordinariamente se cree. Expresando, con relación a los caribes, la opinión corriente entre los misioneros y muy concretamente entre los franciscanos que más de cerca convivieron con ellos, escribió Humboldt: *"Todos los misioneros del Caroní, del Bajo Orinoco y de los llanos del Caribe a quienes tuvimos ocasión de consultar, nos aseguraron que los caribes son, quizás, los pueblos menos antropófagos del Nuevo Continente. Ellos extendían esta aserción, incluso, a las hordas independientes que andan errantes al este del Esmeralda, entre las cabeceras del río Blanco y del Esequivo. Se concibe que el encarnizamiento y la desesperación con que los caribes se defendieron contra los españoles cuando en 1504 un decreto real los declaró esclavos, ha debido contribuir a esta fama de ferocidad que se les ha atribuido"* [331].

Y manifestando la influencia que en su ánimo habían producido las apreciaciones de los misioneros escribió en otra parte: *"Cuando más se les conoce, dicen los frailes de San Francisco, más se verán desvanecer los prejuicios que se han extendido contra ellos en Europa donde se les mira como los más salvajes..."* [331].

Si la antropofagia fue un fenómeno tan extendido, ya se ve lo poco válido del criterio elegido en 1519 por el licenciado Rodrigo de Figueroa para discernir entre caribes y *guatiaos*. Fueron declarados entonces caribes todos los comedores de carne humana sin distinción, involucrando en esta categoría a individuos de distintas razas y lenguas. Y fueron declarados no caribes otros que, en realidad, sí lo eran. El auto de Figueroa dio por caribes a los moradores de Uriapari, en la península de Paria, al tiempo que consideró *guatiaos* a los urinacos o caribes ribereños del bajo

331. HUMBOLDT, V, 24-25 y 29.

Orinoco. No se puede inculpar de este erróneo criterio a nadie y menos al íntegro ministro Rodrigo de Figueroa, por cuanto los conocimientos de aquellos momentos no permitieron otra cosa más distinta y acertada al tratar de discernir individuos de una o de otra raza.

Aludí antes al carácter ritual de la antropofagia en los indios caribes. Ahora quiero dejar constancia de las palabras en que el cronista Padre Pedro Simón dejó anotado esto mismo. *"De las provincias referidas, algunas había que comían carne humana por venganza o por rito o grandeza de alguna victoria que habían conseguido. Y ésta no la comían de cualquier indio, sino del principal señor o algún capitán que, por su desgracia, quedaba preso en la guazabara. Vieron esto los soldados de Jerónimo Ortal cuando, habiendo ido con ciertos indios del señor Guaramental —como dejamos dicho— a saquear un pueblo vecino y enemigo suyo..., entre los demás del saco, hubieron a las manos un principal y, no haciendo caso de los otros, lo trajeron delante de su cacique Guaramental y, después de haber dicho al preso cierto razonamiento en su lengua, con ciertas ceremonias que acostumbraban hacer, los indios más principales se llegaban a él y, vivo como estaba y amarrado, le iban cortando sus miembros: dedos, manos, brazos y otros pedazos de la parte que más cada uno gustaba de su cuerpo hasta que, con aquel cruel tormento, moría. Y sacándole el asadura aún palpitante por una abertura que le hacían en el pecho con un pedernal, teniendo embijadas las bocas por mayor grandeza, la repartieron y comieron entre todos.*

En sólo este suceso de victoria suelen comer con esta ceremonia los indios de esta provincia esta parte del cuerpo humano y no otra, ni en ninguna otra ocasión. En las provincias de cherigoto, paragoto y pitagoto la comen más por vicio que por necesidad... Hacían grandes convites de carnes de sus enemigos cuando los podían haber a las manos" [332].

Los caribes más auténticos tenían unas costumbres más decididamente antropofágicas y llegaban a comerse, no sólo a los más destacados de sus enemigos, sino, incluso, a los que no lo eran, usando en este segundo caso un distinto procedimiento que así describe el Padre Simón: *"Si por fuerza de armas los rinden y se apoderan de los pueblos, los caribes no tienen otras granjerías más que comérselos. Y así hacen asiento en ellos* [pueblos] *por los días que le parece son menester para comer los muertos y heridos; que por esta razón pelean con flechas sin yerba, porque no quede inficcionada la carne. Comen la que pueden fresca... y la demás van secando y tostando en barbacoas de que también llevan lo que sobra a las canoas. Un día o dos después de hecha la presa,*

332. PEDRO SIMON, [198], II, 106. En cierta manera aludió también a esta forma ritual de la antropofagia caribe Ruiz Blanco al escribir: "Alguna vez comen carne humana... y lo hacen por trofeo, no para sustentarse" (Ruiz Blanco, 37).

en celebración de la victoria, arman una borrachera... Y, habiendo puesto a cocer grandes ollas de aquellos cuartos de carne humana..., hincan un palo... y en éste cruzan otro, de manera que queda hecha una cruz de la estatura de un hombre, donde amarran de pies y manos, extendido en la cruz, al indio más principal y valiente. Y, andando en corro, bailando a la redonda de él, comiendo de aquella carne cocida y bebiendo, cada uno por su orden, le va cortando, al vivo, un pedacito de carne de donde le parece y se la come así cruda. Otros le dan una cuchillada con unos cuchillos de hoja de caña brava... y a la sangre que sale de la vena arriman la boca y beben con tanto gusto como lo hicieran en tiempo de caniculares en un caño de agua fría. De esta suerte se comen tres o cuatro cada noche...

Este género de muerte dan también a los cristianos cuando los han a las manos por ser gente valiente y principal.

Cuando no tienen hartos indios de estas calidades con quienes hacer esto, usan con los demás de otro modo de muerte, que lo tienen por más vil, diciendo que no merecen que se les dé aquélla, y es que, horadándoles la barba por debajo de la lengua, les meten un bejuco o cabuya y, trayéndolos así como del cabestro, bailando hasta que caen de cansados, los hacen luego pedazos y los comen como a los demás. Conclusa esta fiesta, a los que les ha parecido dejar vivos, llevan a sus canoas y piraguas donde los amarran fuertemente y se los van comiendo, hasta llegar de vuelta a sus tierras" [333].

En realidad, parece que los cumanagotos no tenían estas costumbres bárbaras, cosa que muy bien pudo obedecer a una más intensa transculturación debida al contacto más prolongado con pueblos de costumbres más humanas.

En cambio, casi todos los cronistas destacaron el uso del veneno por parte de los cumanagotos, esforzandose, incluso, en destacar la diferencia que, en este punto, tenían con los caribes a los que no acusaron de esta cualidad.

El uso del veneno fue una peculiaridad acusada en los cumanagotos. Vázquez de Espinosa hace así la descripción de ellos: *Son indios valientes, membrudos, corpulentos y belicosos. Siempre andan alholados los ojos... Son grandes flecheros. Tiran con yerba y el rigor de sus flechas es casi irremediable, por ser mortífero su veneno*" [334].

El gobernador Juan de Urpín informó al rey: *Los cumanagotos son siete u ocho naciones diferentes, pero todo un modo de gentío en ser belicosos y guerreros. Y usan el más riguroso veneno*

333. PEDRO SIMON, II, 115-116.
334. VAZQUEZ DE ESPINOSA, [292], 80-81. La mayor parte de estas citas que uso han sido ya usufructuadas por Pablo Ojer en la edición del *Rezo en lengua cumanagota* del Padre Diego de Tapia, O.F.M. Estudio preliminar: Pablo Ojer. Edición crítica: Carmela Bentivenga. Universidad Católica Andrés Bello. Instituto de Investigaciones Históricas. Seminario de lenguas indígenas. Caracas, 1969.

que tienen estas provincias; que las demás naciones no usan ni tienen tan pestífero veneno en las flechas como éstos que, en picando y sacando sangre, muere cualquier persona, sino la echaren en el agua al punto que están heridas..." [335].

Núñez Lobo escribió en 1589 que los cumanagotos tenían "*la más terrible y furiosa arma que puede haber que es la flecha arbolada con yerba que dura no más de 24 horas el que con ella hieren, como le haga sangre*" [336].

El veneno era usado también de los píritus, acusando en esto su pertenencia al mismo tronco étnico que los cumanagotos. En relación con ellos informó también Brizuela: "*Usan de las mesmas armas de arco y flecha. Y, aunque usan el veneno, es con algún recato, por la comunicación que tienen con los españoles*" [337].

El mismo informador escribió de los caribes que, "*aunque antiguamente no usaban en las armas de veneno, hoy lo usan a causa de la comunicación y confianza que tienen con los cumanagotos*" [338].

También los caribes usaban de veneno. En lo que se equivocó el gobernador fue en decir que "antiguamente no usaban en las armas el veneno". El uso del veneno no fue exclusivo de los cumanagotos, sino común a todos o a casi todos los pueblos que moraban en estas tierras orientales y formaban partes de un tronco común. Es cierto que tenían distintos procedimientos para la elaboración del veneno y que hacían o no hacían uso de él según las circunstancias en que se movía la guerra contra los enemigos. En este punto es más completa y segura la información del cronista Aguado y de Simón que le sigue en su narrativa. Hablando de los caribes y de los indios habitantes de los llanos, escribió este último: "*Usan de yerba en las flechas los unos y los otros cuando no tienen intentos de comer la carne o se ven en mayores conflictos de guerra*" [339].

Con la experiencia de que los cumanagotos usaban veneno en las flechas, cosa que no veían hacer a los caribes, concluyeron los españoles que eran pueblos diferentes y de distintas razas incluso. La experiencia era cierta, pero la razón de usar veneno los cumanagotos era porque no eran antropófagos, al menos en gran escala. El único efecto que les interesaba en las flechas era la muerte segura del enemigo. En cambio, el caribe, por las razones que fuera —posiblemente por considerar al español de raza superior— lo mataba para comérselo en un festín *ritual*, razón por la que no quería matarlo con flechas envenenadas. Cuando ya en años posteriores sintieron los caribes el peso y la proximidad peligrosa de las armas españolas, echaron mano de flechas envenenadas también y no por haberlo aprendido de los cumanagotos, sino porque así

335. PABLO OJER, l. c., 30.
336. OJER, l. c., 28.
337. OJER, [240], 420.
338. OJER, l. c., 423.
339. PEDRO SIMON, [198].

lograban una más eficaz defensa con la muerte del enemigo. Luchaban ahora no para matar y comerse a los enemigos, sino para librarse de ellos lo más eficazmente posible.

De hecho la antropofagia fue vista por los españoles como una especialidad de los caribes. Del resto de pueblos moradores en la gobernación de la Nueva Andalucía escribió el príncipe de los cronistas indianos, Gonzalo Fernández de Oviedo, que *"la manera de la gente de aquella tierra es mucha salvajez e, por la mayor parte, no comen carne humana"* [340].

Si me he detenido en copiar estos testimonios de los viejos cronistas fue para demostrar que ellos han apuntado todo lo necesario al historiador o al etnólogo moderno al anotar las diferencias y las semejanzas entre unos y otros pueblos. Sin pretender hacer trabajo de etnólogos han suministrado las bases para que éstos lo hagan o traten de hacerlo con base y fundamento.

Por lo demás y aun partiendo de esta base de la unidad étnica de todos los pueblos que habitaban en las tierras de la Nueva Andalucía, no siempre resulta cosa fácil descubrir los puntos de contacto entre unos y otros. Las distintas transculturaciones debidas a los múltiples contactos con otros pueblos y la evolución misma no siempre en idéntico sentido, la lucha por la acomodación a ambientes distintos, los diferentes usos y costumbres, con otras causas por el estilo, todo cooperó a diversificar de tal modo a los distintos pueblos salidos de un mismo tronco, que no siempre resulta fácil hallarles el común denominador. Para el mismo antropólogo físico podrá servir de desorientación lo que ocurría en más de una ocasión con estos usos y costumbres. Un caso cuenta el Padre Simón que afectaba a la configuración del cráneo al que sometían desde niño a una especie de horma que lo modelaba de manera que les parecía a ellos hermosa, *"si bien en el rostro y cabeza son feos, porque desde niños, con unas tablillas, ponen la cabeza muy ancha por detrás y por delante, aunque a ellos les parece esto muy hermoso"* [341].

Si se tiene en cuenta la frecuente caza de hombres y su traslado de unas partes a otras como víctimas de algún futuro banquete, se comprenderá que una cabeza de esta clase puede aparecer en cualquier lugar muy distinto al de la zona donde habitaban los individuos de cabezas así remodeladas por la mano del hombre.

En su lugar diré del gran cuidado que debe tener, asimismo, el lingüista al tratar de hallar semejanzas o diferencias a través del lenguaje, por cuanto un idioma, aun conservando cierta unidad morfológica, puede evolucionar tan distintamente que exista una posibilidad de llegar a conclusiones del todo contrarias a la verdad.

---

340. OVIEDO, [199], 424, 426.
341. PEDRO SIMON, [198], Dejo apuntadas las palabras de Cristóbal Colón en que alude a esta costumbre de los indios de aplastarse la cabeza por delante y por detrás, que es lo mismo que ahora afirma Simón.

26. AREA LINGÜISTICA DE LOS CUMANAGOTOS

El infatigable afán viajero de los pueblos caribes que los llevó a deambular de unas a otras tierras y a tomar contacto con otros numerosos pueblos de distinta etnia, ha sido causa de cruces e influencias que, a la larga, repercutieron poderosamente en su lengua hasta el punto que muchos estudiosos han querido ver lenguas diferentes donde un más profundo análisis terminaría por descubrir la unidad lingüística. Esto ocurre entre los varios pueblos que formaron el escudo geográfico de todo el oriente venezolano. Para un estudio diversificado que pueda originar ideas claras sobre la historia étnica de estos diversos pueblos orientales habrá necesidad de estudiar con muchos miramientos los elementos arqueológicos, los datos de la antropología física y los testimonios de la antropología científica. Pero será muy preciso tener en cuenta los datos de la lingüística, ya que los nexos y vinculaciones entre la etnia y la lengua hablada por los pueblos son muy íntimos y perduran a través de las transformaciones a que puedan ser sometidos. Las inflexiones idiomáticas brotan de lo más íntimo del alma. A este propósito escribió Humboldt: *"El idioma no es el resultado de una convención arbitraria. El mecanismo de las inflexiones, las formas gramaticales, la posibilidad de las inversiones deriva de todo nuestro interior, de nuestra organización individual. Hay en el hombre un principio instintivo y regulador diversamente modificado en los pueblos de distinta raza. Un clima más o menos áspero, la morada en lo abrupto de las montañas o en las riberas del mar, los hábitos en el vivir, pueden alterar los sonidos, hacer imposible la identidad de las raíces y multiplicar el número de las mismas. Pero todas estas causas no afectan a lo que constituye la estructura y el mecanismo de las lenguas. La influencia del clima y de los agentes exteriores desaparece ante lo que proviene de la raza y del conjunto hereditario de disposiciones individuales del hombre"* [342].

De estas palabras del sabio Humboldt se colige que pueden los agentes exteriores modificar, en parte, la estructura de las lenguas, pero nunca podrán modificar lo que constituye su esencia. En otra parte destacó él mismo la influencia que la lengua opera sobre los individuos para diferenciar los distintos pueblos. *"El chaima, el caribe o el tamanaco reducido conservan tanto mejor su fisonomía racial, cuanto han conservado su lengua. Y si la individualidad del hombre se refleja —por así decirlo— en el idioma, éste, a su vez, reacciona sobre las ideas y los sentimientos. Este íntimo lazo entre las lenguas, el carácter y la constitución física es lo que mantiene y perpetúa la diversidad de los pueblos"* [343].

En otra parte señaló la influencia que la lengua tiene en la creación de sentimientos de fraternidad y parentesco entre pueblos

342. HUMBOLDT, [47], II, 142.
343. HUMBOLDT, II, 126-127.

que pueden ser, incluso, de distinta raza, con alusión, al mismo tiempo, a la obra positiva que, en este punto, realizaron los misioneros. *"Pocos pueblos hay en las misiones en que las diversas familias pertenecientes a distintas naciones no hablen la misma lengua..."* [344]. Y en otro lugar añade: *"Los salvajes no conocen más que su familia. Una tribu no les parece más que una reunión más numerosa de parientes. Cuando ven llegar a la misión donde moran, indios de la selva que les son desconocidos, se valen de una expresión que ha llamado frecuentemente mi atención... Sin duda son parientes míos, pues les entiendo cuando hablan. Estos mismos salvajes detestan lo que no es de su familia o de su tribu. Cazan a los indios de un poblado vecino con quienes viven en guerra lo mismo que nosotros cazamos animales. Conocen los deberes de familia y de parentesco, pero no los de humanidad que suponen la conciencia de un vínculo general entre seres que son nuestros semejantes. Ningún sentimiento de piedad les impide matar mujeres o niños de una raza enemiga"* [345].

En otra ocasión insistió Humboldt en la influencia que la geopolítica tiene sobre el individuo hasta el punto de aparecer distintos individuos los que son de una misma raza. *"El indio de las llanuras difiere del indio de las selvas tanto en el lenguaje, como en las costumbres y en las disposiciones intelectuales... El lenguaje del primero es más áspero, más conciso y apasionado. El del segundo es más suave, más difuso y más abundante en expresiones indirectas..."* [346].

Así como apuntó lo que de favorable tiene entre salvajes la identidad de lengua, también apuntó los inconvenientes ocasionados por la diversidad de la misma. *"La desconfianza que estas hordas se tienen entre sí es mucho más pronunciada cuando las más vecinas hablan lenguas enteramente diferentes...*

Como el inmenso país extendido entre el ecuador y los ocho grados de latitud no forma sino una sola selva, las hordas se han dispersado allí siguiendo los brazos de los ríos. Y es tal el dédalo de estos ríos que las familias se han establecido sin saber qué raza de hombres vivía, además de ellas. En la Guayana española una montaña o un bosque de media legua de largo separa algunas veces hordas que tienen necesidad de dos días de navegación para encontrarse. Por eso, las comunicaciones de los ríos que, en países abiertos o en estado de civilización avanzada, contribuyen poderosamente a generalizar las lenguas, las costumbres y las instituciones políticas, en las selvas impenetrables de la zona tórrida, como en el primer estadio de barbarie de nuestra especie, multiplican el desmembramiento de las grandes naciones, favorecen el paso de los dialectos a lenguas que nos parecen radicalmente distintas y alimentan la desconfianza y los odios raciales.

344. HUMBOLDT, l. c.
345. HUMBOLDT, IV, 241.
346. HUMBOLDT, IV, 16.

Entre las márgenes del Caura y del Padamo todo tiene la marca de la desunión y de la debilidad. Los hombres se evitan porque no se entienden. Se odian por lo mismo que se temen... En el mundo antiguo vemos la vida pastoril preparar a los pueblos cazadores para la vida agrícola. En el Nuevo Mundo buscamos en vano esos desarrollos progresivos de la civilización... Los ríos se parecen a brazos de mar" [347].

Aun cuando los misioneros cuidaron siempre con esmero evitar en un mismo poblado la convivencia de indios de distintos grupos por los inconvenientes que ello ocasionaba, el acercamiento y, sobre todo, el uso del español como lengua común, fueron nexos fuertes que crearon entre ellos la idea de unidad. Se consideraban parientes de los que hablaban su misma lengua. A veces el punto de unión fue otra lengua de las que se hablaban ya por los indios. En este sentido refiere como cosa curiosa Humboldt el caso de la misión franciscana de Atures donde se hablaba la lengua maipure, por más que *"la misión no está habitada sino por los guahivos y macos"* [348]. Y aún más curioso era el caso de la misión de Maipures donde *"sólo se habla hoy las lenguas guarekena y parene"* [349].

En este punto de la lengua eran los caribes excesivamente celosos. Ellos mismos se apellidaban *"Ana karina rote"* (=sólo nosotros somos hombres o nosotros somos la gente). En su soberbia racial pensaba el caribe que, si él era la única gente, su lengua debería ser también la única. Las otras lenguas distintas de la suya eran propias de los *itotos* o esclavos, según la traducción de Gumilla. Con ello estaban afirmando los caribes que quienes hablaban aquellas lenguas distintas eran forasteros, extranjeros o enemigos y, como tales, objeto de guerra, de aprehensión y de muerte. El itoto de los caribes equivalía al *poito* o esclavo.

No se olvide lo que dejo dicho en otra parte sobre lo del sacrificio ritual de los caribes. Ellos consideraban a los individuos de estos otros pueblos como seres dotados de poderes mágicos. Para controlar y adueñarse de estos poderes, era preciso aprisionar a sus poseedores y matarlos y comerlos. Para ello nada mejor que hacer objeto de sus festines a los que consideraban los enemigos más destacados.

---

347. HUMBOLDT, IV, 159. Respecto de la aversión que producía en un indio otro individuo que hablara una lengua distinta se expresó Gilij: *"Y en cuanto un indio, aún cuando uniforme en todo lo demás, se distingue de otro en el hablar, quiere incesantemente su sangre"* (Gilij, [324], II, 279).

348. HUMBOLDT, [47], IV, 88.

349. HUMBOLDT, l. c. Añadió: *"El abate Gilij considera al parene como simple dialecto del maipure...*

Quizás el parene sea una mezcla de dos lenguas pertenecientes a familias diferentes, como el maquiritare que está compuesto de maipure y caribe..." (IV, 88). *"Los jesuitas condujeron indios maipures a la Encaramada y Atures..., pero la misión de Maipures misma no fue fundada gracias a la congregación de indios de este nombre..., debe su origen a indios guaipunabis* (IV, 92).

27. APRECIACIONES SOBRE LAS LENGUAS DE LOS INDIOS DE CUMANA

Después de las anteriores anotaciones en relación con la importancia de la lingüística, es preciso aludir a los testimonios dejados por los antiguos cronistas en relación con la lengua o con las lenguas de los indios de Cumaná o de la Nueva Andalucía. A través de ellos podrá uno darse cuenta de las diferencias y de las similitudes existentes entre unas y otras.

Nuevamente copio las palabras del capitán Francisco Rodríguez Leite: *"Todos los naturales que viven en esta tierra, aunque son de diferentes naciones, se entienden unos a otros, porque la lengua casi es una toda, aunque diferencian en muchos vocablos"* [350].

Con toda nitidez resalta en este testimonio la unidad de la lengua de todos aquellos indios de la Nueva Andalucía. Con más precisión escribió el Padre Matías Ruiz Blanco al constatar que la lengua que todos hablaban era la cumanagota. *"Los indios de dicha provincia, aunque son de diferentes naciones, se entienden y comunican en la lengua de los cumanagotos, por ser general en todo aquel territorio, si bien en partes usan de algunos términos diferentes"* [351].

Aquella Babel lingüística persistía aún en los días del cronista Caulín que escribió: *"En estos partidos a quienes daré el nombre de nación que en estos países está en uso, se encuentra mucha variedad de lenguas; unas totalmente distintas de las otras y otras tan semejantes entre sí que, aprendida la una, es facilísimo instruirse en la otra a quien se aplicare a ello con aplicación correspondiente. Y esto se experimenta, ordinariamente, en los indios que, traídos de los montes y puestos en el pueblo de distinto lenguaje, a poco tiempo dejan su natural dialecto y se acomodan al de la nación o pueblo a que se avecindan. Así nos lo enseña la experiencia en las apostólicas misiones y doctrinas de Píritu donde, aunque tenemos varias naciones en 34 pueblos que componen casi 12.000 personas, por la mayor parte se comunican en lengua cumanagota que, por ser la más antigua nación en su reducción y más dilatada, atrajo a su general idioma a las demás naciones que, sucesivamente, se fueron agregando..., excepto la nación caribe que, por más numerosa, conserva su natural idioma en los 13 pueblos que de ella tienen fundados los Reverendos Padres Observantes de Píritu y en los cinco de los Reverendos Padres capuchinos de Guayana donde prevalece, en los más, la lengua de los pariagotos, por ser la nación más antigua y de mayor número de aquellas santas misiones. Y del mismo modo sucede con la de los chaimas en las de Santa María de Padres capuchinos aragoneses y con la de los*

350. Cfr. nota [295].
351. RUIZ BLANCO: *Informe presentado al rey sobre antecedentes históricos, estado actual y necesidades de las Misiones de Píritu.* Año 1701. Publicó Gómez Canedo, [51], I, 110-125. La cita, en página 111. El original en AGI., *Santo Domingo, 639.*

cabres y maipures en las de los Reverendos Padres jesuitas de Cabruta, en el río Orinoco" [352].

Testimonio de la extensión de esta lengua a los territorios habitados por individuos de la raza caribe son las palabras del capuchino Padre Francisco de Tauste: *"Supongo que este lenguaje de los indios de la provincia de Cumaná o Nueva Andalucía en las costas de Tierra Firme, se dilata y comprende más de cien leguas, pues hasta la provinca de Caracas, en la ciudad de Valencia, experimenté que la entendía aquel gentío. Pero de quien es más propia y connatural es de los indios chaimas, cores, cumanagotos, cuaicas, parias, barrigones y otros confinantes. Y, aunque es verdad que entre estas mismas naciones dichas tienen su estilo y práctica alguna diferencia en la pronunciación, o ya añadiendo o quitando alguna sílaba o la voz común de el nombre o verbo, pero no es parte para no entenderse harto bien los conceptos..."* [353].

Otro testimonio de la penetración del idioma caribe y demás lenguas o dialectos en el idioma general es lo que escribió Lisandro Alvarado: *"En el oriente del país, por ejemplo y aun en Caracas, predominan voces chaimas y cumanagotas... Los términos caribes, por su parte, se encuentran diseminados en toda la superficie de la república, así como los taínos..."* [354].

En otra ocasión aclaró que *"la mayoría de nuestras voces indígenas se refiere a la fauna y flora de Venezuela"* [355].

Era natural que estos pueblos hayan dejado marcada impronta idiomática en la señalización de las cosas y objetos o animales con que estuvieron en más inmediata comunicación.

En relación con el número de voces indígenas trasladadas al español escribió el mismo Lisandro Alvarado: *"Unos mil vocablos provienen de lenguas o dialectos americanos, principalmente del caribe, el quichua, el guaraní, el azteca, el muisca, el cumanagoto y el chaima..."* [356].

Entre las apreciaciones que Humboldt escribió sobre estas lenguas quiero destacar las siguientes: *"Las tres lenguas más difundidas en las provincias de Cumaná y Barcelona son hoy el chaima, el cumanagoto y el caribe. Han sido miradas siempre en estos países como idiomas diferentes y cada una de ellas tiene su Diccionario compuesto para el uso de las misiones por los Padres Tauste, Ruiz Blanco y Bretón... "Se comprueba, examinando la lengua de los indios chaimas que es una rama de la lengua tamanaca... Me he convencido de la analogía del idioma de este pueblo con el de los indios*

352. CAULIN, [193], I, 143.
353. FRANCISCO TAUSTE. O. F. M. Cap.: *"Arte y Vocabulario de la lengua de los indios chaimas . ."*.
Esta cita corresponde a la Introducción de la obra.
Hizo una larga descripción el conde de la Viñaza, [23], pp. 109-112, Nº 208.
354. LISANDRO ALVARADO: *Glosario de voces indígenas de Venezuela.* Obras completas, vol. 1, p. 11. Ed. Ministerio de Educación. Dirección de Cultura y Bellas Artes. Caracas, 1953.
355. LISANDRO ALVARADO, l. c.
356. LISANDRO ALVARADO, l. c., I, 7-8.

chaimas mucho tiempo después de mi regreso a Europa... A pesar de las afinidades que acabamos de indicar, no creemos que se pueda mirar la lengua de los chaimas como un dialecto del tamanaco... Existen muchas diferencias esenciales... Pertenecen a una misma subdivisión...".

Respecto a la lengua de los cumanagotos pensó: *"Su lengua... está colocada entre el tamanaco y el caribe, aunque más aproximada al primero. Son aún idiomas de una misma familia"* [357].

Aun cuando señaló muchos puntos de convergencia, estuvo Humboldt convencido de la diversidad, no sólo de lenguas, sino de la multitud de gentíos de estos territorios. Esta apreciación la mitiga, sin embargo, con esta otra de matiz diferente: *"Es tal el contraste entre los dos continentes, que en el Nuevo se observa una sorprendente variedad de lenguas entre naciones que son de un mismo origen y que el viajero europeo apenas distingue por sus rasgos"* [358].

En alguna ocasión propende Humboldt por la unidad de tronco lingüístico en estos idiomas. Así escribe: *"La lengua de los guaraúnos y las de los caribes, cumanagotos y chaimas son las más dilatadas... Parecen pertenecer a un mismo tronco y presentan en sus formas gramaticales esos nexos íntimos que enlazan el griego, el alemán, el persa y el sánscrito. A pesar de estos nexos, han de mirarse como pueblos diferentes los chaimas, los guaraúnos, los caribes, los cuacas, los aruacas y los cumanagotos. No me atrevería a decir lo mismo de los guaiqueríes, los pariagotos, los píritus, los tomuzas y los chacopatas. Los guaiqueríes convienen ellos mismos en la analogía de su lengua con la de los guaraúnos... En cuanto a las tribus que hoy hablan los idiomas cumanagoto, caribe y chaima es difícil juzgar de su primer origen y de sus relaciones con otros pueblos antaño más poderosos. Los historiadores de la conquista y también los religiosos que han descrito los progresos de las misiones confunden de continuo las denominaciones geográficas con nombres de razas. Hablan de los indios de Cumaná y de la costa de Paria como si la proximidad de sus viviendas probase una identidad de origen. Incluso la mayor parte de las veces denominan las tribus por el nombre de sus capitanes o por el nombre del monte o del vallejo donde habitan..."* [359].

En su estudio aprovechó Humboldt todos los datos que creyó tener a mano. Pesó los que le parecieron favorables a la multiplicidad de etnias y de lenguas, al mismo tiempo que dejó constancia de los que juzgó favorables a la unidad de las mismas. No pudo salir del mar de dudas que todo ello le proporcionó. Consideró y sopesó las causas que pueden generar diferencias en gentes, originariamente, de un mismo gentío. Al estudiar el tema de las lenguas oidas durante su largo viaje por el Orinoco, dejó expresiones en que manifestó que la lengua de los cumanagotos *"lo mismo*

357. HUMBOLDT, [47], II, 145-158.
358. HUMBOLDT, l. c.
359. HUMBOLDT, II, 145.

que la de los palenques y la de los guaribes, está colocada entre el tamanaco y el caribe, aunque más aproximada al primero. Son idiomas de una misma familia. Sin embargo, para considerarlos simples dialectos, sería preciso llamar al latín dialecto del griego y al sueco, dialecto del alemán. Cuando se trata de la afinidad de lenguas entre sí, no debe olvidarse que tales afinidades pueden medirse muy diversamente y que sería confundirlo todo no distinguir entre simples dialectos y lenguas de una misma familia. Los cumanagotos, tamanacos, chaimas, guaraúnos y caribes no se entienden entre sí los unos con los otros, a pesar de las analogías frecuentes de voces y de la estructura gramatical que presentan sus respectivos idiomas..." [360].

Respecto de otros pueblos que formaban una comunidad humana con los cumanagotos escribió: "*No he podido saber si los indios píritus, cocheimas, chacopatas, tomuzas y topocuares, confundidos hoy en unos mismos pueblos con los cumanagotos cuya lengua hablan, fueron originariamente tribus de esta misma nación*" [361].

De los guaribes dijo: "... *quizá también los guaribes, aliados de los palenques, son tribus de la grande y hermosa nación caribe*" [362].

La misma desinencia "goto" de algunos gentilicios es para Humboldt una razón indicadora de afinidad, como ya dejo anotado con sus mismas palabras [363].

Incluso ha visto Humboldt afinidades entre las palabras con las desinencias finales "cuar" significadoras de lugar, sitio o quebrada comunes al caribe y al cumanagoto. Así, *Guaymacuar* (=quebrada de lagarto); *pirichucuar* (=quebrada de píritus); *chiguatacuar* (=quebrada de caracoles).

En otras palabras, como *guayguapatar* (en guaiquerí Pampatar) vio afinidades entre el cumanagoto y el guaiquerí [364].

Sin embargo, concluyó que la analogía o similitud de terminaciones verbales no supone necesariamente identidad de raza en los que usan tales palabras, sino que únicamente hace pensar que los nombres pueden haber sido tomados de una misma lengua, cosa que muy bien pudo haber ocurrido en momentos en que estos pueblos estuvieron sometidos al dominio del pueblo dueño de la lengua de donde se derivan [365].

Un testimonio que puede dar idea de la diversidad entre el cumanagoto y el caribe es lo escrito por Pelleprat: "*Prediqué y di a conocer a Jesucristo a varios pueblos que vinieron a verme desde largas distancias. Entre tantas naciones diferentes fueron los cumanagotos los únicos que no me entendieron. Todos los demás: los parias, los arotos, los cores, los chaimagotos y los caribes ve-*

360. HUMBOLDT, l. c. [284].
361. HUMBOLDT, l. c.
362. HUMBOLDT, l. c.
363. HUMBOLDT, l. c., Cfr. nota [325].
364. HUMBOLDT, l. c.
365. HUMBOLDT, l. c.

nidos desde las islas a visitar a sus amigos, me comprendían perfectamente todo lo que les quería decir" [366].

A este propósito escribió Humboldt que *"los cumanagotos, tamanacos, chaimas, guaraúnos y caribes no se entienden entre sí los unos con los otros"* [367].

En relación con las peculiaridades de la lengua cumanagota o chaima son varias las señaladas por los conocedores de las mismas. Del chaima escribió el Padre Tauste: *"A esta lengua le faltan en su ordinario ejercicio tres letras que son "f", "l" y la "r" reduplicativa"* [368].

En relación con el cumanagoto escribió el capitán Francisco Rodríguez Leite: *"Y para que conste a mayor abundamiento, de dicha lengua de los naturales digo que le faltan cinco letras de nuestro alfabeto que son: "b", "d", "f", "l" y "r"* [369]. Algo parecido afirmó en otra ocasión: *"Y, aunque es verdad que la lengua de estos naturales carece de cinco letras que en ninguna manera hablan en vocablo ninguno de ellos, no por esa falta para que se deje de escribir. Y son las siguientes: "b", "d", "f", "l", "r". Y así como faltan estas cinco letras, falta en ellos "verdad" y "vergüenza", conocimiento de "Dios" nuestro Señor; fáltales la "fe"; fáltales la "ley" y "fáltales "rey"* [370].

Sobre este punto de la carencia de algunas letras escribió también Lisandro Alvarado: *Algunas letras del alfabeto itálico faltan o son raras en las lenguas americanas. Por ejemplo, la "d", "f", "l", "rr". Al caribe, tamanaco, chaima, cumanagoto, chibcha eran extraños una y otra. Expresábanlo irónicamente los españoles diciendo que los indios no tenían "Dios", ni "fe", ni "ley", ni "rey".*

Las voces indígenas usadas que empiezan por esas letras son muy pocas y en algunas de ellas se ha efectuado, para que tal haya, un cambio de consonantes o proceden, acaso, de lenguas que poseen las susodichas letras. En este sentido "arrau", "caparro", "cubarro", "currucay", "sarrapia", se pronuncian a la española. Las tribus indígenas suelen confundir la "e" y la "i", la "o" y la "u" [371].

28. OTRAS ANOTACIONES LINGÜISTICAS

Las lenguas son, como todas las cosas, sujetos de cambio y de evolución contínua. El tiempo y las innumerables influencias exterio-

366. PELLEPRAT, [298], 83.
367. HUMBOLDT, [47].
368. TAUSTE, [353], 2.
369. RODRIGUEZ LEITE, [51], I, 61.
370. GOMEZ CANEDO, [51], II, 10.
371. LISANDRO ALVARADO, [354], I, 7. Este fenómeno de la desaparición de algunas letras, extendiéndolo a casi todas las lenguas americanas fue señalado por Humboldt con estas palabras: *"El chaima, así como el tamanaco y la mayor parte de las lenguas americanas, carece enteramente de ciertas letras, tales como la "f", y la "b" y la "d"* (II, 151).

res las hacen evolucionar en forma no necesariamente igual en todas partes. El distinto medio ambiente y las realidades exteriores de frío, calor, lluvia, lo mismo que la realidad de los seres que circundan al hombre en cada caso irán produciendo una continuada diferenciación. El vocabulario aumenta, la sintaxis y las flexiones idiomáticas cambian en base a los estímulos exteriores de toda clase. Y el hombre siente la necesidad de expresar los cambios en la naturaleza lo mismo que sus fenómenos. Circunstancias de vida diferentes propician en el ser humano reacciones y hasta expresiones distintas. La historia de milenios de años hará que los hombres vayan diferenciándose de tal manera que casi llegue a ocultarse su común procedencia, recognoscible únicamente por otros medios distintos al del lenguaje.

La diversidad de lenguas en el territorio de la actual Venezuela y entre individuos de una misma etnia fue el resultado de milenios de años con sus procesos complicados de migraciones continuas y de transculturaciones de unos pueblos en otros. Concretamente se operó esto en forma destacable en las zonas selváticas del Orinoco donde los casi invadeables ríos obligaron a los distintos pueblos a desconocerse unos a otros y a diferenciarse progresivamente hasta llegar a ocultar su primitiva y común procedencia.

A juzgar por los datos arqueológicos y etnográficos parece puede afirmarse que al territorio venezolano llegaron influencias lingüísticas procedentes del Amazonas, de la cordillera andina, incluso del istmo de Centroamérica. Las dos familias lingüísticas más extendidas fueron sin duda el aravaco y el caribe, las cuales, más o menos mezcladas e influenciadas han dominado toda la zona oriental del país donde han coexistido bien diferenciadas otras lenguas o dialectos como el yaruro, el guaraúno y el otomaco.

Lenguas emparentadas con el caribe fueron la de los cumanagotos y la de los indios buredes moradores en las cercanías del lago de Maracaibo.

Con relación a los indios de Carichana escribió Humboldt: *Los indios son de la nación sáliva y tienen una pronunciación desagradable y nasal. Su lengua es, con el caribe, el tamanaco, el maipure, el otomaco, el guahivo y el yaruro una de las lenguas matrices más extendidas en el Orinoco. Piensa el Padre Gilij que el ature, el piaroa, el cuacua o mapoye no son más que dialectos del sáliva. Los sálivas son un pueblo sociable, manso, tímido y más fácil, no diré de civilizar, sino de subyugar que las otras tribus del Orinoco* [372].

Hablando de la misión de Esmeralda y de sus 80 habitantes escribió: *A pesar de la extrema pequeñez de la misión, se hablan tres lenguas indias en la Esmeralda: el idampamiare, el catarepeño y el maquiritano. Este último idioma domina en el Alto Orinoco, como domina el caribe en el Bajo Orinoco; cerca de la confluencia del Apure, el otomaco; en las grandes cataratas, el tamanaco; y el*

372. HUMBOLDT, [47], III, 305-306.

maipure y en las orillas del Río Negro, el maravitano. Son las cinco o seis lenguas más extendidas generalmente [373].

Para no detenerme más en este punto diré que la lectura de las obras de este ilustre viajero será magnífica fuente donde se podrán conocer sus experiencias personales siempre muy dignas de ser tenidas en cuenta.

29. EL LENGUAJE COMO FUERTE VINCULO ENTRE LOS INDIVIDUOS

Profunda es la importancia que Humboldt atribuye a la lengua para el entaramado de los vínculos entre las distintas razas del Orinoco. En realidad no otro era el lazo que unía a unos y otros pueblos entre sí. "La desconfianza que estas hordas se tienen entre sí es mucho más pronunciada cuando las más vecinas hablan lenguas enteramente distintas", apuntó Humboldt. En cambio, cuando un indio se encontraba con otro que hablaba su misma lengua o los dos hablaban el español se consideraban como parientes mútuamente.

Respecto a los vínculos de sangre cabe decir que fueron muy débiles entre las naciones no civilizadas, y muy concretamente entre las del Orinoco. Alude Gilij al abandono que en aquellos pueblos existía por los nombres gentilicios. *El nombre gentilicio, esto es, el que sirve para denotar a una familia y distinguirla fácilmente de otra, no se usa entre los orinoquenses. Pregúnteseles por sus antepasados, por sus nombres, por sus gestas. No hay nadie que sepa decirlas. Enseguida que se pregunta el nombre del padre muerto, del abuelo, y aún mucho más del bisabuelo, se encogen todos y unos dicen que no lo saben; otros temen decirlo, si lo saben. Con esfuerzo sumo y haciendo bastantes preguntas, bien directas, bien para sugerir, les sacaría de su boca el nombre del padre difunto y, acaso, del abuelo, pero nada más. No hay entre ellos ni archivos ni memoria alguna de donde se pueda saber de quienes descienden* [374].

Este desconocimiento de todo vínculo familiar, era más profundo cuando se refería a los pueblos circunvencinos de los cuales nadie o casi nadie tenía la menor idea. Un monte, una selva o el brazo de un río (como escribió Humboldt) era suficiente para un distanciamiento y un desconocimiento totales. Aún para la designación de sus familiares más allegados no existía entre ellos otra expresión sino decir: "estos son mis parientes". Más allá de esto no existía nada de vínculo para el indio, que no conocía ni tratamientos distintos, ni nombres individualizantes.

Todos formaban parte de una misma familia o si se quiere, horda, donde el respeto o reverencia se extendía a los padres, a los suegros y cuñados varones, y donde la distinción entre individuos constituía

373. HUMBOLDT, IV, 287.
374. GILIJ, [324], II, 178-179.

un problema para los que no estuvieran muy acostumbrados a tratarlos. A este respecto afirma Humboldt: *Lo que más contribuye a diferenciar las facciones es la cultura intelectual. Las naciones bárbaras, más que una fisonomía de tal o cual individuo, poseen una fisonomía de tribu o de horda. Con el hombre salvaje y el culto sucede lo que con los animales de la misma especie. No son frecuentes las variedades de forma y de color sino en los animales domésticos* [375].

30. METODOS MISIONALES

No es poco lo que se ha escrito y aún discutido sobre este punto de los "métodos misionales". Pero la verdad es que las teorías nunca pasarán de ser teorías más o menos aceptables a la hora de actuar y de convertir en realidades ideas más o menos pensadas y analizadas. Es entonces cuando cada uno —al menos cada grupo— ha tenido y seguirá teniendo sus modos y maneras, que es lo mismo que decir, "su método". El viejo refrán de "cada maestrillo con su librillo" no podría dejar de tener realidad en el campo del apostolado misional.

Fuera de toda apreciación humana, el misionero, en cualquier latitud donde haya trabajado, tuvo siempre muy presentes las palabras del apóstol San Pablo: *Ni el que planta, ni el que riega son algo, sino únicamente quien da en crecimiento, que es Dios.*

Los franciscanos, desde el momento de su llegada al Nuevo Mundo, tuvieron su método de atraer almas al redil de Jesucristo. Los años y las distintas gentes con quienes debieron tratar pudieron ser fuentes para enriquecer su método de modalidades, sin perder de vista que el ser humano —a pesar de sus diferencias— no deja en ninguna parte de ser fundamentalmente el mismo.

Uno de los misioneros que mejor han dejado reflejado en obra escrita el método usado por los franciscanos fue el Padre Juan Focher, misionero en Nueva España. Por haber constituido su obra *Itinerario católico de los misioneros* el vademecum de los franciscanos que pasaron a las Indias a trabajar entre infieles, me voy a permitir —perdone el lector— transcribir aquí largamente su pensamiento.

Método de los franciscanos ha sido tratar primeramente de atraer los gentiles al conocimiento de Dios con palabras y con actitudes en extremo delicadas, enseñándoles una y muchas veces lo que es vicio y virtud, lo que es infierno y gloria, procurando por todos los medios, con favores y abundantes razones, excitarlos al amor de Dios y al acatamiento del rey.

El segundo cuidado —después de haberles convencido y convertido en mansos y dóciles— ha sido congregarlos en pueblos y clu-

375. HUMBOLDT, II, 132. Esta misma idea puede verse expresada en *Ensayo político sobre el reino de la Nueva España*, [327], 55

dades para evitar su recaída en la infidelidad, caso de que regresaran a los montes. Esto lo considero de todo punto necesario, no sólo para que puedan ser mejor y más sólidamente instruidos en la fe, sino también para evitar que la buena semilla brotada de una raíz tan débil, sea desarraigada en fuerza de una vida errabunda. Por tanto, es en sumo grado conveniente congregarlos en pueblos como ciudadanos y muy aconsejable procurar que mútuamente se ayuden en la fundación de los pueblos para que así surja en ellos el amor a la comunidad y los más débiles puedan ser ayudados por los más pudientes. De este modo, no cabe duda que también entre los neófitos brotará día a día una mayor reverencia y cariño hacia los misioneros al darse cuenta, por inequívoca expriencia, de la ayuda que de ellos reciben, no sólo en lo espiritual, sino también en las cosas materiales.

Para el logro de su promoción se les deben señalar maestros de entre los más adelantados que les enseñen todos los días y a horas determinadas la doctrina cristiana y los rudimentos de nuestra fe, separadamente a hombres y mujeres, (como lo tenemos de costumbre), para que no puedan molestarse, si se les sienta promiscuamente.

Asimismo, se les debe de enseñar al mismo tiempo todo aquello que mira al culto divino y a la promoción humana. Para eso, enseñaron nuestros religiosos a los neófitos a cantar y a tocar toda clase de instrumentos músicos, a leer y escribir y también la ciencia oratoria, al mismo tiempo que toda clase de artes mecánicas.

Tenemos colegios públicos donde se les imparte a los niños, como en un seminario, tanto la educación relativa a las costumbres cristianas, como a la convivencia política y humana. Hasta el presente los hemos alimentado como a hijos muy queridos[376].

No se me exija que expongan las ideas medulares de la arquitectura misional de los apóstoles franciscanos según ellos las hayan escrito. No existe escrito por ellos ningún manual de metodología misional. En este punto, los misioneros franciscanos fueron siempre derechos a la acción sin preocuparse demasiado en dejar escritas en letras de molde las directrices o normas supremas de su actividad. Y sin embargo, es preciso confesar que gran parte de las conquistas misionales del Nuevo Mundo han sido obra franciscana. En este punto y parafraseando la frase de algún escritor, cabe decir que fueron ellos, al tratarse de hazañas misioneras, "largos en facellas y cortos en narrallas".

Sin embargo, la lectura de obras como las de Mendieta, Torquemada, Motolínia y otros como el citado Focher, marcan las directrices generales de toda la metodología misional franciscana. Y, aun cuando puede pensarse que aquellas ideas pudieron ser útiles para el medio donde habían trabajado, es decir, los pueblos mejicanos,

376. JUAN FOCHER, O. F. M.: *Itinerario católico de los misioneros.* Madrid, 1960. Librería general Victoriano Suárez. Edición latino-castellana por Antonio Egulluz, O. F. M.

no se olvide lo que ya dejo apuntado que en todas partes el ser humano, a pesar de sus diferencias, es fundamental y esencialmente el mismo. Aun cuando el hombre hable una lengua distinta o viva en un hábitat distinto y reaccione a veces en forma distinta, la raíz de sus actos es idéntica, por lo que esos actos serán fundamentalmente los mismos. De ahí que no sea un contrasentido aplicar a una dimensión temporal distinta métodos fundamentalmente iguales.

La dimensión venezolana con todas sus características individuantes, era campo de actividad lo mismo que la dimensión mejicana o peruana. Al indio era preciso ganarle la voluntad, había que reducirlo a poblados para así lograr mejor y más eficazmente su educación e incorporación a una vida civil para concluir con su conversión definitiva y duradera a la fe cristiana. Podrían variar los modos, en atención a las distintas circunstancias de vida del indio, pero el proceso era el mismo en todas partes.

Si bien se estudian y analizan las ideas del Padre Focher, se verá cuáles fueron las etapas por él señaladas. Primera, atracción del indio. Segunda, congregación en pueblos, donde pudieran mútuamente ayudarse unos a otros. Tercera, instrucción intensiva y duradera sobre los rudimentos de la fe, sin olvidar, para una más eficaz promoción humana, las enseñanzas de toda clase de artes humanísticas y mecánicas.

Inspirado el método franciscano en las raíces voluntaristas y en los valores indestructibles de la libertad humana, no pretendió en ningún momento que la voluntad del indio se transformara como por arte de magia o de milagro. Era preciso convertirlo antes en ser sociable y dócil para luego hacer de él un ser cristiano. En este método la fe del indígena no sería lo primero, sino la culminación de un proceso muy largo la mayor parte de las veces. Si la finalidad primaria era la conversión, serían muchos los medios usados para llegar a ella. Así se cumpliría el aforismo filosófico de que el fin es *primus in intentione, ultimus in executione.*

A estas largas fatigas y desvelos del misionero aludió también Gumilla en palabras que muy diestramente hace resaltar el Padre José del Rey: *El afán y fatigas con que buscan las familias gentiles por las selvas y bosques, el trabajo para unirlos entre sí y que formen un pueblo regular, el método, paciencia y prudencia que se requiere para irlos desbastando y reduciendo a vida civil para poderles enseñar la doctrina, no es materia de días ni de meses, sino de años* [377].

El mismo Gumilla insistió en lo mismo al escribir que *no conviene empezar por la reforma de aquello que será gran dicha conseguir después de muchas diligencias que deben preceder, primero para ganar sus voluntades y después para ir, poco a poco, cultivando e ilustrando sus entendimientos* [378].

---

377. GUMILLA, [391], 107. Citado por el Padre del Rey: *La pedagogía misionera en las reducciones jesuíticas*, en "Memoria del segundo Congreso venezolano de historia eclesiástica". Caracas, 1975, p. 464.
378. GUMILLA, 468-469. Citado también por del Rey, p. 485.

Causa hondo placer encontrarse con textos como éstos donde brilla tan altamente la influencia voluntarista de las escuelas franciscana y suareciana.

31. FUNDACION DE PUEBLOS SIN VIOLENCIA DE VOLUNTADES

Seguiré insistiendo en las mismas ideas para destacar el trabajo de los misioneros a fin de lograr lo que iban buscando, que era la reducción de los indios a pueblos, respetando en todo momento sus libres determinaciones.

La primera realidad con que se hallaron los franciscanos al momento de su llegada a las Misiones de Píritu fue la completa dispersión de aquellas gentes entre las cuales apenas si existía lo que pudiera llamarse concentración humana. El primer paso necesario para la obra de la instrucción y evangelización sería la formación de poblados (de acuerdo con las enseñanzas del Padre Focher), sin lo cual no habría posibilidad ni de hablarles ni de enseñarles nada, ni de convertirlos a la fe cristiana. Por tanto, el mejor método en este caso —dejada de lado cualquier disquisición teórica— sería aquel que mejor sirviera para ganar las voluntades de los indios y lograr que se decidieran a poblarse. Esta sería la primera etapa de la batalla. La segunda —no menos dura— sería lograr retenerlos en los pueblos fundados.

Para lograr lo primero y con afanes de buenos pastores iniciaron los misioneros correrías por los más apartados rincones, sin miedo ni a los hombres ni a las fieras. Eran conscientes de la necesidad de ganar las voluntades de sus futuros catecúmenos. Y deberían hacerlo yendo en su busca sin armas y sin ninguna clase de escolta de soldados. Y así lo hicieron, acompañados solamente de algún indio ladino, conocedor de su lengua y baqueano de los caminos, que pudiera conducirles hasta los escondrijos de aquellos salvajes.

Con un poco de cazabe o maíz como viático, entraron por arcabucos y rincones de la selva, subieron a las breñas de los más inaccesibles montes, atravesaron ríos caudalosos para comunicarse con aquellos seres y convencerlos allí, muchas veces uno a uno, para que les acompañaran. Todos sus esfuerzos y fatigas daban por bien empleados, si regresaban acompañados de un grupo de indios que, voluntariamente, habían accedido a poblarse. Y si nada habían logrado, regresaban también contentos de haber sufrido algo por el nombre de Jesucristo, dispuestos sus ánimos a intentar nuevamente lo mismo, íntimamente persuadidos de que algún día verían bajo la campana de una nueva misión a todas aquellas almas que ahora habían dejado en el monte por haber rehusado seguirles.

Lo interesante para el misionero era la voluntad abierta de los indios a permitirle ir una y otra vez a sus poco menos que inaccesibles moradas. Tenía la seguridad —apoyado y confiado en la voluntad divina— de que alguna vez despertarían de su sueño y escucha-

rían con más agrado la voz del misionero para seguirle definitivamente.

Para resaltar esta libre determinación que siempre los franciscanos buscaron en el indio de la selva se valió diestramente el Padre Matías Ruiz Blanco de las palabras del *Cantar de los Cantares: No queráis despertar a mi amada hasta que ella quiera, en cuyas palabras se da a entender el estilo con que los ministros evangélicos han de procurar de los infieles la reducción, solicitando por los medios más suaves y voluntarios despertarlos del sueño de la infidelidad y, ya despiertos, instruirlos con todo amor, buenos ejemplos y doctrinas porque la ley de Dios, que es suave, no les parezca carga pesada.*

Mandó Dios a Moisés que le hablase a una piedra y, el haberla herido con la vara, fue motivo de la divina indignación y obstáculo para que entrase en la tierra prometida. Recelo de la imprudencia y mal mortificadas pasiones de la naturaleza, grave impedimento que puede ocasionar en los indios mayor dureza y obstinación y el que los gentiles que aún están a la mira, cierren la puerta al evangelio y queden sin remedio [379].

Hermosas palabras dichas por uno de los más destacados misioneros que trabajaron en aquellas misiones de Píritu. Si no hubiera otro texto donde pudiera ponerse de manifiesto el estilo o método misional franciscano, éstas pudieran servir a las mil maravillas para dar testimonio del mismo.

Después de expuestas las líneas fundamentales del método o sistema, pasa el mismo Padre Ruiz Blanco a exponer las cualidades que debería tener el hombre que tratara de llevar a la práctica el tal método. Y las expuso así: *Corderos deben ser y muy armados de la paciencia y mansedumbre, si quieren ganar almas; prudentes y sencillos, aplicando todo el conato principalmente en administrar la doctrina a los que la ignoran y sufriendo sus miserias y desórdenes. Y así verán logrado el fruto de su trabajo. Esta es la política que enseñaron Cristo nuestro Señor y los apóstoles por palabra y ejemplo y todos aquellos que han seguido sus pisadas* [379].

He aquí expuestas las ideas directrices de todo un sistema misional en cortas y breves palabras. Pero, como no es suficiente un buen sistema, si los que tratan de llevarlo a la práctica no son excelentes operarios, ahí quedan marcadas también las dotes más necesarias que debe tener todo operario evangélico en el desempeño de su función proselitista y captadora de voluntades, toda vez que la fe debe entrar por el oido y ser aceptada libremente. *Hilarem datorem vult Deus.* Quiere Dios que la entrega del alma sea alegre. Y nunca podrá ser alegre, si es forzada la voluntad, cualquiera que sea el modo de esta fuerza.

El voluntarismo doctrinal, médula de la escuela franciscana de Juan Duns Escoto, perfumó en todo momento la actuación y la

379. RUIZ BLANCO, [54], 63 (las dos primeras citas) y 65-66 (dos siguientes) y 53.

práctica de los misioneros que trataron de introducir el evangelio entre los infieles. La comprensión humana y la mansedumbre cristiana endulzaron el método seguido por los hijos de San Francisco. Y es así como lo aconsejó el Padre Ruiz Blanco, prometiéndose los más sorprendentes y halagüeños resultados, los mismos que había obtenido él a lo largo de sus actuaciones misionales en aquellas tierras. No otro era el método que estaban pidiendo las buenas disposiciones de aquellos naturales cuyas almas se ofrecían como mies en sazón ante la mirada de aquel grupo de segadores enviados a su campo por el gran Señor de todo, de las almas y de las voluntades.

De sobra conocía el Padre Ruiz Blanco las cualidades malas y buenas de aquellos indios entre los que llevaba trabajando años. Y también a perfección conocía que la oposición que en algunos casos hacían al evangelio no procedía de la dureza que pudiera existir en ellos. *Su dureza no nace de oposición alguna que tengan a la ley de Dios, que esto, siento, la abrazan de mejor voluntad por medio del amor y agasajos que con rigores y asperezas. Esto me ha conservado entre ellos muchos años y, de portarme con toda mansedumbre, he visto efectos maravillosos. Por lo cual deseo que en todas las conversiones se practique esta política ordenada, con que lograrán notables incrementos* [379].

A vista de estas líneas fundamentales de todo un método evangélico no será necesario conocer en detalles todos y cada uno de los actos realizados por los misioneros en el desarrollo de su labor apostólica entre indígenas. Si la idea fundamental y el fin primero era la captación de la voluntad del indio para atraerlo a poblado, resultaba evidente que era preciso adoptar todos los modos que pudieran servir para lograrlo. *El principal estudio y cuidado que el superior y demás religiosos ponen a los principios es procurar grangear las voluntades de los indios más cercanos* [379].

¿Qué debería hacer el misionero para grangear aquellas voluntades? Ahí estaba el problema y el secreto del éxito. En primer lugar, nada se podría hacer con meras palabras predicadas a los naturales. *Es ignorancia presumir que una gente criada en unos montes, han de creer a lo que les dicen unos hombres extranjeros, de diverso traje y costumbres sin más pruebas que decírselo. Con la perseverancia en los trabajos y buenos ejemplos lograron los primeros religiosos el fundar cuatro poblaciones de indios que se sacaron de aquellas montañas* [379]. Sobre todo, era esto cierto entre los indios piritus cuyo ánimo interesado destacó el mismo Ruiz Blanco [379]. Era necesario presentarse ante ellos con dádivas y regalos, además de una inmensa carga de bondad y mansedumbre, cimentadas sobre una constancia sin límites.

32. CONDICION DE LOS INDIOS PIRITUS

Lo apuntado me obliga a detenerme un poco en el estudio de estos indios píritus a través de las expresiones de sus misioneros.

Pudieran parecer exageradas las expresiones que con cierta frecuencia asoman a los escritos de los cronistas cuando trataron de ofrecer una pintura de la naturaleza y cualidades de los indios en general.

No voy a entrar ahora en la discusión sostenida por algunos cuando tratan de enjuiciar las palabras de algunos cronistas antiguos que hoy se nos ofrecen exageradas. Sin embargo, es preciso destacar que no es lo mismo afirmar que los indios *parecían animales* que afirmar que, en realidad, *eran animales*. De muchos hombres se puede afirmar que se *comportan como animales*, aun cuando nadie afirme que *son animales*.

A los españoles, conquistadores y misioneros, se les antojaban los salvajes de sus días como animales, por su atraso, por su aspecto, por sus reacciones, y por todo. Aún en pleno siglo XVIII, después de haber recorrido América en plan de Visitador enviado por la corona para examinar la situación de los distintos pueblos de la Nueva España, afirmaba el ministro José de Gálvez que *los indios eran hombres de segunda categoría*.

Ya en relación con los naturales, moradores en las tierras misionadas por los religiosos franciscanos de Píritu, no es muy halagüeña la pintura que, de ellos, hacen los cronistas. Uno de los más destacados, el Padre Diego de Tapia, escribió: *Los indios que viven en el monte y a su usanza, aunque verdaderamente son hombres, parece son unas bestias con sólo rostro de hombres, porque viven como ellos tan brutos en las costumbres. Viven sin conocimiento de Dios, sin ley, sin gobierno, sin policía y sin república. Son haraganes y criados a su voluntad. Son de ingenio y de corazones duros. Son tímidos, cobardes, traidores, mentirosos, infieles, ingratos, impíos, crueles, pertinaces en sus vicios, deshonestos. Ellos y ellas andan en cueros como nacieron. Son muy dados a la bebida y embriaguez*[380].

Esto decía de los indios del monte. Alguien puede pensar que de los indios reducidos, poblados y catequizados pudiera decir muy otra cosa. He aquí sus palabras: *De la mala calidad y costumbre que se ha dicho de los del monte ay en eso en los poblados su más y menos, según el poco o más tiempo que tienen de poblados. Mas todos ellos, por ladinos que sean, son de corta capacidad comúnmente, y de poco talento, de suerte que, en esto, un pueblo de indios es lo mismo que un pueblo de muchachos y esos bellacos y de malas inclinaciones*[381]. Reiteró en otra ocasión: *Son rústicos y muchachos en la capacidad*[382]. Pero no por eso los consideraba me-

380. DIEGO DE TAPIA, O. F. M.: *Confesonario en lengua cumanagota*. Podrá verse la descripción de esta obra en la última parte de este trabajo.
381. TAPIA, 211.
382. TAPIA, 3.

nos dignos de atención. En otra parte aconsejó el mismo a los misioneros *que no tengan por cosa de menos valor, ni por cosa vil el estar metido entre muchachos e indios bárbaros. Ordinariamente es esta la tentación de la soberbia. Considere que esta acción que le parece vil e indigna de hombres graves, la encomendó Dios a los apóstoles. Y el mismo oficio hizo Cristo*[383].

Para completar la pintura que el Padre Tapia hizo de los indios de las Misiones de Píritu, añadiré estas otras frases suyas: *Son los indios gente de poca capacidad y, para las cosas espirituales, son muy torpes, rudos, fríos y dexados*[384]. *Los indios son tan rudos, que es casi imposible que, clara y explícitamente, entiendan todos los misterios*[385]. Y añade que *el confesor no ignora que, comúnmente, los indios ni tienen honra ni vergüenza*[386]. *Es una gente que no tiene fama, honra ni vergüenza*[387]. *Todos se embriagan. Son dados a la fornicación y, comúnmente, son grandes mentirosos. Y en materia de hurto no se descuidan, si hallan la ocasión*[388]

Más de uno, al oír estas expresiones, podrá rasgarse farisáicamente las vestiduras y decir que se trata de frases de un enemigo de los indios. No es eso. Se trata, en verdad de un gran amigo de los indios. De las buenas cualidades que pueden tener, que las tienen y muchas, como en otras ocasiones escriben este y otros misioneros. Pero se trataba también de tener ideas claras y cónsonas con la realidad y de manifestar a los demás esta realidad. El misionero tenía necesidad de conocer al indio en sus buenas y en sus malas cualidades. Y el Padre Tapia las conocía todas. Por eso, añadió en otra parte: *Cualquiera persona medianamente prudente y desapasionada que conoce a los indios, ningún asenso da a sus testimonios, porque sabe lo fáciles que son en levantarlos, porque ignoran qué cosa es la estimación de la buena fama. Y en orden a eso, ningún escrúpulo hacen de conciencia, ni tal escrúpulo les pasa por la imaginación*[389].

Y para que nadie piense que en este punto estaba sólo el Padre Tapia o el Padre Ruiz Blanco, he aquí las palabras del gran cronista de las Misiones de Píritu, Padre Antonio Caulín referentes a este mismo punto a que me voy refiriendo de las cualidades malas que él descubrió en aquellos naturales: *Todos los indios de estas provincias, aún después de poblados, son por naturaleza flojos, perezosos, taimados, agilísimos y astutos para su conveniencia y enteramente negados al socorro de la ajena; prontísimos para urdir un embuste y hacer creer una mentira, como de ella se les siga la consecución del interés que desean. Por este vil motivo, serán instrumento de un falso testimonio, aunque de él se siguiesen las más infelices con-*

383. TAPIA, 3.
384. TAPIA, 3.
385. TAPIA, 48.
386. TAPIA, 36.
387. TAPIA, 65.
388. TAPIA, 65.
389. TAPIA, 67.

secuencias, como ellos consigan salirse con la suya. En ellos no hay palabra fidelidad ni constancia. La honra no la conocen. Ni se avergüenzan cuando se les da con ruindad en la cara. De quien les hace bien sospechan, comúnmente, mal y a quien los trata con rigor obedecen con simulación y rendimiento. Rara vez responden la verdad sin rastrear primero el fin a que se dirije la pregunta y así no reparan en repetir mentiras, como imaginen que, el sostenerlas, les tiene cuenta. Todo esto y mucho más que de ellos se puede decir y está escrito, nace de su natural rusticidad y crasa ignorancia y del conocimiento imperfectísimo que tienen de todo bien moral, y así nada de esto causa novedad a los misioneros prácticos ni disminuye el amor que les tenemos como a hijos engendrados en Jesucristo [390].

Para que no se piense que esto era producto de un ambiente cerrado —el de los misioneros franciscanos— quiero aducir sólo de paso algunos otros testimonios formulados en otros ambientes. Nadie negará el conocimiento que Gumilla tuvo de los indios, concretamente de los del Orinoco. Y sus expresiones al respecto son éstas: *El indio, en general, (hablo de los que habitan las selvas y de los que empiezan a domesticarse) es ciertamente hombre, pero su falta de cultivo le ha desfigurado tanto lo racional, que, en el sentido moral, me atrevo a decir que el indio bárbaro y silvestre es un monstruo nunca visto, que tiene cabeza de ignorancia, corazón de ingratitud, pecho de inconstancia, espaldas de pereza, pies de miedo. Y su vientre para beber y su inclinación a embriagarse son dos abismos sin fin. Toda esta tosquedad se ha de ir desbastando a fuerza de tiempo, paciencia y doctrina* [391].

Por su parte el asimismo jesuita Padre Neira no vio en el indio más inclinaciones que el interés. Y así se expresó: *Es un animal interesado el indio. Y, si no tuviera esto, no hubiera por donde entrarle* [392].

---

390. TAPIA, 144.

391. JOSE GUMILLA, S. I.: *El Orinoco ilustrado y defendido.* Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia. "Fuentes para la historia colonial de Venezuela". Vol. 84, pp. 103-104.

392. Esta y la anterior notas he tomado de José del Rey, S. I.: *Aportes jesuíticos a la filología colonial venezolana* [273]. La cita corresponde al vol. 1, p. 84.

Manifestó Humboldt su animosidad reiteradas veces contra los métodos misionales de los religiosos y su diáfana simpatía por los indios a los que calificó, sin embargo, con los más duros epítetos, tanto a los poblados como a los de la selva. *Son todos los indios de misión* tan desnudos y estólidos *como los del monte. Se les llama reducidos o neófitos porque frecuentan el templo al sonido de la campana y porque han aprendido a arrodillarse durante la consagración* (III, 272).

Muy poco favorece en éste y en otros textos el viajero a los indios. Y no se ha de perder de vista que pudo verlos tan "estólidos" muchos años después que los misioneros habían dicho de ellos tales expresiones. No cabe dudar de la progresiva y gran promoción que habían logrado aquellas gentes del Orinoco. Pero, no extrañe si digo que aún en nuestros días siguen casi como entonces aquellos indios.

Un Padre salesiano de los que trabajaron allí entre ellos me contaba el aspecto de aquellos pobres naturales "babeando" como niños y con sus

A través de estos y de otros testimonios, veremos que los misioneros, de cualquier tiempo que sean, nunca han negado a los indios la racionalidad. Si así fuera ¿a qué venía tratar de elevarlos, promocionarlos para convertirlos en hombres y descubrir en ellos la imagen degradada de Dios?

Más de un autor, en la creencia de que esto es demasiada tinta negra contra los naturales, pudieron haber reaccionado —de hecho reaccionaron— violentamente contra los cronistas de las Misiones. La imagen del noble y buen salvaje estará muy dentro del perímetro evangélico, si pensamos que Dios ha creado al hombre en bondad y dotado de buenas cualidades. Pero el hombre puede perder esas buenas cualidades o, al menos, pueden estar latentes y ocultas por obra de la incultura y de la barbarie.

La convivencia —si así puede llamarse— de unas tribus con otras, más bien que acercarlas había convertido a unos hombres en enemigos de los demás, para tener plena vigencia el *homo homini lupus* baconiano que constituyó luego el axioma de la filosofía política de Hobbes.

La verdad era que ni el indio era el angelito bueno de Bartolomé Casas o de Rousseau ni el lobo de Bacón o de Hobbes. Por una parte tenía sus buenas cualidades y los misioneros fueron los primeros en descubrirlas, destacarlas y enaltecerlas. Por otra, eran individuos sumidos en la incultura y en la barbarie más degradantes. Las mismas circunstancias de la vida en continua defensa contra sus vecinos les había convertido en atávicamente desconfiados, recelosos, tímidos, cobardes, traidores y todo lo demás que afirman los cronistas de aquellos momentos. Es sencillamente la reacción animal que aconseja al gato estar siempre con las uñas dispuestas contra el perro que se acerca, posiblemente, sin malas intenciones. Estas reacciones en el indio, por surgir de la misma naturaleza, se pudieron descubrir en todas partes. No se olvide que esta condición del indio sobre todo la falta de confianza de unos con otros, base de la conducta traicionera, fue la que desaconsejó el uso de intérpretes indios en la administración de los Sacramentos cristianos. Los principios de moral eran muy acomodaticios en su mente, por eso, ni el uno sería capaz de guardar secreto de lo conocido, por ejemplo, en la Confesión, ni el otro sería capaz de confiar ese mismo secreto, conociendo como conocía la falsedad de sus compañeros.

Sobre estos aspectos de los indios y sobre su predisposición a no abrazar la fe evangélica, expresáronse casi al unísono los cronistas misioneros. Reconocía el Padre Matías Ruiz Blanco que *su dureza*

---

costumbres ancestrales. No me ha costado mucho creer tales aseveraciones a vista de realidades diarias que uno pudo comprobar. Es interesante en alto grado la obra del salesiano Padre Luis Cocco: *Yëweiteri. Quince años entre los yanomamos.* Escuela Técnica popular Don Bosco. Caracas, 1972.

no nace de oposición alguna que tengan a la ley de Dios. Por eso, recomendó con ellos toda la mansedumbre y dulzura posibles.

Por su parte, recomendó el Padre Diego de Tapia al misionero que no tuviera *por cosa de menos valor ni por cosa vil el estar metido entre muchachos e indios bárbaros,* dado que esta ocupación *la encomendó Dios a los apóstoles.*

El Padre Caulín afirmó que este conocimiento que los misioneros tenían de estas cualidades negativas de los indios no disminuía *el amor que les tenemos como a hijos engendrados en Jesucristo.*

Sólo así, con el conocimiento de aquellos naturales y con una inmensa dosis de mansedumbre y de dulzura, fue posible realizar el milagro de su incorporación a la fe y a la civilización cristiana.

Bien es verdad que más moscas se atraen con una gota de miel que no con un barril de vinagre. Esto lo supieron muy bien los misioneros, por eso, permitieron que, junto a los indios fieles que moraban en los pueblos recién poblados, hubiera también la mayoría de las veces indios infieles sin ninguna clase de violencia que les forzara a vivir allí. Todo aconsejaba medidas de dulzura para que los indios poblados no se huyeran y para que los *que aún están a la mira no cierren la puerta al evangelio,* que dijo el Padre Ruiz Blanco.

Diéronse cuenta los franciscanos desde los primeros momentos del retraimiento de los indios y de la causa del mismo, que no era *oposición alguna que tengan a la ley de Dios,* por eso armáronse de paciencia a la espera de recoger, en momento oportuno, el fruto maduro de la conversión. El que los indios les hubieran aceptado sin oposición, era ya un no corto logro.

Muy probablemente fue esta buena disposición de los indios píritus, entre quienes comenzaron su acción los franciscanos, la razón que tuvo el gobernador Pedro de Brizuela para mandar que los llevaran allá entre ellos. El Padre Matías Ruiz Blanco narró así aquel primer contacto: *Dispuso despacharlos a tierra de Píritu con alguna gente armada que los asistiese hasta dejarlos entre los indios, dándoles a entender por un intérprete como los religiosos iban a sus tierras por orden de su magestad a enseñarles la ley de Dios y hacerles cristianos. Recibiéronlos los indios,* y luego, los españoles se fueron, *dejándolos como corderos entre lobos*[393].

Sobre estos extremos abunda la información hecha por las autoridades de la Nueva Barcelona el 10 de junio de 1669 relativa al comportamiento de este gobernador. En ella, entre otras cosas, afirmaron: *Nombró dicho gobernador por su teniente en esta plaza al maestre de campo Juan Sedeño de Albornoz, el cual, con algunos vesinos, sin armas y con los religiosos, llegó a la provincia de Píritu y allí los dejó sin ninguna asistencia de españoles. Los religiosos, juzgando ser asistidos de los indios como prometían sus acciones, se quedaron algunos días, procurando con su fervor, por los medios más suaves que pudieron, atraer a sí a los naturales, reducillos*

393. RUIZ BLANCO, [54], 52.

a poblaciones e industriallos en las cosas de nuestra santa fe. Y, reconosiendo que la falta de asistencia del español los hacía escabrosos y pertinaces a la reducción, persuadieron al dicho gobernador a que, personalmente, viniese de Cumaná, como lo hiso, y pasase a la dicha provincia de Píritu asistido de algunos vesinos de esta ciudad también sin armas, como su teniente. Allí estuvo tres o cuatro días. Habló con algunos casiques que le prometieron poblarse y se volvió a Cumaná. Y los casiques, reconociendo que la población se remitía a su voluntad, se volvieron a sus casas y tierras donde se han quedado hasta oy.

Dicho gobernador dejó orden en esta ciudad que los vesinos della en quien el gobernador don Juan de Orpín había hecho apuntamiento de servidumbre de aquellos naturales, asistiesen a los religiosos para que tuviesen efecto aquellas poblaciones, pero prohibióles el llevar armas, y que no los obligasen a venir a ellas por fuerza. Y aunque hicieron alguna asistencia, viendo el poco fruto que della sacaban porque los indios, reconociendo que no había armas y que siempre sería lo que ellos quisiesen, no obedesieron. Y, si bien no tuvieron movimiento de rebelión, tampoco tuvieron acto obedencial porque, con diferentes pretextos, excusaron el poblarse, el oir misa, ni oir a los religiosos su doctrina, con que los españoles se retiraron a sus casas y dieron cuenta a el dicho gobernador. Y la misión se quedó en este estado[394].

Las anteriores expresiones son muy significativas para darse cuenta de la realidad de aquella situación nada prometedora ni halagüeña. La posición de los indios fue meramente pasiva. No era preciso mover contra ellos las armas, pero tampoco había espectativas humanas de su reducción a poblados ni de su conversión a la fe. Esta misma, casi exactamente, había sido la situación de los capuchinos durante los varios meses que permanecieron entre aquellos indios. Incluso hubo necesidad de asistirlos con las armas a vista de la actuación desmandada de alguno de los caciques menos obsequiosos.

No han sido veraces los primeros informadores capuchinos —el primero de ellos que trató este punto fue el mismo Padre Magallón— al intentar hacer creer hechos que, en realidad, no ocurrieron como ellos pretenden que hayan ocurrido. El informe de Pedro de Brizuela, testigo nada sospechoso y más bien afecto a los capuchinos, contiene unas breves palabras que resultan muy ilustradoras de lo que, en realidad, ocurrió entonces. Y lo que ocurrió fue que los capuchinos rehusaron, en un principio, cualquier ayuda armada, la que luego se vieron obligados a pedir en vista de la conducta de los naturales.

Como es interesante este punto, voy a detenerme en su aclaración unos momentos, repitiendo, en primer lugar, las palabras del gobernador Pedro de Brizuela. *Esta nación (píritu) está divisa, porque los que caen a la parte de la mar están tratables con los españoles*

394. CAULIN-OJER, [193], II, 25.

y son los que primero acudieron a la facción de Unare con el gobernador don Juan de Urpín, por lo cual les dio libertad y vuestra magestad la confirmó. Y, asimismo se redujeron a población con los capuchinos. Sin embargo, fue menester gente española armada, porque, aunque a los principios la repudiaron los capuchinos, después reconocieron que eran inexcusables (soldados) y los pidieron con mucha instancia. Y fue necesario asistirles con ellos hasta que se hizo la iglesia. Y se fueron poblando sólo con ver las armas, porque no hubo ocasión ni la dieron para moverlas. Y, estando en las poblaciones de Píritu y Cocheima, vino el oidor don Fernando de Cepeda y retiró la gente, con (lo) que cesaron las poblaciones. Y aunque los capuchinos, por sí solos, quisieron continuarlas, no pudieron, sino solamente lo que estaba hecho. Y sucedió sobre una fábrica desvergonzarse un indio a Fray Francisco de Pamplona. Mantuvieron la población de Píritu como pudieron con su iglesia a la advocación de Nuestra Señora de la Concepción, sacando mucho fruto de los muchachos, reconociendo que de los viejos no podían. Y no era poco el que sus padres daban, pues les consentían e inviaban a la escuela a aprender a rezar y leer, como que los dichos Padres estaban muy gustosos, entretenidos en aquel ejercicio, hasta que llegó la Cédula en que vuestra magestad los mando retirar, con que esta población se ha ido disminuyendo y volviéndose los indios a sus antiguas viviendas[395].

No puedo resistir a la tentación de seguir profundizando en el análisis de este punto, por los recuerdos que todo esto trae a la memoria.

Ocurrían todas estas cosas precisamente en unos lugares donde a principios del siglo XVI, por varias veces, aquellos mismos indios píritus, acosados a veces por otros llegados del interior, se habían comido en alegres festines las carnes de varios frailes dominicos y de no pocos españoles arribados incauta y confiadamente a estas costas. Y fue allí mismo donde se cayeron por el suelo las teorías utópicas del clérigo Casas que, desilusionado y amargado por sus fracasos de encomendero, colonizador visionario y lleno de remordimientos de conciencia —complejo de pecado— se metió a fraile dominico en el convento que éstos tenían en la ciudad de Santo Domingo de la Española, después de haber dado al garete toda la obra de aquellos religiosos franciscanos de Cumaná. En el convento de la Española moraba aún en los años en que Oviedo escribía su Historia y constataba que era considerado un "buen religioso" para terminar con la apostilla un tanto socarrona: *y yo creo que será mejor religioso que capitán en Cumaná*[396].

---

395. PEDRO DE BRIZUELA, [242], 419.

396. OVIEDO, [199], libro 19, c. 5, p. 200. Por el gracejo con que están escritas estas palabras de Oviedo merecen ser transcritas. *"El Padre licenciado Bartolomé de las Casas, como supo el mal suceso de su gente y conoció el mal recabdo que había por su parte en la conservación de las vidas de aquellos simples e cobdiciosos labradores que, al olor de la caballería prometida y de sus fábulas, le siguieron y el mal cuento que hobo en la hacienda*

La verdad fue que, a pesar de los muchos años que Casas vivió entre los indios como encomendero y de lo mucho que pudo conocerlos en su auténtica dimensión humana y a pesar de su misma conversión morbosa —como todo lo suyo— jamás practicó con ellos

---

que se le encargó y que él a tan mala guarda dejó, acordó que, pues no tenía bienes con qué pagarlo, que en oraciones e sacrificios, metiéndose fraile, podría satisfacer, en parte, a los muertos y dejaría de contender con los vivos. E así lo hizo y tomó el hábito del glorioso santo Domingo de la observancia en el cual está hoy día en el monasterio que la Orden tiene en esta cibdad de Santo Domingo, y, en verdad, tenido por buen religioso. E así creo yo que lo será mejor que capitán en Cumaná". ¡Qué buen olfato, y qué mejor intuición tenía este gran historiador que fue Fernández de Oviedo...!

Sobre lo anecdótico cabe destacar que fue Casas el opositor furibundo de las teorías del otro clérigo cortesano llamado Ginés de Sepúlveda en torno a un punto doctrinal que roza este que ahora he tocado. Durante años el tema de la instrucción y conversión de los indios fue objeto de agrias disputas llevadas hasta los mismos estrados de la corona española. Todo el núcleo de la discusión giró sobre el modo o método de catequizar y evangelizarlos. Defendía Sepúlveda que el mejor método era el de reducir primero a los indios para poder luego evangelizarlos sin peligro de que mataran a los misioneros y se los comieran antes de haber éstos logrado nada. Por su parte argumentaba Casas que el mejor método era penetrar antes los misioneros a convertir y convencer a los indios para, luego de tenerlos catequizados, entrar los conquistadores a posesionarse tranquilamente de la mies. Esta era en el fondo la realidad. Un ensayo de su método intentó Casas en tierras de Florida enviando a varios dominicos como corderos entre lobos y allá se quedaron los huesos del Padre Cárter después de haberle comido los indios la carne.

De hecho nunca el misionero pudo penetrar con éxito en ningún rincón misional sin compañía de la espada defensora. Y si alguna vez lo intentó, casi siempre acabó dando su vida a manos de los que intentaba catequizar.

Una cosa era la guerra a los naturales y los malos tratos que algunos individuos pudieron ocasionarles —nunca tan exagerados como los vio Casas— y otra muy distinta era que las armas acompañaran a los misioneros para tutelarlos y defender sus predicaciones y enseñanzas. Lo primero nadie lo defendió jamás. Lo segundo —la pacificación de los indios previa a la evangelización— ha sido siempre necesaria para el trabajo del misionero. Pacificación no supone necesariamente guerra. Supone garantías para el desenvolvimiento de la obra misionera. Más que de guerra a los infieles podría hablarse de apoyo de la fuerza para el ejercicio de un derecho o de una obligación cual es, para el misionero, la predicación o anuncio evangélicos. Apoyado en la doctrina evangélica, estableció el Padre Juan Focher la tesis franciscana sobre este punto. *" Cuando los misioneros marchan a convertir infieles, pueden defenderse por sí mismos o por medio de otros que les acompañarán a este fin, rechazando por la fuerza cualquier ataque...* De todo esto dedúcese que si los misioneros que van a predicar el evangelio a los infieles no pueden realizarlo de otro modo, pueden llevar consigo gente armada que los defienda durante el viaje y entre los infieles, para conseguir con su apoyo y defensa predicar el evangelio. Pero si les fuera posible evangelizar de ese otro modo, sin ayuda de la fuerza armada, no permitiría la perfección evangélica llevar consigo hombres armados". (Juan Focher, [376], 38-39).

Esta fue la misma doctrina defendida en realidad por Ginés de Sepúlveda, por más que Casas, con su prosa barroca, tratara de confundirlo todo. La verdad fue que la pretensión de entrar entre los indios sin defensa ni garantía fue lo mismo que entrar corderos entre lobos.

En la vida de Casas es inútil buscar métodos misionales. No los tuvo. Ni nunca trató en serio de la conversión de los indios. Si alguno duda de

lo que predicaba y escribía. En su vida no podrán descubrirse métodos misionales, porque no los tuvo. Ni jamás trató en serio de la conversión de los indios, dijera lo que se quiera en sus informes. Lo que sí trató en todo momento fue de explotarlos. En torno suyo no será posible ver indios para ser doctrinados, sino para servirse de ellos como de acémilas que le llevaban de una a otra parte el pesado fardo de papeles en que iba formando expedientes y escribiendo panfletos. Este es el flamante "defensor de los indios", el que, si alguna vez los defendió, fue porque esa defensa servía a sus intereses de combatir a los españoles que nunca habían querido admitirle entre ellos. No se sabe qué señal de repudio llevaba este hombre marcada en su frente [397].

---

esto que afirmo, le invito a leer las obras del propio Casas y verá el ningún milagro que narró a este respecto. Le invito también a leer la nota siguiente y vea lo que pensó de Casas un varón tan santo y tan conocedor de las realidades de las Indias como fue el Padre Toribio de Benavente o Motolinía, censurado injustamente por algunos "casianos" a *ultranza*.

397. Famosa es la carta que escribió el santo y celoso misionero franciscano Padre Toribio de Benavente o Motolinía al emperador Carlos I con fecha 2 de enero de 1555 desde Tlaxcala para informarle de muchas cosas sobre Casas. Es un documento dignísimo de ser leído y más conocido de los historiadores. Los desmentidos hechos por Motolinía a Casas han causado en más de un "casiano" ampollas y quemaduras. No se olvide que Motolinía era un varón santo que se indignaba ante el cúmulo de calumnias que leía en panfletos ocultamente impresos por Casas. Para censurar aquellas mentiras escribió al emperador: *"Si las cosas que el de las Casas o Casaus escribe fueran verdaderas, por cierto vuestra magestad había de tener mucha queja contra cuantos acá ha enviado. Y ellos serían dignos de gran pena, así los obispos, como los prelados mayores..."* (Toribio de Benavente o Motolinía: *Historia de los indios de la Nueva España*. Barcelona, 1914, p. 270)

En relación con el celo y amor de Casas a los indios escribió cosas tan donosas como estas: *"Todos sus negocios han sido con algunos desasosegados para que le digan cosas que escriba conforme a su apasionado espíritu contra los españoles, mostrándose que él ama mucho a los indios y que él sólo los quiere defender y favorecer más que nadie. En lo cual acá muy poco tiempo se ocupó, sino fue cargándolos y fatigándolos. Vino el de las Casas siendo fraile simple y aportó a la ciudad de Tlascala e traía tras de sí cargados 27 ó 37 indios que acá llaman "tamemes"... Yo entonces dije al de las Casas: "Cómo, Padre, ¿Todos vuestros celos y amor que decís que tenéis a los indios se acaban en traerlos cargados .. que sólo vuestra caridad traéis cargados más indios que 30 frailes? Entonces, como está dicho, traía 27 ó 37 indios cargados (que no recuerdo bien el número) y todo lo más que traía en aquellos indios eran procesos y escrituras contra españoles y bujerías de nada... Y cuando fue allá a España, que volvió obispo, llevaba 120 indios cargados sin pagarles nada"*. (pp. 261-262).

En otra parte narra la risa que causó a los frailes la petición de que le nombraran protector de indios. *"Cuando la carta en que aquesto demandaba se vio en una congregación de Frailes Menores, todos se rieron de ella y no tuvieron qué responder ni qué hablar en tal desvarío..."* (p. 264).

Dice en otra parte: *"Quisiera yo ver al de las Casas 15 ó 20 años perseverar en confesar cada día 10 ó 12 indios enfermos llagados y otros tantos sanos... Y lo bueno es que allá.... para mostrarse muy celoso, dice: Fulano no es amigo de indios... Plega a Dios que acierte él a ser amigo de Dios y de su propia ánima"*. (p. 266).

Aludiendo a lo mucho que los españoles habían realizado en favor de los indios dijo: *"Y no es maravilla que el de las Casas no lo sepa, porque*

Uno de los pocos ensayos pacíficos que habían ofrecido excelentes resultados y hasta darle un argumento para defender sus tesis fue el llevado a cabo entre los años de 1512-1520 por los franciscanos en Cumaná y tuvo que ser precisamente (¡triste irrisión de las cosas!) Bartolomé Casas con sus hombres o caballeros de espuelas doradas los que ocasionaron la destrucción de todo aquello a los pocos días de su estancia en aquellas pacíficas costas.

Después de esta breve disgresión que me ocasionó la figura siempre discutida del clérigo Bartolomé Casas, regreso a mi tema, para continuar analizando la conducta de los píritus.

Aseguró el gobernador Brizuela que parte de los píritus *están tratables con los españoles*. Los ya largos contactos entre unos y otros habían ido limando muchas esquinas, y había llegado a tal punto la correspondencia de estos indios que, en los días del gobernador Juan de Urpín, fueron los valientes defensores de las salinas de Unare contra la piratería holandesa que intentaba apoderarse de ellas. Fue en aquella ocasión cuando Urpín decidió darles libertad mediante documento que aún hoy se conserva. Y para dar a esta medida mayor consistencia logró del rey una Cédula en que se consagró esta libertad [398].

En su informe decía Brizuela que estos indios habían estado siempre orgullosos de aquella deferencia habida con ellos. Por su parte, añadió el Padre Matías Ruiz Blanco que aún en sus días conservaban aquella real Cédula como fundamento de una gran fidelidad al rey de España [399].

A pesar de todo esto y demás que pudiera decirse en su favor, cuando llegaron los religiosos franciscanos se hallaron con que todo estaba por hacer. Lo poco o mucho logrado por los capuchinos en sus meses de estancia allí, se había esfumado totalmente. Lo único de positivo que había era la voluntad de los píritus a poblarse e incluso a admitir operarios evangélicos. Los escasos poblados por los capuchinos habían regresado a sus antiguas moradas en el monte.

él no procuró de saber sino lo malo y no lo bueno. Ni tuvo sosiego en esta Nueva España. Ni desprendió lengua de indios. Ni se aplicó a los enseñar" (p. 263).

Estos varones virtuosos como Motolinía y el dominico Padre Betanzos fueron los que de veras conocieron al auténtico Casas. Para recomponer esta *vera efigies* del "inefable amigo de indios", conviene que los amantes de la verdad lean este y otros documentos.

Esta carta del Padre Motolinía ha sido muy galanamente impresa por separado por el Padre José Bravo Ugarte. Editorial Jus. Méjico, 1949. Se merece nueva reimpresión.

La obra del Padre Motolinía y también esta carta están siendo impresas en japonés por el joven historiador amigo José María Cobayashi, de la Universidad Sofia de Tokio.

398. GOMEZ CANEDO, [51], I, 29-30.
399. PEDRO DE BRIZUELA: *Informe*, [242], 420.

Con su método propio iniciaron los franciscanos sus actividades con todos los inconvenientes que dejo señalados en otro lugar. No escasearon las intrigas, las acechanzas e, incluso, los intentos de quitarles la vida por el odio que les tenían los piaches, temerosos de perder su influencia entre los indios. Nunca quisieron los franciscanos echar mano de medios violentos que pudieran parecer más expeditivos a la prudencia humana. Este método pacífico pudo retardar un poco de tiempo la evangelización efectiva, pero eso mismo constituyó el mejor medio para lograr la perdurabilidad de aquellas fundaciones.

Al fin *"con la perseverancia en los trabajos y buenos ejemplos lograron los primeros religiosos fundar cuatro poblaciones de indios que se sacaron de las montañas"*, escribió el Padre Ruiz Blanco [400]. Lo lamentable de la narrativa del cronista es que no apuntó en ninguna parte la fecha de aquellas fundaciones. El Padre Caulín especificó que la primera de ellas fue la de Píritu que *"fundóse en el año del Señor de 1556"* [401]. Tuvo lugar en el sitio denominado Píritu El Viejo donde los ocho religiosos permanecieron reunidos durante los tres primeros años de su trabajo en que no les fue posible ninguna otra fundación. Así se deduce de las palabras del Padre Caulín: *"Tres años permanecieron aquellos venerables misioneros, ejercitados unos en la fundación y mudanza del pueblo de Píritu, otros en la incesante doctrina de los indios y los más en atraer las voluntades de los infieles que se hallaban dispersos por los cercanos montes... Llegó el año de 1659 en que ya tenían mudado el pueblo al sitio en que hoy subsiste, a todos sus naturales gustosos en el Catecismo de la Doctrina Cristiana y a otros muchos inclinados a recibir ministros que le predicasen la ley evangélica"* [402].

Resulta evidente que durante aquellos primeros años dedicáronse los franciscanos a catequizar a los indios, sin haber procedido a la fundación de ningún pueblo, a excepción del de La Concepción de Píritu donde establecieron la residencia de todos ellos. La organización formal de los primeros pueblos llevóse a efecto sólo después de la segunda misión en 1660.

Uno se pregunta cuál sería la causa de no admitir los indios poblarse a orillas de los ríos, máxime conociendo, como conocían, la escasez de agua en el resto de las tierras. Lo más creíble que les inducía a esto pudo ser el miedo a los caribes que se servían de los ríos como medio de penetración para sus incursiones depredatorias.

De momento accedieron los religiosos a esta exigencia y fundaron los primeros pueblos en sitios donde no fue posible sostenerlos, precisamente por falta de agua. Uno de los mayores trabajos que

400. RUIZ BLANCO, [54], 55.
401. CAULIN, [193], II, 28.
402. CAULIN, II, 34.

debieron soportar fue el acarreo del agua desde lugares lejanos, sin que en ello lograran la ayuda de los indios que, si alguna vez accedían a ayudarles, era a cambio de un pago que los misioneros no podían hacer.

Esta política fundacional fue una constante a lo largo de los años, según consta de la narración del Padre Ruiz Blanco. *"El principal estudio y cuidado que el superior y demás religiosos ponen a los principios es procurar grangear las voluntades de los indios principales más cercanos. Y, obtenida ésta, el prelado señala al religioso o religiosos que han de ir a la nueva reducción. Estos se parten sin otras prevenciones que el mérito de la santa obediencia, un ornamento para celebrar y un muchacho para que les ayude. Con los indios buscan sitio aparente para fundar la población, en el cual, la primera diligencia, es levantar una cruz grande y exhortar a los circunstantes a que se hinquen de rodillas y la adoren, dándoles a entender con brevedad de sermón, en su lengua, los profundos y soberanos misterios de nuestra redención..."* [403].

Un análisis detenido de estas palabras a la luz de la práctica constatada por testimonios posteriores, hará conocer la realidad de algunas actuaciones a las que para nada aludió el cronista.

Lo primero que cabe destacar es lo ya apuntado, que los religiosos trataron siempre de ganarse las voluntades de los indios más cercanos. El método de las denominadas *entradas* jamás fue practicada en ninguna de sus formas en el avance apostólico de los misioneros de Píritu. Tal vez se puso un poco en práctica con expresiones moderadas de fuerza física cuando, años más tarde, se trató de la reducción de los caribes en las llanuras de la Mesa de Guanipa.

El avance misionero fue en Píritu lento y progresivo. En vez de ir a la busca de indios para incrementar los pueblos de misión, se avanzaba para realizar nueva fundación de pueblo en el corazón mismo de la gentilidad, contando siempre con la voluntad de los indios que serían los fundadores del nuevo pueblo. Débese pensar —los franciscanos lo pensaron— que lo más importante en la guerra es la estrategia y la política de ganar voluntades. Y la tarea de implantar el evangelio no es otra cosa que una manera de guerra continuada en la que únicamente deben ser distintos los métodos. Dentro de la metodología misionera de los franciscanos nunca tuvo cabida como principio la violencia física. Posiblemente se hizo uso de ella como un medio para lograr penetrar y presentarse el misionero ante el indio a ofrecerle su mansedumbre evangélica y ganarle así la voluntad. Los soldados brillaron siempre por su ausencia en las expediciones misionales de los franciscanos quienes ni los buscaron en la mayoría de los casos, ni los pudieron lograr cuando, alguna vez, acudieron a las autoridades en busca de protección y apoyo.

Evidentemente no es lo mismo pedir soldados para protegerse y defenderse en momentos en que los indios enemigos estaban

403. RUIZ BLANCO, 66.

al acecho de ocasión propicia para arrasar los pueblos misionales, que para realizar *entradas* que pudieran ser calificadas de actos de conquista violenta, como en alguna ocasión se le antojaron al viajero Humboldt. Conocían muy bien los religiosos de San Francisco que ni la violencia física, ni el ruido de las armas habían podido conseguir nada de los cumanagotos y caribes a lo largo de los muchos años en que se había pretendido reducirlos por la fuerza. De esta convicción dejo expuesto más de un testimonio en este trabajo.

Lo mismo que fue pacífica la entrada a los pacíficos indios tagares, lo fue cuando se trató de realizar la evangelización de los implacables cores. Narra Caulín: *"Al mismo tiempo se hallaban los Padres misioneros de Píritu en la reducción de los indios tagares y cores que habitaban en las vegas del río Neverí. Y, después de algunas entradas con que los religiosos los fueron disponiendo a recibir la fe, con la bendición y orden de su prelado... les hizo la última el Padre Fray Alonso Bommas... y a esfuerzos de afable persuación y virtud de la divina palabra, sacó dos capitanes de las dos referidas naciones..."* [404].

Otra de las características de los pueblos fundados por los franciscanos en las Misiones de Píritu fue que en ellos tuvieron por igual cabida indios cristianos y otros que aún no lo eran. Junto a bautizados y catecúmenos vivían los recién salidos de la selva con todas las malas costumbres que en ella habían tenido. A este respecto escribió el Padre Ruiz Blanco: *"En rompiendo el alba mandan tocar las campanas y acuden todos los indios de la población a la plaza... El religioso toma aquel punto que le parece y sobre él hace una plática, la cual acabada... los cristianos se quedan a oír la misa y los infieles se van a sus casas"* [405].

Un caso trae él mismo en su obrita *Práctica que hay en la enseñanza de los indios,* ocurrido con el indio Guaicai en presencia el Padre Sebastián Delgado, *"el cual, estando en cierta ocasión predicando, notó haberse levantado un infiel llamado Guaicai y dijo en voz clara estas palabras: Timoromateu imaimur, esto es, no crean las palabras de éste..."* [406].

Ambos textos demuestran la asistencia de los infieles mezclados con los bautizados. Y no sólo demuestran la convivencia en el mismo poblado, sino también la absoluta libertad que todos ellos tenían para asistir a las predicaciones y demás reuniones y para intervenir, incluso, en ellas. Solamente en estas condiciones de amplia libertad y comprensión pudieron los misioneros retener en los pueblos a los indios.

Lo único que la experiencia fue enseñando a los franciscanos en relación con la convivencia de los indios fue que no podía darse

404. CAULIN, [193], II, 135.
405. RUIZ BLANCO, 67.
406. RUIZ BLANCO; *Práctica que hay en la enseñanza de los indios.* Esta obra fue publicada por primera vez en 1960 juntamente con la "Conversión de Píritu".

cabida en un mismo poblado a individuos de distintas razas o lenguas. Ya dejo apuntado cómo para el indio era casi lo mismo ser de distinta lengua que de distinta raza. Al que no hablaba su lengua, consideraba el indio, enemigo. Y aquella enemiga sería causa de odios, de disensiones y de muertes entre ellos. Un dato elocuente de esto lo ofrece el Padre Caulín cuando, en relación con los guaribes, escribió: *"Mas, considerando lo que la experiencia varias veces ha enseñado en las repetidas muertes, odios y fugas a los montes, causados por la concurrencia de distintas naciones o de una cuyos individuos viven sujetos a diversos capitanes y, conociendo que la altivez de los guaribes no llevaba a bien la subordinación a los de otro pueblo, se determinó buscar paraje oportuno en que formasen el suyo donde viviesen separados y, al mismo tiempo, bajo el influjo y vista de los tocuyanos"* [407].

Contemplemos ahora el momento inicial o fundacional de un pueblo cualquiera en las misiones de Píritu para ver cómo de muy distintos lugares acuden y van llegando grupos de familias indias, muchas veces con sus caciques a la cabeza. En el lugar prefijado está el misionero antes que otro alguno y con el misionero, los indios que, de otra misión formada, había llevado consigo para constituir lo que, en la terminología de los misioneros, se llamaba la *madrina*.

Es este un detalle a que no aludió el Padre Ruiz Blanco y que destacó muy singularmente el Padre Caulín. Este grupo más o menos numeroso de indios sacados de una misión ya formada y en marcha, constituiría lo que pudiéramos llamar solera del nuevo pueblo.

En una parte destaca Caulín que fue ésta una de las medidas puestas en práctica desde el principio. Hablando de la primera fundación del pueblo de La Concepción de Píritu, escribió: *"De allí salían a varias expediciones, implorando la voluntad de los indios y, a este fin, llevaban algunos de los ya conversos de este pueblo de Píritu para "madrina" de los que, de nuevo, se iban fundando, economía que se ha observado en la mayor parte de las poblaciones nuevas que a ésta y a las demás fueron sucediendo hasta los presentes tiempos..."* [408].

Antes de lo anterior había escrito de los indios de Píritu que *"han sido muy amantes de los Padres misioneros, fieles socios de sus expediciones evangélicas... y vivos dechados para la enseñanza de los recién conversos y rebeldes"* [409].

Para fundar en 1680 el pueblo de Roldanillo, el Padre Matías Ruiz Blanco *"captó primeramente las voluntades de algunos indios infieles que habitaban en la serranía inmediata al valle de Bordones y, agregando a ellos el resto de familias necesarias de los del pueblo*

---

407. CAULIN, II, 121.
408. CAULIN, II, 31.
409. CAULIN, II, 30.
410. CAULIN, II, 133-134.
411. CAULIN, II, 99.

de San Bernardino, dio principio a su fundación a fines del año de 1687... El día 9 de marzo del siguiente año de 1688 se hizo el primer bautismo" [410].

En el mismo año 1680, del pueblo de San Pablo de Azaca *"se sacaron setenta familias para "madrina" y custodia de las que, al mismo tiempo, estaba poblando el venerable Padre Fray Sebastián Delgado en el pueblo de San Juan de Guaribe..."* [411].

Dedicado el Padre Tomás Guerrero a la conversión de las familias cumanagotas que andaban dispersas por el monte, *"se le concedió licencia de fundar un pueblo con dichas familias, agregándoles para su "madrina" otras muchas de la misma nación que, para este fin, se entresacaron de otros pueblos, como era costumbre en la fundación de misión nueva"* [412].

Del pueblo de Nuestra Señora del Pilar *"se sacaron en 1690 seis familias para "madrina" de los que, de nuevo, se fundaron en el de Santo Domingo de Aragüita y después otros muchos, para el mismo efecto, en algunos pueblos que se han fundado de nación caribe"* [413].

Refiriéndolo a los pueblos de Aragüita y San Diego, escribió en otra parte: *"Para "madrina" de los recién pablados infieles se sacaron seis familias, que componían 25 personas, del pueblo del Pilar, según se acostumbraba en aquel tiempo. Y fue una providencia muy acertada y, por su defecto, se han visto en los presentes algunas ruinas y notables atrasos en los recién fundados"* [414].

La lectura de los anteriores textos da una idea de la importancia que los primeros misioneros de Píritu dieron a este procedimiento de llevar "madrina" a todos los pueblos cuya fundación se programaba, a los cuales serviría de solera o fundamento, al mismo tiempo que de protección y ayuda. Esta protección se manifestaba en una doble forma, en que los nuevos reducidos o poblados no fueran atacados o molestados por los indios de guerra que moraban en zonas próximas o que venían de lejos a causar molestias y en que los propios indios reducidos no pudieran fácilmente huirse de los pueblos. La ayuda que los individuos integrantes de la "madrina" prestaban a los nuevamente reducidos era realizar para ellos, al menos durante el primer año, las sementeras y la recolección de los frutos para hacer más llevadera la primera etapa de la vida de los que llegaban a los poblados. Con ello se fomentaban en alto grado los sentimientos de fraternidad entre unos y otros tan necesitados todos de lecciones evangélicas que sonaban con acentos de novedad en medio de aquellos territorios donde el hombre no había visto en sus semejantes más que fieras de las que era preciso defenderse, atacándolas hasta darles muerte.

La primera diligencia que hacía el misionero fundador, una vez en el sitio elegido por los mismos indios y destinado para la nueva fundación, era levantar una cruz grande —cuanto más grande

412. CAULIN, II, 100.
413. CAULIN, II, 77.
414. CAULIN, II, 136.

mejor— en el lugar que sería el centro de la plaza del nuevo pueblo. Allí, al lado de aquella gran cruz, exhortaba mansamente a los indios fundadores que, de rodillas o de pie en torno a ella, escuchaban reverentes su palabra breve con que les animaba a los unos a recibir la nueva fe que les anunciaba y a los otros a perseverar fieles en ella. Palabras suaves eran las del misionero, pero que encerraban toda la exigencia y dureza de la nueva ley que predicaba.

Junto a la doctrina sobre el amor de un Dios hecho hombre y muerto por amor a los hombres, les enseñaba los misterios fundamentales de la nueva religión, la existencia de un Decálogo promulgado por Dios que prohibía matar a los semejantes, emborracharse y tener más de una mujer como esposa. Aquello era como decirles a los nuevos congregados que deberían olvidar muchas cosas en las que antes habían creído y que deberían adorar a un Dios que no habían conocido. Y éstas fueron escenas que se repitieron una y muchas veces, tantas como pueblos fundaron los misioneros.

Desde aquel primer día fundacional allí quedaba erguida y plantada aquella gran cruz de madera, marcando la existencia de un pueblo. Y a su lado viviría vigilante el misionero viendo con religioso placer la vida y las actividades de aquellas nuevas gentes reunidas y hermanadas, no sólo por vínculos de sangre y de lenguaje, sino también por los ideales fundados en una misma fe que brotaba en medio de la selva.

Y a la sombra de aquella cruz amanecían cada mañana aquel grupo de nuevos reducidos dispuestos a colaborar con el misionero en todas las tareas que conllevaba la existencia del nuevo pueblo, cuyo código de vida humana, religiosa y política irían aprendiendo poco a poco, sin prisas, sin apremios, y con toda la suavidad que aquellos misioneros habían aprendido del evangelio.

Llevados de su buen natural —cualidad que siempre los misioneros reconocieron en aquellas gentes— lo primero en que éstas pensaban era en la edificación de una casa para el religioso que, desde aquel momento, lo sería todo para ellos, porque sería pastor, padre, maestro y juez. Procedían así porque les salía de su voluntad y esta voluntad sería la norma en el nuevo poblado.

Labor del misionero sería ir modelando pacientemente aquellas voluntades, como el alfarero modela en sus manos el barro informe para sacar de él la estatua que luego será motivo de admiración. Así lo refiere un testigo presencial y excepcional. Sin ornamentación oratoria escribe el Padre Matías Ruiz Blanco: *"Después, ayudados por los mismos indios, forman una como chozuela de pastores en que se albergan, en tanto la población se fabrica... Y por la gran omisión conque los indios andan, los acompañan en todas las faenas, cargando con ellos las maderas y demás materiales para las casas"* [415].

415. RUIZ BLANCO, 66.

A pesar del corto número de misioneros —sólo ocho iniciaron aquella siembra de pueblos en un territorio sin límites— todo lo tenían previsto cuando de fundar un nuevo pueblo se trataba; por eso y formando como parte de la "madrina" acompañaba al misionero fundador otro religioso, generalmente hermano lego, que sería el artífice material de las obras de la nueva fundación. Los cronistas solamente de un modo incidental y de paso hablaron de este religioso acompañante. El Padre Ruz Blanco dice que *"el prelado señala al religioso o religiosos que han de ir a la nueva fundación"*. Podría ser uno en el caso que la escasez de personal no permitiera otra cosa. De ordinario fueron más de un religioso. La presencia de un hermano encargado del aspecto material de las obras se halla consignada en reiteradas ocasiones por los cronistas. De Fray Manuel de Jesús, gallego de nacimiento y dotado de tan relevantes cualidades que decidieron al Padre Francisco Gómez Laruel a llevarle en 1660 de España consigo a las misiones, escribe el Padre Ruiz Blanco: *"Trabajó veinte años en la fábrica de las iglesias, y sus mayores glorias eran ir a pie por aquellos montes a buscar y cortar maderas. Era incansable en el trabajo... Con haber sido el artífice de todas las más de las casas, nunca tuvo celda para su uso y así se recogía por los rincones"* [416].

Por su parte escribió Caulín haber concluido felizmente el Padre Matías Ruiz Blanco el pueblo de Roldanillo donde dejó *"preparados todos los materiales para una hermosa iglesia, que fue la primera que se fabricó en las Misiones y doctrinas de Píritu, con la ayuda y solicitud de Fray Juan Solano... que vivió en este pueblo hasta el tiempo de su desolación"* [417].

Bajo la dirección del misionero fundador, ayudado desinteresadamente por los indios que habían llegado a fundar el nuevo poblado, iba éste surgiendo a la vida social para constituir con los años, poblado tras poblado, un conjunto de pueblos que aún en nuestros días hablan y en edades futuras hablarán del acierto de los fundadores, mediatizados no pocas veces por la voluntad de los indios que se negaban a poblarse, sino era en sitios por ellos escogidos.

Muy pronto casas y casas iban aumentando el nuevo poblado, todas de cañas, palos y barro con excepción de la iglesia que edificaban de madera. *"Forman la iglesia toda de madera con la decencia y curiosidad posible y una cuadra para escuela y educación de los indios"* [418].

416. RUIZ BLANCO, 81; CAULIN, II, 325.
417. CAULIN, II, 134.
418. RUIZ BLANCO, II, 66.

34. LA ESCUELA, CORAZON DE CADA UNO DE LOS PUEBLOS

Si la plaza del nuevo pueblo era su centro de convergencia de calles y de individuos que allí acudían todos los días, de mañana, y constituía el centro de la vida social; si la iglesia era el alma del nuevo pueblo donde se congregaban todos aquellos indios hermanados en una misma fe que les enseñaba que eran hijos de Dios, la escuela era, por su parte, el corazón dinámico donde se enseñaba a los niños —esperanzas de un futuro mejor— los caminos de la vida social, humana, cultural y religiosa.

Con todo cuidado destacó Ruiz Blanco que el espacio destinado *para escuela y educación de los indios* era de toda una cuadra.

Esta construcción de locales para escuela es tanto más de admirar si se tiene en cuenta que se preocuparon de ello los misioneros en momentos en que a muy pocos interesaba y menos que a nadie a los mismos indios. Sin embargo, consideraron los religiosos que no se deberían perder ni abandonar las buenas cualidades que ofrecían los indios de sus Misiones y que deberían explotarlas al máximo, ya que así lograrían la promoción humana de aquellos individuos puestos totalmente en sus manos. De esas cualidades escribió el Padre Ruiz Blanco: *"Hay algunos tan hábiles que, sin saber la lengua castellana, saben leer la lengua latina y cantan las epístolas en el coro. En poco tiempo saben ayudar a Misa todos y la Doctrina Cristiana en su lengua materna"* [418].

Leyendo estas palabras recuerda uno las encendidas páginas dedicadas por Mendieta y Torquemada a la capacidad casi superior de los indios mejicanos. Vemos cómo no todo en los misioneros de Píritu es calificar duramente las malas cualidades de aquellos indígenas que también tenían dotes excepcionales. Yo pienso en la gloria que debió sentir Miguel Angel cuando tocó con su martillo de artista la cabeza de su Moisés para decirle que hablara. También me imagino el gozo supremo que debieron sentir los misioneros cuando, después de larga espera, pudieron decirle a cada uno de sus discípulos, al mismo tiempo que le entregaban un libro: Toma y lee.

El funcionamiento de la escuela de la misión constituyó una de las más grandes preocupaciones del religioso misionero. Allí reunía cada día a los niños de su pueblo misional, con la esperanza de que sus padres permanecerían fijos en torno a la iglesia y a la plaza mayor, todo el tiempo que aquellos niños permanecieran en la escuela. Era esta también una de las buenas razones para atender con cariño aquel rincón, semillero de esperanzas. Con toda naturalidad y sin darle mayor importancia, se refirió Ruiz Blanco a la escuela diciendo: *"La gente pequeña acude a la escuela a hora competente"* [418]. ¿Para qué dar mayor importancia a lo que era rutina diaria...? *"Este es el ordinario estilo que observan todos los religiosos en la conversión y educación de los indios"* [418]. Ya veremos lo que se pudo lograr día a día y año tras año durante

siglos con este *estilo*. Por de pronto esto hace recordar aquellos colegios de niños, hijos de caciques, que implantaron los hijos de San Francisco en la Isla Española desde los primeros años de su establecimiento allí y que luego extendieron a las restantes partes de las Indias a donde llegaron con su sandalia andariega.

Dije que la escuela constituyó una de las preocupaciones de los misioneros. Y el trabajo que en ella debieron desarrollar fue ingente, vocacional y de paciencia franciscana. Escribió el Padre Tapia que *"los indios comúnmente no saben contar y los que más saben, cuentan hasta diez o hasta veinte, contando por los dedos de las manos y de los pies. En esto de contar son torpísimos aun en esto poco que saben contar"* [419].

Cabe tener en cuenta el ímprobo trabajo que el indio tendría que desarrollar para meter en su memoria cosas desconocidas para ellos. *"Muchos indios hay que, sin entender lo que dicen, rezan en romance todas las oraciones, refiriéndolas como papagayos"* [419].

Resulta muy comprensible lo que les costaría a los religiosos tener frente de sí todos los días, mañana y tarde, aquel grupo de niños a muchos de los cuales no les interesaría saber leer ni escribir y a todos ellos les interesaba más la libertad de la calle que la sujeción del aula escolar. Se veían los misioneros en la necesidad de domeñar con cariño aquellos potrillos salvajes a los que sus padres no eran capaces de sujetar. Lo escribe Caulín: *"En la crianza de los hijos son demasiado compasivos. Rara vez los castigan... De aquí nace el criarse demasiado libertosos y andar a su albedrío. Así, después cuestan indecibles trabajos a los Padres misioneros para sujetarlos a la escuela y enseñanza de la Doctrina Cristiana"* [420].

Pero aún en esto, y para mejor acomodarse a la capacidad de los indios, trataron siempre los religiosos de impartirles la enseñanza en su lengua materna. El Padre Ruiz Blanco se contenta con decir que *"en poco tiempo saben... la doctrina cristiana en su lengua materna"*. Fue estilo de los misioneros enseñar alternamente un día en castellano y otro en cumanagoto con lo que lograban que los naturales se fueran acostumbrando al español y supieran las verdades de la fe en su propio idioma. Para ello contaron desde muy a los principios con Catecismo propio en lengua cuamanagota, como en otro lugar veremos.

Impartir la enseñanza en la lengua propia de los indios lo consideraron los misioneros de Píritu como una obligación de conciencia. Así lo expresa uno de sus mejores exponentes, el Padre Diego de Tapia: *"No cumple con su obligación y peca mortalmente el doctrinero de indios que les enseña las Oraciones y Misterios de la Fe en romance. Y así el Concilio limense manda que "indi indice doceantur", que la instrucción de los indios ha de ser en su lengua. No se opone a esto el que, sabiendo las Oraciones y*

419. TAPIA, [380], 10, 46 y 55 que corresponden a las tres notas.
420. CAULIN, I, 146.

Misterios de la Fe en su lengua, los indios las recen y sepan también en la castellana, como se ha usado y se usa en estas Misiones rezar en ambas lenguas" [421].

Así como existían indios de excelente memoria, también hace constar el Padre Tapia que había *"otros tan rudos que, aunque todos los días están rezando, no la pueden saber de memoria"* [421].

Otra especialidad de aquellos naturales casi tan descorazonante como ésta indicada, era que *"ordinariamente se olvidan de aquello bueno que en la escuela aprendieron"* [421].

Cuando leo estas frases aplicadas a los indios cumanagotos recuerdo otras similares del ermitaño Fray Román Pane en su Relación sobre la labor suya y de los franciscanos en La Española en los primeros tiempos del Descubrimiento. Un día enseñaban a los naturales el Padre Nuestro y el Ave María y al día siguiente no se acordaban de nada. ¡Y después vino el inefable Bartolomé Casas a escribir que no se les había enseñado nada a los indios de La Española...!

Este punto de partida de la casi incapacidad del indio para la percepción de las letras y de la enseñanza nos da la gran dimensión de la obra de aculturación llevada a cabo por los misioneros. Muy bien pensadas me parecen las palabras escritas por el Padre José del Rey: *"La escuela y la Iglesia son los dos polos que van a generar simultáneamente la educación de la juventud... Toda la vida espiritual, cultural y social de la misión se moverá en torno a ese eje que, en la arquitectura de la reducción, está enmarcado en la plaza principal"* [422].

Si la Iglesia —primer polo de este eje— era fragua de calor que estimulaba el desarrollo de la vida cristiana en los pueblos, era la escuela el otro polo complementario donde se forjaba la inteligencia de los niños que serían la gran esperanza del mañana.

En la escuela de la Misión se cuidaban todos los detalles. Y al mismo tiempo que se le enseñaba al niño a leer y escribir, se le instruía en el conocimiento de las artes mecánicas para las que tenían una especial habilidad que hizo destacar Caulín: *"Son agudísimos y prontos en remedar todo género de animales y aves y, generalmente, tienen rara habilidad para hacer cualquier obra de manos y aprender con brevedad cualquier arte u oficio mecánico"* [423].

Esta destreza de manos resaltó él mismo al detallar lo que trabajaban los indios. *"El común ejercicio de los indios varones es tejer canastos o camayas..., manares, hacer asientos de madera, cazar, pescar, rozar y preparar la tierra, sembrarla y ayudar a coger la sementera. El de las mujeres es hilar, tejer hamacas y chinchorros en que duermen y las fajas..., cocer los alimentos y el pan cotidiano..., hacer ollas, platos y cazuelas de barro, traer leña, agua*

421. TAPIA, 58, 38 y 213.
422. DEL REY, [377], 473.

y maíz... Son generalmente, diestrísimos cazadores y no menos habilidosos y aficionados a la pesca" [423].

Esta propensión a la destreza y facilidad en el aprendizaje de las cosas capacitaba a los mismos niños para ser en poco tiempo los mejores auxiliares del misionero en la iglesia, en el altar y en la propia casa misional, al mismo tiempo que les convertía en los ayudantes imprescindibles en las horas de instrucción catequística cuando los vecinos del pueblo se reunían en la plaza al toque matinal de la campana.

Del Padre Diego de los Ríos narró Ruiz Blanco que *"era pintor y de tan particular genio que cualquier cosa la fabricaba y hacía como si fuera consumado en cualquier arte"*. Sobre todo narra que *"industriaba a los muchachos en la música y les componía las canciones en su lengua que cantaban en la iglesia en las fiestas principales"* [424].

Narró, asimismo del Padre Cristóbal de la Concepción que *"enseñaba a los indios a cantar canciones devotas antes de rezar la Corona de la Virgen Nuestra Señora en cuyo ejercicio ocupaba y entretenía los fervores de su espíritu"* [424].

No cabe dudar que esto que se afirmó de algunos de los más santos religiosos, lo haría cada uno de los demás en sus respectivas misiones. El canto y la música han sido medios de atracción de los hombres hacia Dios. San Agustín dijo que quien reza cantando, reza dos veces, o algo por el estilo. Enamorado de Dios y de las cosas, fue San Francisco de Asís quien se dio a sí mismo el apellido de "juglar de Dios".

Sin embargo, aun cuando los otros medios eran ayudas complementarias, muchas veces imprescindibles, para la aculturación de los pueblos, el medio más adecuado y más socorrido por los misioneros fue la catequesis en todas sus modalidades. Se iniciaba el día de un pueblo misional de Píritu con la concentración de todos los moradores sin excepción en la plaza —corazón vital de cada pueblo— donde el misionero ponía a prueba todas sus dotes de pedagogo de la multitud asistente. Así lo narra Ruiz Blanco: *"En rompiendo el alba, mandan tocar las campanas y acuden todos los indios de la población a la plaza... sale uno de los religiosos y, puesto en medio de todos con una cruz en la mano, manda salir a dos muchachos que cantan o rezan la Doctrina Cristiana y la repiten todos. El religioso toma aquel punto que le parece y sobre él hace una plática, la cual acabada, hace con todos un Acto de Contrición y los cristianos se quedan a oir la Misa y los infieles se van a sus casas... y a la tarde rezan la Corona en la iglesia y los sábados se cantan la Letanía y Salve de Nuestra Señora... Este es el ordinario estilo"* [424].

423. CAULIN, I, 149 y 145.
424. RUIZ BLANCO, 70, 75, 67 y 67 respectivamente.

Fuera de este "ordinario estilo", transcurría la vida cristiana en el pueblo con una mayor solemnidad en las fiestas principales, con la práctica de los Sacramentos de la Iglesia, celebración de actos religiosos, como procesiones, con especialidad las de Semana Santa. Era propósito de los doctrineros no atosigar a sus fieles con actos, convencidos de que era más eficiente una labor diaria y breve. *"La gente adulta no se obliga a más para que tengan tiempo de asistir a sus casas y familia"* [424].

Dentro del método de pedagogía franciscana, nunca se desperdició ningún punto que pudiera coadyuvar al mejor éxito del apostolado. Los cronistas franciscanos destacan con singular relieve la celebración de Autos Sacramentales y escenificación de las Vidas de Jesucristo, de la Virgen y de los Santos. Y, aun cuando los cronistas de las Misiones de Píritu nada dicen al respecto, no cabe dudar que también aquellos misioneros en las ocasiones más oportunas se valían de este medio tan conducente a la consolidación de las verdades religiosas en la mente de sus neófitos.

Para la consecución de unos fines buenos como estos no debería prescindirse de nada que pudiera complementar la actuación catequética. Incluso hay detalles tan curiosos como el narrado por Iñigo Abad Lasierra de que en el pueblo de San José de Curataquiche *"tienen sus corridas de toros de que hay grandes rebaños"* [425].

Todas las cosas creadas por Dios pueden y deben cooperar al bien del hombre. Frase de San Pablo es que a los que son fieles al Señor todo les sirve para el bien. De ahí que, en la mente del misionero, proselitista del mensaje evangélico, todo coopera a sus fines. Los ritos también. Y la liturgia con toda su magnificencia. Incluso, las supersticiones bien encauzadas y aprovechadas. Los indios de Píritu, carentes de toda religión positiva, eran eminentemente supersticiosos y, no siendo aconsejable condescender plenamente con sus falsas creencias, trataron los misioneros de dar a éstas un contenido religioso y sobrenatural. No otro fue el proceder de la Iglesia a través de los siglos y entre los más distintos pueblos. El caso de los *ritos* en China es un ejemplo en la mente de todos. El culto con todo su esplendor y dignidad es una vivencia en medio de los más apartados rincones del mundo. Por su parte los misioneros franciscanos de Píritu trataron de dar al culto y a la liturgia toda la posible riqueza de formas plásticas que hoy llamaríamos audiovisuales.

Los misioneros del Orinoco, como en otros días los de Méjico, dieron su debida importancia a las procesiones, al canto litúrgico, a los certámenes de todo tipo, a las representaciones teatrales de motivos religiosos y a los mismos bailes.

El baile era la afición de los indios del Orinoco, sobre todo de los caribes. Lo dice Caulín: *"La mayor parte del año lo pasan bailando*

425. LASIERRA, [51], II, 127.

y cantando al son de instrumentos lúgubres, tamboriles, flautas y botutos, especialmente los caribes..." [426].

Dentro de la cosmovisión franciscana y en torno a los principios de su teología cristocéntrica trataron siempre los hijos de San Francisco de cimentar y desarrollar las creencias de los pueblos por ellos misionados. Al indígena que durante siglos o milenios había vivido en la selva bajo la amenaza de unos dioses que espiaban sus actos o bajo la mirada de unos vecinos que maquinaban su muerte, no podía menos de resultarle confortable y llena de atractivos una catequesis que pintaba la imagen de un Dios bueno, misericordioso, padre y redentor, al mismo tiempo que proclamaba la fraternidad de todos los hombres.

La pedagogía franciscana no conoció otros métodos ni enseñó de otra manera. Habrá tenido sus adversarios, pero sólo así, con bondad y mansedumbre —no me canso de repetirlo— se ganó al mundo para la religión cristiana.

Si todas las creencias —digamos incluso supersticiones— tienen algo de verdad, hay que penetrar hasta el fondo de ellas para injertarlas en una auténtica vida cristiana. No otra cosa es cristianizar. No siempre cristianismo es signo de destrucción. Una muestra de ello —fuera de los ritos chinos a que ya aludí— fue el proceder de los franciscanos en Méjico, no destruyendo los viejos templos paganos, sino levantando sobre ellos los templos del verdadero Dios. Y si esto no fue el modo de proceder en las Misiones de Píritu, ha sido sencillamente porque los naturales de este último lugar no tenían templos ni nada que sirviera para lugares de adoración [427]. Con ello resultó más fácil a nuestros misioneros plantar y cimentar las verdades sobrenaturales en aquellas mentes sin prejuicios de orden religioso.

Era tal la falta de valores positivos entre los pueblos del oriente venezolano en lo que a restos de civilización puedan llamarse que ni tradiciones tenían. Si alguna poseían era más bien de tipo oral a través de sus ancianos y piaches. No eran idólatras y, por eso, ni ídolos poseían. Tampoco habrá mucha posibilidad de que el hombre de ciencia halle restos de algunos de estos indios, porque su habitual uso era quemarlos después de morir, espolvoreando sus cenizas [428].

Después de todo lo dicho sobre la promoción religiosa del indio, alguien menos inteligente preguntará que qué importancia ha tenido esto para su promoción humana. La importancia ha sido transcendental, por cuanto nada se podría hacer en individuos salidos de la selva sin antes humanizarlos y sensibilizarlos de algún modo con las cosas y con los demás hombres que les rodeaban. No se pueden pedir milagros o, lo que es lo mismo, logros de golpe. La evo-

426. CAULIN, I, 149.
427. Sobre las supersticiones de estos indios trató Ruiz Blanco, 37-46 y, siguiendo su narrativa, también Caulín, I, 151-167. En ninguna parte hicieron alusión a templos, porque no los tenían.
428. RUIZ BLANCO, 42; CAULIN, I, 148.

lución de la mente humana no admite saltos, como decían los viejos filósofos. Hay que caminar por etapas, sin solución de continuidad. Y es aquí donde el culto religioso, la liturgia, el canto, la música y los mismos oficios manuales desarrollan dentro del hombre una virtualidad casi milagrosa. Del mítico Orfeo se dijo que arrastraba con su música a las fieras; y las mismas serpientes se sienten encantadas por los sonidos de la flauta de unos vulgares magos.

Para no eternizarme en el desarrollo de estas ideas quiero seguir el desenvolvimiento de un cualquier pueblo fundado por los misioneros en las Misiones de Píritu. Quedan contemplados los distintos aspectos de la vida en el mismo. Los vecinos aprenden a rezar y rezan muy de mañana en la plaza. Los infieles se van a las suyas mientras los bautizados entran a oir la Misa en la iglesia. Luego se van todos a sus conucos y trabajos. Los niños, después de haberlos acostumbrado a la sujeción, acuden a la escuela a compartir horas de tranquilo y placentero trabajo, a la sombra siempre del misionero. En este ambiente todos duermen tranquilos. El pueblo día a día progresa con la construcción de nuevas casas para los indios que van llegando dispuestos a vivir allí una vida que no habían conocido nunca en la selva. A las mujeres se les educa en la limpieza y en la higiene que mucho les cuesta.

Las calles se van alargando rectas, terrosas, en ringlera india desde la plaza hacia los cuatro rumbos con una dimensión única: la horizontal. También el misionero duerme tranquilo, sin acaso sobresalto por la idea de si alguno de aquellos reunidos con tanto trabajo estará dispuesto a irse de nuevo al monte o a la selva. Sólo para evitar cualquier otro sobresalto, un grupo de vecinos vigilan cualquier ataque sorpresivo de los enemigos que están merodeando para atacar la misión y destruirla.

A pesar de todas las comodidades, no faltaban indios que se fugaban a los lugares de sus viejas moradas, a donde acudía el misionero con nuevas dádivas, promesas y pruebas de su cariño para devolverlos a la misión. Algunos de los huidos no regresaban más. El llamado de la selva era más poderoso que las comodidades de la misión.

En 1717 escribió el Padre Cristóbal de Molina, Comisario de las Misiones: *"Los indios poblados de este país se han ido fugitivos una porción en diversos tiempos, tan numerosa que, si no llega a igualar el número de los que están poblados, faltará muy poco a su pariformidad"*. Y, explicando la razón de la huida, añadió: *"Estos indios, señor, los hemos poblado los religiosos con no pocos trabajos y con mucha industria. Y, agasajados, los hemos conservado; pero, esto no obstante, ellos tienen muy en la memoria aquella libertad del monte donde vivían casi como fieras. Y la*

memoria de aquel modo libre de vivir los ha compelido a algunos a volverse a los montes, apostatando de la fe" [429].

Solo una conciencia superficial puede enfocar, como a veces se enfoca, la actuación que los misioneros han tenido en la reducción, educación y civilización de tantos indios que vivían en las selvas y que no habían sido reducidos por ningún método de violencia. Si algunos existieron de esta naturaleza irreductible fueron los cumanagotos, entendiendo en este nombre a todos los naturales de la Nueva Andalucía. El único método considerado eficiente fue el de los misioneros lleno de mansedumbre, de paciencia y de tolerancia.

Cierto que al indio salvaje, para domesticarlo, es preciso hacerle violencia en alguna forma, igual que es preciso ser violento con el potro no domado o con el toro al que se desea someter a los trabajos de la arada. La naturaleza no es distinta en uno y otro caso. Sólo para los admiradores del buen salvaje y cantores de su género de vida es posible la censura a lo que puede contener de violencia la educación del indio. Tampoco al niño, al menos en la mayoría de los casos, le agrada la escuela y es preciso someterlo a la violencia que significa la asistencia al estudio. No otra cosa significaba el someter al indio del monte a un aprendizaje y a una educación que siempre fue considerada superior. Quede, pues, a un lado la dulce vida del indio de la selva cantada arcádica y bucólicamente por mentes poéticas. La verdad es que nuestra sociedad siempre ha cantado y cantará las excelencias de la civilización, de la cultura y del progreso. Y, para lograrlo, no ha dudado en imponer unos estudios, incluso, obligatorios. ¡Yugo intolerable el del estudio y la asistencia a la escuela...!

Por lo dicho suena a dislate el que se haya llamado régimen vejatorio al usado por los misioneros. Así lo llamó Humboldt, enamorado por lo demás, del fruto logrado por los misioneros de Píritu. Más de una vez se revuelve contra el régimen de las misiones que a él se le antojaba como algo que iba contra la libertad del indio. Todo nació en este escritor a la vista de cómo el misionero franciscano de Raudales trató al indio Zerepe "que rehusaba acompañarnos". El misionero ordenó azotar al indio al que sumamente apreciaba. También le manifestó a Humboldt: *Sin estos actos de severidad (se nos decía) todo le faltaría a usted.* Apostilló el viajero: *Confieso que estas razones son más especiosas que ciertas. El hombre, para aprovecharse de las ventajas del estado social, no cabe duda que debe sacrificar una parte de sus derechos naturales y de su anterior independencia; pero si el sacrificio que se le impone no está compensado con las ventajas de la civilización, el salvaje conserva en su ingenuidad sensata el deseo de tornar a las selvas que le vieron nacer. Porque el indio de los bosques es tratado como*

429. AGI., *Santo Domingo, 624.* Carta del Padre Cristóbal de Molina al gobernador de Cumaná. San Miguel, 1 de mayo de 1717 (Gómez Canedo, [51], I, 281.

siervo en la mayor parte de las misiones, porque no goza allí del fruto de su trabajo, los establecimientos cristianos del Orinoco permanecen desiertos[430].

No voy a rectificar la visión extorsionada que presenta el escritor ni su apreciación sociológica, que no parece exacta. Lo que sí es de todo punto falso es su concepto de libertad y falsa su apreciación de la inexistente servidumbre de los indios de las misiones. Tampoco aparece claro el concepto de *fruto* de los trabajos del indio. No conocía Humboldt lo que queda dicho sobre la ayuda que se le prestaba a los recién reducidos para que tuvieran sus sementeras y sus conucos. En ninguna misión, ni siquiera en la más centralizada, trabajaba el indio sin obtener el fruto de su trabajo. Es cierto que en algunos casos los indios de la misión hacían trabajo para ayudar al misionero. Y no era mucho pedirles, ni esto significaba gran cosa en la dispersión de sus actividades laborales. En otros casos trabajaba para el bien de la colectividad, que era trabajar en bien propio. La experiencia había aconsejado al misionero contar con una reserva, y para lograrla, deberían todos los vecinos trabajar un poco de tiempo.

El indio no era previsor. Unicamente sabía contar con el sustento de cada día. Y si no tenía una cosa mejor, se dedicaría a recojer raíces y toda clase de gusanos, y sabandijas para comérselas como cualquier animal. Obra de educación era también formar en todos ellos espíritu de ahorro, de economía y de previsión.

Conquista de nuestros días es el seguro, la previsión para casos de enfermedad o necesidad. No se podía pedir a los indios lo que entonces no existía en escala social, pero sí se les debía enseñar y se les debía exigir la necesaria previsión del hombre civilizado para tener alimento para el día siguiente. La creación en el indio de hábitos de ahorro y previsión y economía fue un buen logro de las misiones.

No pretendo ahora aludir extensamente a los contrasentidos de Humboldt. Yo que admiro su visión en muchos puntos y porque la admiro le sigo tantas veces, no puedo admitir sus visiones cortas, entecas y distorsionadas de la realidad de las misiones. No se olvide que él era protestante y nacido en medio de libertades de todo género. Era un admirador de la civilización, pero parece que ignoró los caminos que conducen a ella. Y no se puede ser admirador de un fin y repudiar los medios que conducen a él.

Sin mucha congruencia con lo dicho en otras ocasiones, escribió: *Lo que despuebla los establecimientos cristianos es la repugnancia de los indios al régimen de las misiones, la insalubridad de un clima cálido y húmedo al mismo tiempo, la mala alimentación, la falta de cuidado en las enfermedades de los niños y el culpable hábito de las madres de impedir el embarazo mediante el empleo de hierbas venenosas*[430]. Sin aludir a las otras causas que expone, cabe

430. HUMBOLDT, [47], III, 298; IV, 24; II, 123 y IV, 26 y 328 respectivamente.

decir que, al referirse al régimen de las misiones, olvidó que antes de despoblarse las misiones, fue ese mismo método el que las había poblado. ¿No parece un juego de palabras el usado por Humboldt? La verdad fue que él mismo admitió el aumento constante de los pueblos misionales en palabras que ya quedan transcritas. Por lo demás, siempre fueron los menos los indios que se regresaron a sus selvas de origen, y no pocas veces se huyeron después de haber cometido algún delito cuyas consecuencias temían.

A pesar de las malas condiciones de los pueblos de las Misiones de Píritu, debido a los sitios donde estaban fundados, al hacer la comparación con los de las misiones de los capuchinos aragoneses, fundados en tierras inmensamente más ricas, escribió el mismo Humboldt: *Sin embargo, las aldeas están menos pobladas que en la provincia de Barcelona. Su población media es de 500 ó 600 indios, mientras que más al oeste en las misiones de los franciscanos de Píritu hay aldeas de 2.000 a 3.000 habitantes*[430].

Estas palabras de Humboldt no son precisamente una prueba de la despoblación a que aludió antes, si bien hay que advertir que él refirió la despoblación únicamente a las misiones del Orinoco. Y con relación a este punto escribió: *"En el Colegio de las Misiones de Píritu establecido en Nueva Barcelona, se ha observado que, comparando los pueblos indios situados a orillas de los ríos con los que se han edificado en lugares muy secos, hállase constantemente un exceso de nacimientos en estos últimos"* [430].

Sin embargo, si se va a ser justo, hay que destacar el énfasis que este autor puso cuando habló en favor de las misiones católicas y de su importancia en la evolución social de los pueblos de América. En este punto deja muy mal parados a escritores que luego citaré para que sus mismas palabras sean el más elocuente testimonio de su cortedad de visión. Humboldt escribió: *Los establecimientos monásticos han derramado en la parte equinocial del Nuevo Mundo, como en la parte de Europa, los primeros gérmenes de la vida social. Ellos forman aún hoy un vasto cinturón en torno a las posesiones europeas; y cualesquiera que sean los abusos que se hayan introducido en unas instituciones en las cuales todos los poderes se encuentran confundidos en uno solo, sería difícil sustituirlos por otros, que, sin presentar inconvenientes mucho más graves, fueran tan poco costosos y tan bien apropiados a la indolencia silenciosa de los indígenas*[430].

En relación con métodos educativos de los indios estaba muy atrasado este escritor viajero. La rápida impresión de un viaje no pudo darle la complicada ciencia que supone la educación de unas gentes en las que se hallaban los más opuestos contrasentidos. En una parte él mismo escribe que *los misioneros de América no pueden ser culpados de intolerancia*[431]. Se sintió un tanto sorprendido porque el misionero franciscano de los Raudales *puso más actividad de la que hubiera sido de desear en los aprestos del viaje* que tendrían

431. HUMBOLDT, IV, 346.

que hacer al día siguiente. Entre aquellos aprestos fueron el uno poner previsoramente a dos indios en cepo la noche anterior y el otro azotar *sin piedad con un rejo de manatí* (son sus palabras) al indio Zerepe porque se negaba a realizar el viaje en el que nos *fue sumamente útil* (son sus palabras)[432]. Lo de piedad o sin piedad fue una apreciación personal del viajero, por supuesto.

Este misionero de los Raudales era el Padre Bernardo Zea que, estando enfermo, se ofreció de acompañar a Humboldt hasta las fronteras con el Brasil. En relación con lo útil de su compañía escribió el mismo Humboldt: *Era tan pequeño el número de indígenas que ayuda a transportar las canoas a través de los Raudales, que sin la presencia del monje habríamos arriesgado quedarnos detenidos semanas enteras en aquellos lugares húmedos y malsanos*[433].

No sólo semanas se hubieran quedado sin la ayuda del misionero, sino que no tendría posibilidad de realizar el viaje sin la ayuda de los indios y éstos únicamente se moverían a ir con él si el misionero así se lo ordenaba. Cuando el escritor manifestó al Padre Zea su extrañeza por el castigo del indio Zerepe, oyó al misionero que le decía: *Sin estos actos de severidad, se nos decía, todo le faltaría a usted*[434]. En un acto de nobleza informativa y a vista de lo mucho que, a pesar de todo, querían los indios al Padre Bernardo Zea dejó escapar esta frase que es todo un testimonio del cariño que los indios tenían al hábito de los religiosos y a los religiosos mismos: *El traje de San Francisco, ha conservado cierto atractivo para los indios de estas regiones. Ellos ven en este traje no sé qué ideas de prosperidad y desahogo. Los mismos que enamorados de su independencia y de su aislamiento, se niegan a dejarse gobernar por el sonido de la campana, reciben con gusto la visita de los misioneros vecinos*[435].

¿Qué sería aquel *no sé qué*, que tanto intrigaba a Humboldt en los franciscanos como si bajo el hábito escondieran un talismán que atrajera a los indios? No sería ni el miedo, ni el temor al castigo. Ni tampoco un afecto que el indio pudiera conservarles a los religiosos. En más de una ocasión se pueden leer en los testimonios de estos mismos que el indio era incapaz de gratitud ni de afecto sinceros. Sencillamente, si el indio estimaba al religioso era porque veía en él una defensa, un apoyo, tal vez un cariñoso padre protector.

Pero lo más curioso en el mismo Humboldt que parece haber extrañado el proceder duro del Padre Zea con el indio Zerepe que se negaba a realizar el viaje en calidad de lenguaraz y guía, fue que al regreso de su viaje, cuando ya en tierras de las Misiones de Píritu se negaban los indios caribes a darle su ayuda por el más sagrado de los temores que les producía la presencia de los huesos de sus antepasados que el ilustre viajero había sustraido en forma no del todo ortodoxa y que llevaba consigo contra todo derecho, acudió a la autoridad de los mismos religiosos para que

435. HUMBOLDT, IV, 328.
432. HUMBOLDT, III, 298.
433. HUMBOLDT, III, 285.
434. HUMBOLDT, III, 298.

les obligaran a aquellos indios a prestarle ayuda en el transporte de aquella carga de restos humanos. ¡Qué incongruentes e ilógicos somos con frecuencia los humanos! [435].

Pero voy a dejar de lado este tema que me llevaría muy lejos. En todo tiempo han existido y existirán hasta el día del juicio final por la tarde enemigos de las misiones. Tampoco faltarán por suerte amigos defensores de las mismas. Es la propiedad de las grandes obras, como de los grandes hombres que, al lado de amigos y defensores, tendrán siempre enemigos y aristarcos airados por las razones que sean. No interesa que sean de tipo político, sociológico o religioso. Serán enemigos indispuestos a escuchar razones.

Las siguientes son palabras de Eduardo Rohl, una de los defensores de las Misiones: *La labor civilizadora de los Misioneros tiene como uno de sus inmortales aspectos el colonizador. Es mucho lo que debe Venezuela a las misiones y casi es posible decir que fue creada por ellas. Los misioneros penetraron pacíficamente hasta los más remotos confines del país; se extendieron y fueron estableciéndose en convenientes lugares. Fundaron infinito número de pueblos y aún futuras ciudades que hoy vemos figurando como capitales de Estados* [437]

Por el contrario y con una visión mezquina de la realidad de las misiones escribió Rafael María Baralt: *Los principales objetos de la mezquina política de las misiones es la soledad y la incomunicación, no sólo de los indígenas con las razas de origen extranjero, sino de los indígenas de diversas tribus entre sí; y de aquí resultaba que el caribe, el chaima y el tamanaco conservaban su fisonomía moral, su lengua, sus hábitos, con mayor fuerza y tenacidad que si hubieran sido prudentemente mezclados y confundidos. El indio reducido y sedentario fue tan poco cristiano como el indio independiente y vagabundo* [438]. Frases son estas más propias de un orador demagogo que de un historiador sabio. No alcanzó Baralt a comprender que la *mezquina política* fue la política que aconsejó una larga experiencia para la conservación del indio con sus características raciales y con toda su integridad étnica. Censuró él lo que aplauden todos los hombres amantes de la integridad de un pueblo. Por lo demás, era evidente la necesidad de aislar a cada uno de los grupos indígenas para conservarlos contra los extranjeros que pudieran molestarlos y contra los indios de otra tribu con los cuales no podrían convivir pacíficamente. Lo que extraña es que Baralt se haya preocupado porque los indios reducidos fueran tan poco cristianos como los indios vagabundos.

Aún hay otra frase de Baralt de contrapunteo ideológico, cuando escribe que los misioneros lucharon *abogando ante los reyes por la causa de los indios, resistiendo a la violencia de los encomenderos,*

436. HUMBOLDT, IV, 353.
437. EDUARDO ROHL: *Exploradores famosos de la naturaleza venezolana,* en "Enciclopedia de Venezuela". Madrid, 1976, vol. II, 222.
438. RAFAEL MARIA BARALT: *Resumen de la historia de Venezuela,* [437], II, 237.

deteniendo la efusión de sangre derramada en la conquista, reuniendo las tribus errantes en pequeñas poblaciones y dándoles ideas acerca de la vida y de la disciplina de los pueblos cultos. Esto hicieron los misioneros, pero (¡aquí viene el pero!) *una vez asentados los fundamentos de la asociación civil, su ministerio fue perjudicial tanto al desarrollo y progreso de la sociedad, como a la mejora de los individuos*[439].

Según esto, hubiera sido mejor que los misioneros, una vez fundados los pueblos, abandonaran a los indios pobladores a su innata salvajez. Es lo mismo que aconsejar a un padre que, una vez procreado el hijo, lo abandone para que luche y se defienda como los animales.

Para terminar con otra frase que constituye eslabón de una larga teoría antológica me permito citar las palabras de Gil Fortoul, otro de los escritores que "se las traen". *El sistema de misiones no produjo resultados sociales más favorables que el de repartimientos y encomiendas; como no sea el haber conservado la vida y un número mayor de indios. Ni los educó en el cultivo de la tierra y pastoreo de ganados más que lo estaban las tribus sometidas por el brazo secular. Algunos escritores modernos que califican a los misioneros de representantes o adelantados de la civilización europea, se olvidan primero, que se trata de misioneros españoles, imbuidos en todas las preocupaciones del más intransigente dogmatismo y, segundo, que donde quiera y en todo tiempo los misioneros o católicos o protestantes más han contribuido a promover conflictos de razas y a exacerbar el instinto de la venganza en los pueblos llamados inferiores que no a levantar su nivel moral*[440].

No quiero dejar de apuntar que el descubrimiento del Nuevo Mundo fue realizado por España, el pueblo entonces más adelantado de Europa, aun cuando no lo admita Gil Fortoul, para quien muy

---

439. RAFAEL MARIA BARALT: [437], II, 250.

440. JOSE GIL FORTOUL: *Historia constitucional de Venezuela.* Obras completas, vol. 1. Ministerio de Educación. Dirección de Cultura y Bellas Artes. Caracas, 1954. Pp. 91-92.

Tiene una modalidad este autor y es que cifra todas sus acusaciones contra los misioneros capuchinos españoles y su "dura disciplina" con los "amedrentados indios". Para Gil Fortoul todo se hubiera arreglado con sustituir "la radical esterilidad del régimen religioso" por "un bien pensado plan de colonización civil", plan que no pudo tener realidad por haber estado el gobierno "sobre cabezas incapaces". Estas cabezas fueron las de Centurión, uno de los más dinámicos y videntes gobernadores, y las de Inciarte y Marmión que continuaron su obra.

Sigue Fortoul disparatando al decir que "no se distinguió uno solo de los indios que los misioneros mantuvieron alejados de todo cruzamiento con los blancos, mestizos y negros. La obra de los religiosos desapareció con ellos". La verdad fue que los indios hubieran desaparecido si entre ellos se permitiera la vida a blancos, mestizos y negros. Política de la corona española fue incomunicarlos para que pudieran subsistir. Por eso no desaparecieron los indios, aun cuando Fortoul se haya creido otra cosa.

posiblemente hubiera ganado este Nuevo Mundo de haber sido descubierto por Francia, Italia o por hombres de Siberia.

Respecto a las realizaciones, en ningún caso habrán llegado los misioneros a la meta que constituía su ideal de promoción de aquellos racionales del Orinoco. Una cosa es el deseo, la ambición y la meta y otra muy distinta será la mayor parte de las veces la conquista lograda. Aludió Humblodt en alguna ocasión al retroceso de la cultura en el Orinoco (IV,97). No creo en la verdad de tal afirmación. Cuando más, habría que hablar no de retroceso, sino de modalidades distintas de la posible cultura a que pudieron llegar en algún momento aquellos naturales.

En más de una ocasión asomó a la pluma del viajero su interés por el funcionamiento de escuelas en medio de la selva (IV, 343). Lo que mal conocía el ilustre viajante era el interés que en este punto habían tenido siempre los misioneros franciscanos, los cuales lamentaron en alguna ocasión ya apuntada, el hecho de que no había quien pudiera atender las escuelas fundadas en los pueblos misionales. Era ésta una de las metas soñadas, pero nunca bien alcanzadas. La verdad era que no había ni número suficiente de misioneros para la atención de todas las escuelas, ni tampoco había niños en disposición de asistir a ellas. ¿Qué interés podía tener para aquellas gentes conocer el lenguaje de los libros...? Casi podría pensarse que los mismos misioneros estaban condenados a olvidarse en aquellas selvas de lo que habían aprendido en lugares civilizados.

La exhuberancia de aquellas tierras hizo lamentar a Humboldt: *"Cuando se piensa que el cacao es propio de estas selvas..., apena ver esta bella parte del mundo en manos de los monjes que no estimulan ningún género de cultivo"* (IV, 166). La verdad es que, después de los muchos años pasados, el cacao no ha sido realidad mayor en aquellas selvas. Uno piensa en quienes podrían dedicarse al cultivo de unas tierras cuyos habitantes vivían completamente satisfechos con la caza y pesca que pródigamente les suministraba la madre tierra. Era esta prodigalidad la que convertía en holgazanes aquellos hombres. El mismo Humboldt aludió con cierta gracia al "árbol de las camisas" y a las palabras de los misioneros que afirmaban que "en los florestas del Orinoco los trajes se encuentran ya hechos sobre los árboles" (IV, 310).

Sin escuelas vivían su vida los indios del Orinoco y sin necesidad de mucho trabajo no pasaban hambre. Hasta de la misma tierra se alimentaban los otomacos.

Sin embargo, hay que tener en cuenta que no era tan absoluta la falta de escuelas donde cada misionero tenía diariamente sus clases de catecismo y doctrina cristiana con los indios de su misión. No todo el mérito de la civilización consiste en enseñar a leer y escribir. Tiene la civilización otras muchas modalidades. No dejaron de ser civilizados —al menos a su modo— nuestros antepasados que no supieron leer ni escribir.

En cada uno de los puestos misionales se les fue dando a los indios lo que en cada momento se consideró más adecuado al grado de madurez que iban logrando. No ha sido olvido de los misioneros ni de los demás responsables del progreso de aquellos pueblos. Repasando, por ejemplo, el acta de la visita de Luis de Chaves y Mendoza —uno de los muchos visitadores de las Misiones de Píritu— se podrá ver lo que allí había y lo que fue de nuevo creando en cada uno de los pueblos con capacidad para ello.

En el pueblo de Píritu, además de la industria que ya pudieran tener aquellos vecinos, dejó el visitador montada una máquina para hilar algodón y nombrado como maestro de tejedores a Pedro Tachinano, vecino del pueblo. Distribuyó entre los indios de San Juan de Puruey tierras para el cultivo de algodón, donando *"liberalmente máquinas para desmotar el algodón e hilar el hilo con grande ventaja, con el ánimo de que se extiendan estas fábricas y maestros de tejidos a todos los pueblos donde sea conveniente con el único objeto de que estos naturales consigan su mejor establecimiento y la provincia mayor progreso"*.

En el pueblo de San Antonio de Clarines halló el visitador tres telares de lienzo, de empresarios particulares y otros dos que pertenecían a la comunidad de vecinos organizada por el misionero, como era costumbre en cada una de las misiones.

En el pueblo de San Francisco halló ocho tejedores de lienzo. Dejó ordenado que, una vez realizada la cosecha de algodón, se llamara al tejedor de Clarines para que enseñara el nuevo método que dejaba implantado en los demás pueblos. En el pueblo de San Pablo dejó ordenado que se fabricase un taller y un torno como los de Píritu y Clarines.

Los indios de San Miguel dejaron lleno de admiración al visitador con sus cultivos de maíz, yuca, sandías, melones y otras frutas de la tierra. El visitador les dejó normas concretas para el cultivo de la caña y del algodón y ordenó se les facilitasen semillas de este último y se trajese un tejedor de Clarines. También dejó ordenaciones para la fabricación de la teja y para la cría de ganados en que era rica la tierra.

En el pueblo de Caigua recomendó la siembra del algodón y mandó venir un tejedor de Clarines a costa de los fondos de la comunidad de vecinos.

En 1781 constató el misionero de este pueblo, Padre Francisco Amat, la existencia de un horno de cal con subsistencia de 4.000 tejas y la mayor parte de las casas caleadas y hermoseadas. También existía una fragua con un herrero español.

En el pueblo de San Bernardino había varios telares para la fabricación de hamacas y en San José de Curataquiche había, entre otros oficios, un carpintero y más de 140 hilanderas.

Si para muestra basta un botón, estos varios que dejo apuntados serán siempre claras demostraciones del progreso que se iba posesionando de cada uno de los pueblos misionales en la medida en que los indios eran capaces de acomodarse al trabajo. Traer a

cuento cada una de las muestras de aquel progreso sería cosa hermosa, pero muy prolija[441].

35. HORARIO DE CADA DIA EN LOS PUEBLOS FUNDADOS

De alguna manera ya queda dicho cuál era este horario de cada día en cada uno de los pueblos de misiones. En pocas palabras lo expresó el Padre Matías Ruiz Blanco: *Tres horas antes que amanezca se levantan los religiosos a la oración mental, a prepararse para el santo sacrificio y prevenir lo que han de predicar. Y, en rompiendo el alba, mandan tocar las campanas y acuden todos los indios de la población a la plaza, y, puestos en orden, los varones a la mano derecha y las hembras a la izquierda, sale uno de los religiosos y, puesto en medio de todos con una cruz en la mano, manda salir a dos de los muchachos que cantan o rezan la "Doctrina Cristiana" y la repiten todos. El religioso toma aquel punto que le parece y sobre él hace una plática, la cual acabada, hace con todos un Acto de Contrición. Y los cristianos se quedan a oir la Misa y los infieles se van a sus casas. La gente adulta no se obliga a más para que tengan tiempo de asistir a sus casas y familias*[442].

Distintos de esta distribución diaria era la de domingos y días festivos. *Oficiaban las misas en los días solemnes. Y hay algunos tan hábiles que, sin saber la lengua castellana, saben leer la lengua latina y cantan las epístolas en el coro. En poco tiempo saben ayudar a Misa todos y la "Doctrina Cristiana" en su lengua materna*[442].

Una cosa no destacó el Padre Ruiz Blanco y fue que, una vez que los indios habían progresado un poco, hacían el recitado de la 'Doctrina Cristiana" alternamente un día en su lengua materna o cumanagoto y otro día en la española para que fueran acostumbrándose al dominio de la una sin olvidar la otra. Fue éste un magnífico método que, sin traumas ni violencias, condujo a los indios al conocimiento del español.

Querer añadir algo a las palabras del cronista sería casi repetir lo que ya dejo dicho. Sin embargo, quiero destacar el carácter eminentemente social y cívico que revestía aquel primer acto del día al que deberían acudir "todos los indios de la población", sin distinción de edades, de sexos ni de creencias. No se olvide que en aquellos pueblos y mezclados con los indios convertidos, existían casi siempre otros que habían acudido posteriormente al pueblo o que rehusaban convertirse y permanecían en sus antiguas creencias.

Una de las razones para no convertirse era la poligamia en relación con lo cual escribió Caulín: *Aunque lo común de esta nación*

441. Los datos de esta visita de Chaves Mendoza he tomado de Gómez Canedo, [51], II, 174ss. donde trae un resumen de esta visita.
442. RUIZ BLANCO, 66.

(caribe) en la infidelidad es casarse con muchas mujeres, usando de ellas a su arbitrio y espontánea voluntad, no solamente en los montes, pero aún recién poblados y sujetos a vida civil, con harto sentimiento de los Padres misioneros, que con infatigable desvelo y a costa de muchos pesares, trabajan en desterrar tan brutales costumbres. Este es uno de los principales motivos que tienen los adultos que se sacan de los montes, para no admitir las aguas del santo bautismo mientras viven, porque saben que, al bautizarse, sólo se les permite y da por mujer legítima una de las que usaba en su infidelidad. Y, por esta razón, permanecen infieles hasta que ya conocen cercana la muerte en cuyo peligro se bautizan y reciben los demás Sacramentos[443].

Si alguien quiere buscar alguna razón para hablar de la gran tolerancia de los misioneros con los indios de aquellos pueblos aquí tiene la mayor de todas.

Lo único a que estaban obligados aquellos indios infieles era a la asistencia a este primer acto diario, que era un acto social y de fraternidad entre todos. Eso sí, con la separación entre sexos, cosa que ya hemos visto anotada en las palabras del teorizante del método misional Padre Juan Focher.

Cuántos sermones, exhortaciones, lecciones catequéticas no impresas jamás en letras de molde fueron las que aquellos religiosos a la misma hora, en los distintos pueblos, hablaron a sus indios para convertirlos al amor de Dios y cimentar sus creencias en la fe cristiana, no es cosa fácil de señalar. Así durante años y siglos un día tras otro día.

También hay que destacar el Acto de Contrición ritual, diario. Como uno de los actos más queridos por los religiosos no deja de figurar en ninguno de los Catecismos y Rezos compuestos por ellos. Con este Acto de Contrición se trataba de despertar en aquellas almas religiosamente adormecidas la conciencia de pecado y el correspondiente acto de dolor que en muchos no llegaba sino en el momento de la muerte.

Después de aquel acto social y fraterno los infieles se iban a sus casas. Nunca se les quiso obligar a que participasen en los actos de íntima convivencia religiosa, reservados a los que habían recibido ya la fe. Esto no quiere decir que, si alguno de los infieles deseaba asistir, se les prohibiera la asistencia a los mismos. Lo único cierto es que no se les forzaba a ello.

Después de este primer acto del día, la gente mayor se iba a cuidar de sus haciendas. Los niños eran atendidos por el misionero en la escuela.

Esto deberían tener muy en cuenta los que afirman que los indios no recibían el precio de sus trabajos o piensan que los misioneros se usufructuaban de algo que fuera fruto del sudor de sus neófitos. Bien hizo resaltar el Padre Ruiz Blanco la casi incapacidad

443. CAULIN, I, 149-150.

de aquellos indios para hacer algún favor sin recompensa, cuando escribió que los primeros religiosos se vieron necesitados de ir ellos mismos por agua a una legua de distancia de sus moradas sin que ninguno se les ofreciera a hacerles un favor trayéndosela sin pedirles la recompensa, si alguna vez se la traían.

También queda apuntada la tarea diaria del misionero en la atención de los niños en la escuela misional. Se quejó Gil Fortoul de que los misioneros no enseñaron a los indios *"el cultivo de la tierra* y *pastoreo de ganados"*, como si estas dos modalidades de trabajo fueran las únicas y el basamento del bienestar que el misionero pudo ofrecer a los nuevamente convertidos y reducidos. Tenía el escritor unas miras muy poco elevadas y en muy poco cifraba él la obra culturizadora de los misioneros.

La verdad fue que los misioneros impartieron sus enseñanzas en todos los órdenes y modalidades que les fue posible. Incluso hicieron llegar su influencia al campo de la higiene. El indio era, de ordinario sucio y muy abandonado. De las indias de las Misiones llegó a escribir el Padre Cristóbal de Molina, Comisario de las Misiones de Píritu, que eran incapaces de limpieza [444]. Querer hacer responsables a los misioneros por no haber logrado más en la educación de los indios es como pretender acusar a los maestros de nuestros días de la existencia de un gran número de analfabetos en los pueblos civilizados.

En forma tan poco racional en este caso se comportó Humboldt cuando se lamentó de que las zonas del Parima no producían cacao en la abundancia en que él pensaba que pudieran producirlo, acusando a los misioneros de que no estimulaban este género de cultivo en las misiones [445]. La verdad es que han pasado muchos años desde entonces y el tal cacao no sale de las zonas selváticas del Orinoco. No es cosa fácil lograr todo lo que se desea. Ni estaba en manos de los misioneros producir cacao a su antojo. Tenían que contar con muchas cosas, entre ellas, con la indolencia de los indios y su poco amor al trabajo.

Para dar fin a la diaria jornada, también los indios de los pueblos sentían sobre sí la presencia protectora del misionero. Y *a la tarde* (concluye Ruiz Blanco) *rezan la Corona en la iglesia. Y los sábados se cantan la Letanía y la Salve de Nuestra Señora* [446]. Era éste otro de los actos colectivos. De forma que el día se iniciaba en la plaza del pueblo con asistencia de todos y se remataba en la iglesia con asistencia de todos también, menos —en este caso— de los infieles.

Algunos otros de los actos que realizaban los indios señaló el Padre Ruiz Blanco. *Comulgan y confiesan los cristianos para cumplir con el precepto de la iglesia y algunos, en algunas fiestas. Y las principales se celebran con la solemnidad posible. En algunos pueblos se*

444. CRISTOBAL DE MOLINA, O.F.M.: [419], I, 260.
445. HUMBOLDT, IV, 166.
446. RUIZ BLANCO, 67.

hace procesión la Semana Santa y se azotan los indios en la misma forma que los españoles[446].

Entre las fiestas más principales estaba la del patrono de cada lugar, como se recuerda aún hoy en aquellos pueblos después de tantos años de abandono. Cabe recordar las palabras de Iñigo Abad Lasierra en relación con el pueblo de San José de Curataquiche: *Estos indios, que son de nación cumanagotos, aunque por lo común van desnudos y pintados, en los días festivos se visten a la española con casacas de varios colores. Están civilizados e instruidos. Tienen corridas de toros, de que hay grandes rebaños*[447].

36. OBRA DE PERSEVERANCIA

Mucho mayor que la sujeción de los indios era la del propio misionero quien no salía ni de día ni de noche del pueblo que le había sido asignado. La residencia entre sus neófitos era para él una obligación sagrada porque así lo exigía la formación que debería darles. Formaba esto parte muy importante del método misional de los franciscanos, en relación con el cual había pautado el eximio metodólogo Padre Juan Focher lo siguiente: *Por tanto, enseñe el misionero a los que ha bautizado no sólo a entender aquellas cinco cosas (lo que han de creer, esperar, amar, evitar y practicar) con la palabra, sino también a observarlas, con la santidad de su vida. No olviden esto algunos cuya única preocupación es bautizar a muchos hasta gloriarse de haber bautizado gentes de muchas provincias a las cuales, una vez bautizadas, abandonaron sin ministro para pasar a bautizar otros paganos, juzgando cumplir a satisfacción con visitarlos personalmente o por medio de otro dos o tres veces al año o con haberles dejado por ministro un laico de los indios neoconversos. Temo que este método resulte para los neófitos más perjuidicial que provechoso.*

Los que así obran deberán estar temerosos de las palabras de Cristo cuando dijo: ¡Ay de vosotros, hipócritas, que recorréis mar y tierra para lograr un solo prosélito al que abandonáis inmediatamente de logrado para convertirlo en hijo del infierno dos veces más que vosotros mismos.

Esta clase de misioneros que únicamente se preocupan de engendrar nuevos hijos por el bautismo, sin preocuparse de educar a los bautizados con la leche de la doctrina, ni con la administración de los sacramentos, se parecen más bien a unos potros sementales que a unos verdaderos padres. Se asemejan a ellos los que vagan de una a otra provincia, bautizando en todas partes y abandonando a los bautizados sin dejarles un ministro competente[448].

447. GOMEZ CANEDO, [51], II, 127.
448. FOCHER, [376], 321-323.

Inexorable resultó en todo momento para cualquier misionero franciscano la ley de la residencia entre sus neófitos, ya que de ella y sólo de ella dependería la formación de los mismos y su permanencia en los pueblos fundados.

De la ocupación diaria de aquellos religiosos habló claramente el Padre Ruiz Blanco. Levantado cada uno de ellos desde tres horas antes del amanecer, no se acostaban sino después de muy entrada la noche, una vez convencidos de que en el pueblo de su cuidado reinaba la paz y que el sueño de los habitantes se desarrollaba sin temores ni sobresaltos.

Durante las horas del día su mayor preocupación eran los niños confiados a su vigilancia y a su educación. Los cuidaban en la escuela y los acompañaban en sus juegos. No pocas veces, incluso, jugarían con ellos, adaptándose a todo, porque conocían que eran aquellas almas infantiles los surcos donde mejor podría operar en forma duradera su siembra de verdades sobrenaturales y eternas.

Si algún tiempo les quedaba libre, lo gastaban en otros menesteres y en obras de caridad. Así lo constató el Padre Ruiz Blanco: *El demás tiempo lo gastaban en visitar a los enfermos, en bautizar párvulos o odultos, en administrar los demás sacramentos y en rezar el Oficio divino y estudiar la lengua*[449].

Muy pocas serían las veces que unos religiosos pudieran verse con sus compañeros durante el año. Lo más ordinario sería por motivos de su espiritual consuelo o para confesarse, de acuerdo con la legislación propia de su Orden. Reuniones programadas, que llamaríamos constitucionales, no tenían ninguna, *sino es para la elección de prelado o para alguna consulta de importancia en que es necesario oir el parecer de todos*[449]. Como este caso de consultas democráticas no sería frecuente y, en vista de que la elección de prelados fue normalmente trienal, resulta evidente lo muy escasos que serían los contactos personales de aquellos misioneros.

Cuando alguno de ellos moría o enfermaba de modo que estuviera incapacitado para toda labor educacional y apostólica, era de inmediato enviado otro a su puesto, cuando esto era posible, que no siempre lo fue, por carencia de suficiente personal.

Y no se pierda de vista que este comportamiento del misionero duró día tras día, meses y años y siglos. No es posible que haya un espíritu tan recio que se resista a una obra realizada con tanto amor y desinterés, con tanta intensidad y duración. Fue así y sólo así como innúmeras gentes —naciones enteras— se convirtieron a la fe del divino Crucificado, copiando algunas de las virtudes del misionero del que llegaron a aprender, incluso, su lengua. Puede el lector traer a la memoria las palabras programativas del Padre Juan Focher apuntadas arriba.

Entre los franciscanos de las Misiones de Píritu ésta fue una parte —la más importante— de su método misional. Todos trabaja-

449. RUIZ BLANCO, 67.

ron del mismo modo. Si los conquistadores trataron de imponer sus costumbres —no siempre laudables—, sus hábitos y usos sociales, el misionero trató de ganarse con su ejemplo y con sus buenos modales los indios para la fe para después disponerlos poco a poco para la vida social, logrando con increíble tesón y constancia operar en ellos la gran transformación que sólo la perseverancia, con ayuda de la fe divina, puede lograr.

Como remate de todo razona el Padre Ruiz Blanco así: *Esta es, en suma, la política y estilo que en la Conversión de Píritu se practica. Y deben celar los sucesores en toda su conformidad para su propagación, desengaño y utilidad de aquellos infieles. Y cualquier otro estilo o novedad es preciso se oponga a las santas y loables costumbres de los mayores, muy dignas de ser imitadas. Y si alguno presumiere mejores aciertos, fuera del ordinario estilo de los antecesores, vivirá engañado, y con el tiempo y la experiencia, entrará en acuerdo y verá que cualquier novedad es dañosa para aquel gentío*[449].

37. RAZONES DE LA PERMANENCIA DE LOS MISIONEROS EN LOS PUEBLOS FUNDADOS

La experiencia es muy elocuente y acabamos de ver cómo el Padre Ruiz Blanco la invocó en sus palabras.

La experiencia había enseñado a los misioneros y continuaba enseñándoles cada día la inconstancia de los indios reducidos. En el indio no era preponderante su amor a los lugares que una vez había habitado.

Para hacer grato a los nuevamente reducidos la estancia en un pueblo procuraban los misioneros que los indios llevados de otros pueblos antiguos —lo que en vocabulario misional se denominó *madrina*— les labraran la tierra y les cuidaran durante el primer año las sementeras. De los buenos resultados de esta política dependía en gran manera la permanencia de los indios.

La misma atención a las escuelas de niños servía, no solamente para la promoción de los propios alumnos, sino también para la fijación de sus padres. Conocían los misioneros la estima que el indio tenía por su prole y que no se iría fácilmente del pueblo viéndola feliz y contenta y —lo que era más— custodiada y retenida por el misionero.

Muy poco se lograría con el trabajo de la reducción, si los indios no sintieran seguridad y protección en los nuevos poblados. Esto constituyó la prueba de la capacidad del misionero, con frecuencia obligado a defender a sus neófitos contra todo y contra todos.

No pocas veces fueron los mismos españoles los que intentaron perturbar la tranquilidad de los indios reducidos, al verlos alejados de la esfera de su dominio. A este respecto se pueden hallar frecuentes alusiones en Ruiz Blanco y en Caulín a los distintos planes de de-

fensa llevados a cabo por los misioneros ante las autoridades de la gobernación y ante la misma corte de Madrid.

Sin embargo, el peor enemigo de los pueblos reducidos fueron los muchos indios que merodeaban las misiones dispuestos en todo momento a terminar con ellas. A esto se añadía el temor cerval que los indios tenían a los caribes y la huida que emprendían ante la sola noticia de su proximidad. A través de los años fueron no infrecuentes estos ataques de los enemigos a los pueblos misionales, algunos de los cuales —caso de Guaribe, Mamo y otros— llegaron a desaparecer totalmente.

En repetidos casos fue necesario el traslado de los pueblos a lugares más alejados del ataque de los indios enemigos.

Nunca los franciscanos de las Misiones de Píritu acudieron a tener escoltas armadas para la realización de sus entradas y el logro de las reducciones. Pero sí pidieron con insistencia soldados para la defensa de los nuevos pueblos, cosa que nunca lograron. En vista de ello, no tuvieron más remedio que organizar a sus propios neófitos para la defensa común. Y esta organización de cuadrillas defensoras fue imprescindible desde el momento en que los nuevos pueblos fueron fundados en lugares próximos a los ocupados por los caribes. Sólo con este procedimiento pudo lograrse la persistencia de aquellos pueblos fundados con tantos trabajos y evitar la destrucción que los caribes llevaron a los pueblos misionales de los jesuitas en la Guayana y más tarde en las riberas del alto Orinoco.

Ante la presencia de los caribes que aparecían en cualquier momento y por cualquier parte era casi imprescindible un comportamiento que recuerda el bíblico trabajar con una mano y defenderse con la otra.

Un misionero asaz experimentado en aquellas tierras infestadas de caribes, como fue el Padre Gilij dejó escritas las más características palabras a este respecto de la necesidad de las escoltas de defensa en las misiones. *Para quien discurre a lo lejos de las cosas de América, será cosa extraña que se hayan unido todas las Religiones para pedir soldados para llevar la fe a los salvajes. Si fuera para obligarlos a abrazarla, no pensarían mal. Entre gente tan bárbara un misionero solo iría hacia la muerte. De ningún provecho serían sus fatigas, sus pasos, sus sudores, sus palabras. Los mismos salvajes, sabedores de haber dado muerte a un misionero, se harían cada vez más bárbaros. Y, aunque parezca cosa extraña de pensar, tanto se dilata allá la religión, cuanto se extienden las armas. El soldado es un mal, pero un mal necesario en el Orinoco* [450].

Aludiendo poco más adelante a la defensa de los neófitos añadió: *He aquí otro motivo por el que en el Orinoco son necesarios soldados: la defensa de los neófitos. Las naciones salvajes, no dejarían estar seguras a las poblaciones cristianas, si no hubiera personas que las defendieran en las reducciones, situadas, por lo común, en lu-*

450. GILIJ, [242], II, 306-308. Ha tratado perfectamente este punto José del Rey, *La pedagogía misionera*. [377], 469-471.

gares patentes y abiertos, serían, sin soldados, corderos reunidos para el sacrificio [451].

Sin embargo y a pesar de la defensa de las escoltas militares, debo repetir que los misioneros de Píritu nunca estuvieron rodeados de tales escoltas, al menos antes de acordar y decidir su paso a la banda sur del Orinoco donde no hubiera sido posible vivir sin ellas.

A falta de tales defensas ellos mismos organizaron a los propios vecinos para defenderse, en caso necesario, contra los enemigos atacantes. Las obras de Ruiz Blanco y Caulín ofrecen un muestrario de casos de pedreros y demás cuerpos defensivos organizados en cada pueblo por sus mismos vecinos.

38.1. CREACION DE LOS PRIMEROS PUEBLOS MISIONALES

A pesar de las excelentes disposiciones que exhibieron en todo momento los indios píritus para poblarse, nunca este punto se había tomado en serio por intereses de algunos encomenderos, y los pobres indígenas se quedaron una y otra vez en su gentilidad sin contar ni siquiera con quien pudiera darles el pan espiritual de la enseñanza religiosa. En vez de esto lo que sufrían era con frecuencia el rigor de las armas o el peso del trato poco considerado de sus encomenderos. A ello aludió Caulín cuando escribió: *Hallábanse sus naturales indios combatidos con el rigor de las armas que, cada día, los tenían en sangrientas peleas, sin lograr en alguna de ellas, el alimento de la divina palabra. Resistíanse a las hostilidades con valeroso ánimo y natural esfuerzo, más no hacían detestable repugnancia al suave yugo y ligera carga del santo evangelio. Esto se verifica en que diversas veces salieron a ofrecer la paz y con ella pedían, como necesitados párvulos, el misterioso pan de la divina palabra sin haber entre tantos conquistadores quien les condujese tan espiritual y provechosa semilla* [452].

Manifestación clara del abandono en que habían estado estos indios son las palabras del obispo de Puerto Rico, Fray Juan Antonio de Solís con ocasión de su paso por aquellas tierras en 1640. Desoyendo las voces de encomenderos interesados en que no entrara a estos indígenas que pertenecían a su cuidado pastoral, fue a ellos y entre ellos se detuvo el tiempo necesario para bautizar gran cantidad (habla el prelado de más de cinco mil). No contó con sacerdotes para dejarlos al frente de aquellos neófitos, por lo que muy en breve todos regresaron a sus costumbres gentílicas, para quedarse en un estado peor que antes. ¡Razón que tenía el Padre Focher cuando censuró a los misioneros que se comportaban como potros sementales, al bautizar sin discernimiento!

451. GILIJ, II, 308.
452. CAULIN, [193], II, 27.

Testimonios del recaimiento en la infidelidad existen en el informe hecho en 1647 por el franciscano Padre Antonio de Chinchilla en la Nueva Barcelona para demostrar, precisamente, este hecho. En la segunda pregunta del cuestionario presentado a los testigos pidió: *Iten, si saben que los dichos naturales no han tenido ni tienen doctrina ni ministros evangélicos que se la den, por cuya causa se han vuelto, como relapsos, a sus errores y gentilidad*[453].

El testigo Francisco Rodríguez Leite, hombre muy entendido en todos aquellos extremos, dijo: *que los dichos naturales no han tenido ni tienen doctrina ni ministros evangélicos que se la den por cuya causa sabe este testigo se han vuelto, como relapsos, a sus errores y gentilidad y están viviendo en ellos como antes.*

El sargento Miguel de Cifuentes Valdivieso añadió, por su parte, que los *dichos indios se han conservado después acá en sus ritos y supersticiones.*

También queda constatada la vida de estos indios durante el corto tiempo que, entre ellos, estuvieron los tres capuchinos llegados en 1650 y la ruina religiosa de todo lo hecho por ellos después de su salida. El hecho es que cuando llegaron los franciscanos en 1656 tuvieron necesidad de comenzar de nuevo con la contrariedad de encontrar aquellos indios un poco *resabiados* contra la obra de los misioneros. El recurso que los capuchinos hicieron a la fuerza de las armas y los incidentes ocurridos entre el Padre Francisco de Pamplona y alguno de aquellos principales pudo sembrar un poco de indisposición contra la posterior obra misional.

No poco trabajo costó a los franciscanos reunir en pueblos a los indios en un principio. De ello ya dejo dicho atrás algo. En 1657 informó el gobernador que tenían cuatro doctrinas, lo cual no es lo mismo que decir que tuvieran cuatro pueblos. En 1659 se hizo constar que *tenían cinco pueblos agregados a sus iglesias, aunque de pocas familias, por ser la tierra muy larga*[454]. Creo que es preferible hablar de algunas familias agregadas a las primeras iglesias que fundaron los religiosos, más que de pueblos fundados.

No voy a reiterar ahora las contrariedades que de parte de los indios sufrieron aquellos religiosos a las cuales dejo atrás hecha referencia. No hay por qué repetir la poca o ninguna asistencia que les dio el gobernador de Cumaná, no por otra razón sino por haber preferido seguir el método pacífico de la ausencia de las armas. Todo ello estuvo más en consonancia con el método franciscano y tal vez los mismos religiosos rogaron que así fuera, aun cuando con ello se retardó el inicio de los primeros pueblos.

Ni el Padre Ruiz Blanco, primer cronista de las Misiones, ni el Padre Caulín, son suficientemente explícitos cuando tratan de la fundación de los primeros pueblos. Este último atribuye la fundación a los primeros misioneros cuando escribe: *No obstante, aunque*

453. GOMEZ CANEDO, [51], I, 32.
454. CAULIN-OJER, II, 33.

a costa de tantos trabajos, lograron aquellos primeros religiosos coger el fruto de sus tareas en la fundación de algunos pueblos que después continuaron sus sucesores[455].

38.2. CONCEPCION DE PIRITU (1656)

El primero que, entre éstos, logró los resplandores de la fe en estas santas Misiones fue el de la Concepción de Píritu, cabeza de todas ellas. Fundóse el año del señor de 1656.

Compónese este pueblo de indios chacopatas y píritus, así llamados por la denominación de los sitios en que habitaban en el tiempo de su infidelidad, que eran Chacopata y Píritu. Este tomó la etimología de una especie de palma pequeña. En el referido sitio fue donde estuvieron algunos años los ocho religiosos de la seráfica Orden, procurando, por todos los medios posibles, conciliar la benevolencia de los indios, porque como éstos estaban sobresaltados con las anteriores hostilidades, dieron mucho en qué merecer y ejercitar la paciencia de aquellos apostólicos varones[456].

Así permanecieron con invicta paciencia hasta que, experimentados los muchos y grandes trabajos que ya dije, determinaron mudarle de dicho sitio de Píritu "el Viejo" al que hoy poseen más cercano al mar. Este corto principio es el que dio origen al pueblo de Píritu y en él al todo de estas apostólicas Misiones. Por esto y su más antigua comunicación con los españoles, es este pueblo el más lucido y, en muchas cosas, a los demás ventajoso y sus naturales, los más versados en nuestro idioma castellano.

El principio de este pueblo de Píritu en el número de su grey fue de unas 300 almas que, en los referidos sitios de Chacopata y Píritu "el Viejo" se hallaban rancheados y dispersos. Y tiene existentes 1.600 de todas edades, dejando de referir las muchísimas que se hallan fugitivas en los llanos y costa de la provincia de Caracas[457].

Es preciso advertir que Caulín escribe que en el sitio de Píritu el Viejo, *estuvieron algunos años los ocho religiosos* y que allí *permanecieron hasta que determinaron mudarle del dicho sitio de Píritu el Viejo al que hoy poseen más cercano al mar*[458].

Esta mudanza, a juzgar por el conjunto de otros detalles, tuvo lugar en 1659. Partiendo del supuesto afirmado por Caulín de haber sido fundado el pueblo de Píritu el Viejo en 1656 y de lo escrito en otra parte por el mismo de que *tres años permanecieron aquellos venerables misioneros ejercitados, unos en la fundación y mudanza del pueblo de Píritu, otros en la incesante doctrina de los indios y los demás en atraer las voluntades de los infieles que se*

455. CAULIN, II, 23.
456. CAULIN, II, 28.
457. CAULIN, II, 28-32. En vez de Chacopata y Píritu habló en otra parte de su obra de Cocheima y Píritu (l. c., II, 44).
458. CAULIN, II, 29.

hallaban dispersos por los cercanos montes. Llegó el año de 1659 en que ya tenían mudado el pueblo al sitio en que hoy subsiste [459].

Resulta evidente que durante los primeros tres o cuatro años únicamente fundaron este pueblo de Píritu el Viejo, del que efectuaron luego en 1659 su traslado al lugar donde definitivamente ha permanecido. La muerte de algunos y las dificultades de todo género les imposibilitaron hacer mayores progresos fundacionales. Con los libros parroquiales a la vista escribe Caulín que los bautizados hasta sus días (1755) habían sido más de 6.000 y los difuntos, más de 4.700. El pueblo tenía entonces 1.600 habitantes [460].

38.3. SANTA CLARA DE MAICANA O ZAPATA (1660-1678)

La llegada en 1660 de 14 nuevos misioneros animó a todos a emprender de veras la obra fundacional de pueblos, condición necesaria para una eficaz evangelización. El Padre Cristóbal de la Concepción fundó aquel mismo año 1660, con indios píritus, Santa Clara de Maicana o de Zapata (Maicana por una laguna y Zapata por un cacique así llamado), cuatro leguas al sur de Píritu, fusionado 17 años más tarde, en 1678, con el de San Antonio de Clarines por las hostilidades de palenques y caribes y escasez de agua en la laguna. Durante los 17 años de existencia, se hicieron allí 11.494 bautizos y 856 entierros [461].

38.4. SAN ANTONIO DE MANAREIMA (1660)

El mismo religioso fundó una legua al sur de Clarines, San Antonio de Manareima (por el cacique de este nombre, llamado Diego después de su bautismo), incorporado muy poco después al pueblo de Santa Clara por los ataques de los palenques.

38.5. SAN JOSE DE CHIGUATACUAR (1660)

Otro de los pueblos fundados aquel año 1660 fue San José de Chiguatacuar (=lugar de caracoles), incorporado al año siguiente de 1661 al nuevamente fundado de San Miguel, por la gran falta de agua en su tierra [462].

459. CAULIN, II, 34.
460. CAULIN, II, 30.
461. CAULIN, II, 69.
462. CAULIN, II, 40.

38.6. SAN MIGUEL DE ARAVENEICUAR (1661)

En 1661 fue fundado este pueblo de San Miguel de Araveneicuar (=lugar de aravenéis) cuatro leguas al sur de Píritu y nueve al sudeste de Barcelona. Para su fundación se valió el Padre Francisco Gómez Laruel de indios píritus y cocheimas. Le siguió en el régimen del mismo el Padre Diego de los Ríos. Caulín señaló como bautizados en este pueblo 5.000 y muertos 3.000. Tenía en su tiempo 900 habitantes, "muy trabajadores y asistentes a sus labranzas de maíz" [463].

Habló Caulín de la fundación de todos estos pueblos con posterioridad a la llegada de la segunda misión en 1660. Escribiendo sobre ello dijo: *"Instruidos, pues, en el modo que habían de observar para la reducción de los indios, los envió de dos en dos, agregando a uno de los antiguos otro de los recién llegados, los primeros al sitio de Maicana..., los segundos, al de Manareima... y los terceros al de Chiguatacuar. Los demás quedaron en la doctrina de los ya reducidos..."* [464].

38.7. JESUS, MARIA Y JOSE DE CAIGUA (1667)

La persistencia de continuar morando los misioneros entre los píritus puso en alerta a los indios palenques sus vecinos, alarmados por la constante penetración y conversiones que iban logrando. Incluso dieron muerte a no pocos aquellos individuos soliviantados y aguerridos.

Movidos de ello, acudieron los religiosos al gobernador de Cumaná, que lo era Juan Bravo de Acuña, el cual llegó muy pronto en apoyo de las misiones amenazadas. Era Comisario de las Misiones el Padre Manuel de Yangües, nombrado por el Reverendísimo Padre Andrés de Guadalupe en Patente fechada en Madrid el 13 de junio de 1666.

Con un ejército suficiente logró el gobernador la pacificación de los palenques después del castigo de algunos de los más principales. Y, movido de los ruegos del Padre Yangües, acudió a la morada del cacique Caigua, ocho leguas distante del pueblo de Píritu, logrando la conversión de aquel famoso cacique y hechicero con toda su gente. Caigua ofreció su propia casa para templo del nuevo pueblo cuya fundación se proyectó allí mismo.

"Hízose esta conversión el día 24 de marzo del año de 1667 en los días de Semana Santa cuyos oficios se celebraron en la misma casa de Caigua con admiración de los indios y extraordinario regocijo del gobernador y demás soldados que le acompañaban [465].

463. CAULIN, II, 46.
464. CAULIN, II, 39.
465. CAULIN, II, 61.

El nuevo pueblo tuvo por advocación Jesús, María y José de Caigua, y se continuó llamando Caiguapatar (=casa de Caigua) aún después de la muerte de este cacique ocurrida poco tiempo después de su conversión.

La escasez de agua decidió al Padre Juan Solórzano a mudarlo en 1681 a otro lugar llamado Acuripacuar (=lugar de acuris), "situado en una llanura muy alegre y espaciosa", un cuarto de legua distante del anterior, donde el pueblo siguió con el mismo nombre original de Caigua. Esta situación definitiva fue a siete leguas al sur de Barcelona y nueve al sureste de Píritu. Los indios fundadores fueron cumanagotos y topocuares. Caulín constató con la vista de los libros parroquiales, 8.500 bautizos y 5.400 muertos, sin contar los correspondientes (dice) a los primeros 26 años, por la falta del libro de defunciones[466].

Poco afortunados fueron los religiosos en estas primeras fundaciones de pueblos, de los cuales algunos duraron muy poco por la necesidad que se reconoció de fusionarlos con otros fundados en mejores condiciones. De estos últimos únicamente se quedó existiendo el de San Miguel de Araveneicuar, adicionado con el de San José de Chiguatacuar y con el de Acuripacuar, al ser mudado de sitio. Pero nadie puede atribuir aquellas mutaciones a falta de previsión de los misioneros. Obedecieron aquellas fundaciones a la decidida voluntad de los indios a no poblarse sino en sitios elegidos por ellos mismos, rehuyendo en todo momento las orillas de los ríos, según ya queda expuesto con palabras del Padre Ruiz Blanco. Unicamente la imposibilidad de vivir en algunos de los sitios elegidos decidió a los indios a permitir la mutación de las primitivas fundaciones. Y casi siempre el cambio fue motivado por la falta absoluta de agua en los lugares fundacionales.

38.8. SAN ANTONIO DE CLARINES (1674)

La penetración misional hacia el interior fue realmente costosa y paciente por la indoblegable voluntad de los palenques a no permitirla. Ya los religiosos capuchinos habían conocido, en el corto tiempo de su actividad en aquellos lugares, esta misma terquedad que ahora frenó un tanto el ansia que los franciscanos sentían de avanzar tierra adentro. Sin embargo, y a pesar de todas las dificultades, el progreso y evolución de los programas misionales fue prosiguiendo sin pausa, sobre todo desde la llegada en 1673 de los trece nuevos operarios conducidos por el Padre Domingo de Bustamante.

466. CAULIN, II, 63. Fue desde su origen este de Píritu uno de los principales pueblos de las Misiones de los franciscanos. Durante su mandato (1680-168?), reunió allí el Padre Diego Ribas a los misioneros para redactar las Constituciones Municipales que regularon el régimen de las Misiones durante muchos años. (Caulín, II, 77).

Terminado el período de su mandato, puso el Padre Manuel de Yangües en consideración del Comisario General de Indias, Padre Antonio de Somoza, una terna de sujetos para que nombrara superior a uno de ellos. Los propuestos fueron los Padres Domingo de Bustamante, Francisco de Aparicio y Cristóbal de la Concepción. Enviado a la corte el primero para el logro de nueva misión, fue nombrado superior en Patente del 13 de noviembre de 1671. Con la nueva misión salió del convento y puerto de Cádiz el 1º de marzo de 1672.

Con la llegada de los nuevos misioneros ya se pudo pensar en una más agresiva penetración en territorios del interior, a pesar de la voluntad que los palenques tenían en no permitirlo. Como en anteriores ocasiones, todo lo fiaban los misioneros de su perseverancia y de su confianza en el apoyo divino.

Caulín narró toda la serie de acciones preparatorias de parte de los religiosos. *"Deseosos los Padres misioneros... de aumentar el número de los pueblos... hicieron varias entradas a las rancherías de los indios, persuadiéndolos con amorosas razones a su reducción, asegurándoles que, viviendo bajo las banderas de Jesucristo, se verían libres de las invasiones de los enemigos... Con la perseverancia en el trabajo, continua predicación y repetidas oraciones de Dios, granjearon las voluntades de los indios ya reducidos a admitir la fe y salieron de los montes en compañía de los religiosos a buscar el sitio o lugar que, para su población y permanencia, hallasen más al propósito. Llegaron al de Paricatar que en nuestro castellano suena "lugar de árboles de roble" y es el mismo en que el gobernador Acuña había fabricado el fuerte con el nombre de Clarines... Comenzaron los indios a fabricar sus casas, haciendo, en primer lugar, para su maestro y predicador evangélico una pobre cabaña... Así fueron fabricando su pueblo con la advocación de San Antonio de Clarines que hoy persevera muy lucido... No se sabe a punto fijo el día y año de esta fundación, por un incendio en que perecieron sus primeros libros, pero, por los instrumentos del archivo, se convence haber sido antes del año de 1674..."* [467].

Fue su fundador el Padre Cristóbal de La Concepción, el mismo que lo había sido de Santa Clara de Zapata y de San Antonio de Manareima con cuyos vecinos, de ambos, aumentó este último, en

467. CAULIN, II, 69. En 1667 y antes de dirigirse a Caigua a tratar con el cacique de este nombre, había acordado el gobernador Acuña fundar en este sitio de Clarines un fuerte para defensa contra los ofrecimientos aparentes de paz que le habían hecho. Eligió para este fuerte el sitio donde había fundado su fortaleza de San Pedro Mártir de Unare Juan de Urpín para la defensa contra los piratas holandeses y contra los ataques de los palenques. Mandó Juan Bravo de Acuña desmontar el terreno y colocar allí la fortaleza con varios cañones traídos de Cumaná. Dejada allí una escolta de soldados, regresó a Píritu y continuó a entrevistarse con el cacique Caigua. Este fortín permaneció (dice Caulín) hasta los años de 1695 en que, pacificada toda la tierra y reducidas todas aquellas naciones, fue destruido por considerarlo ya del todo supérfluo. (Caulín, II, 69).

1678. Estaba situado el pueblo *"en una llanura alta y espaciosa a las riberas del río Unare, seis leguas al suroeste distante del pueblo de Píritu"* [468].

"Desde el primer día de su fundación hasta el año de 1755 en que corro la pluma, se han bautizado en este pueblo 2.800 almas... y han pasado a la otra vida 2.500, excluyendo de estos números los que correspondían al tiempo de 14 años de que constaban los libros que perecieron en el incendio que dejo referido...

Tiene actuales más de 1.100 personas de todas edades. Sus naturales y los del pueblo de Píritu son los más prácticos en la marina, de muy buena índole y no menos devoción a las cosas del culto divino..." [469].

38.9. SAN FRANCISCO DE CUTUACUAR O GUORIMNOCUAR (1673)

Con indios chacopatas sacados de la serranía de Hoces fue fundado este pueblo en 1673 dos leguas al noroeste de Caigua. En relación con él escribió Caulín que *"por las repetidas interpresas e invasiones de otras naciones inmediatas padecía mucha disminución en el número de sus naturales y sin esperanza de aumento en la reducción de las almas que habitaban en las cercanías de aquellas incultas montañas"* [470].

Para lograr el traslado a otro sitio, trató el Padre Francisco Gómez Laruel con los principales del pueblo. "Y, *habiéndoles grangeado las voluntades a fuerza de gratificaciones y saludables consejos, salió en compañía de ellos en solicitud del deseado sitio que, por último, vino a ser en la eminencia de unas montañas, a las riberas del río Egueri, llamada por los indios Guorimnocuar que en nuestro idioma castellano suena lugar de ceniza, dando principio a esta fundación el día 11 de marzo de 1675...*" [471]. Fue su fundador y trasladador el Padre Cristóbal Andrés, fundador también de San Diego de Chacopata.

Esta nueva fundación quedó asentada a tres leguas al suroeste del pueblo de San Miguel y más de seis leguas al suroeste de Píritu. *"Sus naturales han sido siempre muy humildes y aplicados al trabajo de teja y ladrillo en que abunda su fábrica más que en los demás pueblos. Desde su fundación han recibido el santo bautismo 2.700 almas. Han fallecido 2.100 y tiene actuales hasta 400 de todas edades"* [472].

---

468. CAULIN, II, 69.
469. CAULIN, II, 69-70.
470. CAULIN, II, 88. No da con exactitud Caulín el año de fundación sino que escribió: *"Compónese de indios chacopatas que se sacaron de la serranía de Hoces para poblarlos en Cutucuar su primera fundación, dos o tres años antes de su mudanza al sitio en que hoy permanece"*. (l.c., II, 88). Esta mudanza a que alude la coloca en 11 de marzo de 1675 de donde se puede concluir que la primera fundación haya tenido lugar en 1672 ó 1673.
471. CAULIN, II, 88.
472. CAULIN, II, 89.

38.10. NUESTRA SEÑORA DEL PILAR DE GUAIMACUAR (1674)

Después de numerosas correrías por toda la serranía de *Parabolata*, habitada de cumanagotos, de la conversión del cacique Characo y de su esposa Charantata, seguidas de la de otros muchos capitanes y caudillos con sus gentes, convencióles el Padre Diego de Ribas a que escogieran sitio apropiado para la formación de un pueblo. "*Escogieron la quebrada llamada Guaimacuar que, en nuestro castellano, suena sitio o lugar de lagartijas... y, puestos en orden, se elevó el estandarte de la Santa Cruz y dio principio a la fundación del pueblo el día 22 de marzo de 1674...*" [473].

Fue éste uno de los más grandes pueblos de las Misiones de Píritu, junto con los de Píritu y Caigua.

"*Desde su fundación hasta el presente año de 1755 se han bautizado hasta 5.800 almas. Y en el mismo tiempo han fallecido hasta 4.950 personas y tiene actuales más de 1.400 de todas edades sin las muchas que viven concertadas y fugitivas que son más de 200, en los llanos y provincia de Caracas*" [474].

La situación fue a dos leguas al noreste del pueblo de Caigua y seis al sur de Barcelona. "Tiene una iglesia muy hermosa que compite en la magnitud con la del pueblo de Píritu, aunque de diverso material. Hízola el Reverendo Padre Fray Matías García siendo actual Comisario, el año de 1739 en su primera prelacía. Está hoy adornada con tres hermosos retablos de madera de cedro que adornan el altar mayor y los dos colaterales con las imágenes y otras preciosas y correspondientes alhajas" [475].

38.11. SAN JUAN EVANGELISTA DEL TUCUPIO (1675)

Era preciso seguir adelante a pesar de los obstáculos que, de continuo, se ofrecían a los misioneros. Narra Caulín que en los días finales del año 1674, siendo Comisario de las Misiones por segunda vez el Padre Francisco Gómez Laruel, convocó a sus religiosos para estudiar nuevos medios de ejercitar su tarea apostólica. Acordaron convocar a los indios a los pueblos de cristianos para festejar conjuntamente las Pascuas de Navidad, "*haciendo todos de su parte cuanto alcanzaban las fuerzas de su espíritu y ardides de su celosa afabilidad para grangear la voluntad de aquellos capitanes, como pudieran hacerlo en las reclutas de soldados los más diestros enganchadores... En breves días consiguieron la reducción de algunos capitanes y otros muchos indios que, llevados de la afabilidad de su trato y eficacia de su apostólico celo, ofrecieron poblarse, admitiendo la fe católica; para cuya enseñanza*

473. CAULIN, II, 76.
474. CAULIN, II, 76.
475. CAULIN, II, 77.

salieron en aquella ocasión algunos religiosos, yéndose a vivir en su compañía que era el objeto de sus santos deseos" [476].

Partieron en aquella ocasión a los characuares los Padres Matías Ruiz Blanco, lector de teología y ex-Comisario tres veces, y el Padre Jacinto Pérez; a los cumanagotos moradores en la sierra de Parabolata, el Padre Alonso de la Peña y a los chacopatas que habitaban en la quebrada de Turucuar, o de Hoces, el Padre Cristóbal Andrés.

Fue éste el primer pueblo fundado después de aquella nueva dispersión de los misioneros, con la bendición de su jefe el Padre Francisco Gómez Laruel. Narra Caulín que *"a costa de trabajos y amorosas exhortaciones consiguieron los misioneros que, unidos todos los characuares al dictamen de sus principales caciques, se redujesen a fundar un pueblo, como lo hicieron en el referido sitio del Tucupío. Para dar principio a tan piadosa obra, puesta —como era costumbre— la Santa Cruz y adorada de los indios, hicieron una pequeña iglesia en que celebró la primera misa el referido Padre Ruiz Blanco el día 11 de enero de 1675". Al año siguiente de 1676 fue agregado al de San Lorenzo de Aguariacuar por la falta de agua* [477].

38.12. SAN LORENZO DE AGUARIACUAR (1675)

Después de la fundación de San Juan Evangelista del Tucupío, pasó el Padre Ruiz Blanco al sitio de Aguariacuar, tres leguas al occidente de Tucupío, distante un cuarto de legua del río Guere, dejando en éste al Padre Jacinto Pérez su compañero. Habitaban en el nuevo sitio indios topocuares y cumanagotos. *"Grangeadas las voluntades de los principales caudillos, se dispuso de común consentimiento la fundación del pueblo a quien el Padre Ruiz Blanco puso el nombre de San Lorenzo de Aguariacuar que, en nuestro idioma, suena sitio de cascarón, árbol así llamado que abunda en aquel lugar. En 1676 se le unió el pueblo anterior de San Juan. Tuvo este pueblo muchos fugitivos y sufrió repetidas enfermedades que mermaron sus habitantes. Sin embargo de esto, se han bautizado en este pueblo desde su fundación hasta el presente hasta 4.000 almas. Y en este mismo tiempo han fallecido 3.430 personas, entrando en este número las que se bautizaron y enterraron en el referido pueblo de San Juan el año que subsistió en el sitio del Tucupío. Tiene actuales 700 personas de todas edades sin las muchas que se hallan dispersas en los llanos..."* [478].

476. CAULIN, II, 80.
477. CAULIN, II, 81.
478. CAULIN, II, 87.

38.13. SAN BUENAVENTURA DE CUMANAGOTO (1675)

Al mismo tiempo que el Padre Ruiz Blanco trabajaba entre los characuares, dedicóse el Padre Alonso de la Peña a la conversión de los cumanagotos que moraban en la serranía llamada del Pilar en el comedio entre el sitio de Diego Felipe y el cerro de Parabolata. Durante el año 1675 fabricaron la iglesia y las casas necesarias *"y hubiera sido un pueblo muy lucido a no haber acaecido, como en otros, la total escasez de agua que les proveía un corto jaguey o manantial"* [479]. Fue agregado en el año de 1684 a los pueblos del Pilar, San Bernardino, Pozuelos y otros. *"En estos nueve años tuvo 780 cristianos. Fallecieron 356 y tenía existentes más de 400 almas cuando se hizo el repartimiento de sus familias"* [480].

38.14. SAN DIEGO DE CHACOPATAS, O DE TURUCUAR (1675)

Mucho dieron que hacer los chacopatas al Padre Cristóbal Andrés, misionero destinado entre ellos en la aludida junta de 1674. Moraban aquellos indios en la quebrada de Turucuar, llamada de Hoces por los españoles. Pusieron como condición para la fundación del pueblo que sería en aquel mismo sitio. *"Condescendió el Padre misionero a su propuesta y, quedándose entre ellos, se dio principio al pueblo en la forma acostumbrada el día 18 de marzo del mismo año de 1675... con la advocación de San Diego de Chacopatas"* [481].

La falta de agua obligó a fusionarlo en enero de 1680 con los pueblos de Jesús, María y José de Caigua y San Bernardino de Guertecuar. *"En los cinco años que subsistió en Hoces se bautizaron 519 almas entre adultos y párvulos. Fallecieron en este tiempo 279 personas y se repartieron al tiempo de su mudanza 240 que había existentes"* [482].

38.15. SAN BERNARDINO DE GUERTECUAR (1675)

Después de la fundación del pueblo del Pilar de Guaimacuar en 1674 consagróse el Padre Diego de Ribas a la evangelización del resto de cumanagotos a cuya cabeza estaba el capitán Amoco. Hizo muchas entradas *"alentándolos a su reducción con amorosos y paternales consejos y atrayéndolos al amor de nuestra santa fe con repetidos agasajos de herramientas, cuchillos, abalorios y otros adornos y dádivas que son los medios acostumbrados con que se atraen aquellos interesados bárbaros a la benevolencia, enseñándoles*

479. CAULIN, II, 83.
480. CAULIN, II, 83.
481. CAULIN, II, 84.
482. CAULIN, II, 84.

primero a ser hombres para imprimirles después la imagen de Dios con la predicación evangélica... En pocos días se vieron los felices efectos de su predicación en la conversión del capitán Amoco que prometió poblarse con todos sus agregados" [483]. El bautizo de un hijo de este capitán fue ocasión propicia para que el fundador lograra captarse la voluntad del resto de los principales *"que, atraídos de su afabilidad y amoroso trato, los más ofrecieron agregarse, como lo hicieron, a vivir civilmente en el mismo pueblo"* [484].

Dióse principio al pueblo en el sitio de Guertecuar (=lugar de jabillos) en abril de 1675 con indios cumanagotos "que siempre han permanecido fieles y aplicados al trabajo". *"La habitación del misionero es la más capaz de estas Misiones, por lo que la han escogido los prelados para celebrar en ella los Capítulos trienales a que concurre todo el número de misioneros para elegir canónicamente al Comisario Apostólico y sus Conjueces los cuatro discretos"* [485].

Hubo hasta el tiempo de Caulín 4.900 bautizos, 4.600 muertos. *"Tiene actuales más de 600 almas de todas edades, habiendo sido antes uno de los mayores pueblos que han tenido estas santas Misiones"* [486].

El aumento de pueblos y la muerte de algunos religiosos aconsejó enviar a España al Padre Domingo Martínez por cuya muerte en la metrópoli regresó con la nueva misión de 11 religiosos el Padre Juan Solófzano en 1678.

38.16. SAN PABLO DE AZACA (1678)

Después de haber fundado en 1675 el pueblo de San Lorenzo, programó el Padre Ruiz Blanco la evangelización de los palenques caracares que estaban rochelados a orillas del río Unare. Previamente *"teníales ya anticipadas algunas visitas y grangeadas las voluntades de los principales capitanes con repetidos agasajos y paternales consejos, sin dejar de la mano la continua oración... Aficionados a la afabilidad de su trato, continuos beneficios y buenos ejemplos, se congregaron más de 500 y salieron a vivir civilmente donde fuese de su voluntad que fundasen el pueblo"* [487].

Elegido el sitio a la orilla de la laguna de Azaca, comenzaron la fabricación de casas allí en 1678 bajo la advocación de San Pablo. Las inundaciones del Guere obligaron a trasladarlo en 1680 al sitio de *Mataruco* (así llamado por el heno del lugar). A los comienzos de su fundación contó con 800 almas. Dista cinco leguas al suroeste de San Miguel con una situación privilegiada entre los demás pueblos

483. CAULIN, II, 90.
484. CAULIN, II, 90.
485. CAULIN, II, 90.
486. CAULIN, II, 90.
487. CAULIN, II, 99.

de las Misiones de Píritu. Hasta el tiempo de Caulín se habían bautizado más de 3.100 almas sin otras muchas de que no existía constancia por haber el fuego quemado la iglesia y los libros parroquiales de bautismos. Contó el mismo cronista 1.350 defunciones.

"Tiene actuales hasta 600 personas de todas edades sin las muchas que están fugitivas. Y hay esperanza de que irá en mucho aumento este pueblo por lo sano y propicio de su temperamento" [488].

38.17. SAN JOSE DE CURATAQUICHE (1679)

El 10 de mayo de 1679 dio principio el Padre Tomás Guerrero con indios cumanagotos dispersos por los montes a un pueblo denominado San José de Cuarataquiche (=palo de chaparro), siete leguas al sureste de Barcelona y cinco al sureste de San Bernardino en una llanura alta y espaciosa. *"Está situado a orillas del río Aragua y goza también de lindos aires y pastos para criar ganados y otras muchas conveniencias"* [489]. Enumeró Caulín 3.900 bautizos y 2.150 defunciones *"como consta de los libros de asiento que registré personalmente en éste y la mayor parte de los demás pueblos"* [490]. Tenía entonces 580 habitantes.

38.18. SAN JUAN EVANGELISTA DEL GUARIBE (1679)

La fuerza de las armas y el miedo al castigo habían sido las pihuelas que sostuvieron el afán indomable de los palenques durante algún tiempo. Sólo así *"ofrecieron fingidamente la paz, mostrándose desde entonces humildes y domésticos con los religiosos y fingiéndose mansos corderos los que poco antes se vieron como tigres y sangrientos lobos en su corazón, mudando sólo la piel con el disfraz de su buen trato... En tal estado y simulada amistad se mantuvieron once años, esperando la más oportuna ocasión para la venganza de sus pasados agravios..."* [491].

Propiedad del indio salvaje es disimular, aun cuando nunca perdone ni olvide. En el año 1678 determinó el Padre Francisco de Aparicio, inmediatamente de tomada posesión de su cargo de Comisario de las Misiones, *"hacer una entrada o expedición evangélica a la nación de los palenques guaribes que en las montañas de este nombre vivían retirados"*. Envió varios mensajeros a explorarles su voluntad, a todo lo cual manifestaban los guaribes buenas esperanzas, *"que es propio de estas gentes dar a lo que se les propone buenas aunque falaces respuestas"*. En vista de ello, les envió al

488. CAULIN, II, 101.
489. CAULIN, II, 101.
490. CAULIN, II, 101.
491. CAULIN, II, 102.

Padre Sebastián Delgado acompañado del religioso lego Fray Juan de Villegas, aprovechando el momento de la derrota que los guaribes habían sufrido de los palenques caracares reducidos por el Padre Ruiz Blanco en el pueblo de San Pablo. Los guaribes, derrotados y vencidos, prometieron fundarse. En medio de contradicciones sin cuento fueron los dos religiosos consiguiendo la fundación de un pueblo al que pusieron por título San Juan Evangelista del Guaribe *"por estar situado en un sitio de este nombre a orillas de una quebrada que los indios llaman de Guaiquiricuar"*. Los frutos fueron abundantes y *"al año tenían ya formado un pueblo de 200 vecinos que componían 500 almas casi todas cristianas"*.

Mientras los misioneros trabajaban tranquilos, no dejaron ni un momento los indios descontentos de maquinar el modo de acabar con ellos. La conjura general estalló el día 18 de julio de 1680 al rayar del alba, con los capitanejos Mapiritu y Amoco al frente. Mataron a los dos religiosos, pusieron fuego a todas las casas y se dieron a la fuga. Conocedor de la conjura el capitán palenque Atagua, muy afecto a los religiosos, dio inmediato aviso al Padre Ruiz Blanco y éste a los demás religiosos, que conjuraron aquella guerra general que se planeaba por los indios. Con la destrucción del pueblo terminó de momento aquella misión, a los dos años de haber sido fundada.

38.19. SAN JUAN EVANGELISTA DEL TUCUYO (1681)

El proceder de los indios guaribes hizo reaccionar a muchos de su mismo pueblo, los cuales, junto con no pocos tomuzas, residentes unos y otros en las serranías de Unare, se ofrecieron a los religiosos para fundar un nuevo pueblo con el mismo nombre del anterior destruido. El mismo Padre Francisco de Aparicio, Comisario de las Misiones, pasó a la quebrada de Múrua, donde estaban sus rancherías, llevando consigo al Padre Juan Ramos. Con 220 indios reducidos fundaron el pueblo en el sitio de Macarauru, cabecera de una quebrada llamada Cháves. La escasez de agua obligó a trasladarlo una legua al noreste, a orillas de otra quebrada llamada Tucuyo (=agua de yuca o cazabe). Tuvo lugar la primera fundación el 1º de mayo de 1681 y se dijo la primera misa el día 6 siguiente, fiesta de San Juan Evangelista *Ante Portam Latinam*. Posteriormente se siguió celebrando este día como la fiesta titular del pueblo. No dice Caulín cuándo tuvo lugar el traslado de un sitio a otro de este pueblo, pero parece colegirse que debió ser muy pronto. Los incrementos y fervor de estos nuevos reducidos fueron tan evidentes que muy pronto debieron borrar el recuerdo de ingratitud de sus parientes rebeldes y homicidas de los religiosos misioneros. Unicamente el temperamento del clima no les favoreció mucho y fue causa de no pocos atrasos, con la muerte de unos y la fuga de no pocos. Narra Caulín que él personalmente solicitó en 1748

del virrey Sebastián de Eslava licencia para mudar este pueblo a mejor paraje lo que no se logró por materiales intereses de algunos ministros contra los cuales lanza sus quejas anónimas el cronista. Hasta el tiempo de Caulín habíanse bautizado en este pueblo 2.150 y fallecido 1.860 y tenía actualmente, en 1755, 350 almas de todas edades [492].

38.20. NUESTRA SEÑORA DEL AMPARO DE POZUELOS (1681) CONDUCTA DE LOS GOBERNADORES

Del 9 de mayo de 1677 es el título de gobernador de Cumaná a favor de Francisco de Vivero Galindo y Torrealba. No fue actuación tan ejemplar la suya que no existieran motivos para su deposición y encarcelamiento en 1680 en el castillo de San Antonio de la Eminencia de Cumaná. Mediante Cédula del 12 de abril de 1683 se le restituyó en el gobierno gracias a los informes llenos de falsedades y mentiras que él mismo buscó favorables a su gestión al frente del gobierno.

A lo informado por él, llama el Padre Diego de Ribas, Comisario de las Misiones franciscanas "cosas todas siniestras y falsas" [493].

Con ocasión de la deposición y encarcelamiento de Vivero Galindo fue nombrado interinamente gobernador de Cumaná el doctor Juan de Padilla Guardiola "caballero del Orden de Calatrava, sujeto de nobilísimas prendas, cristiano celo y aventajadas letras".

El estado en que este señor halló la provincia fue llena de pleitos y encendida por el levantamiento de los guaribes a quienes debió sujetar y castigar. Fue recibido al mando por el cabildo de Cumaná el 3 de diciembre de 1680.

No es que Vivero Galindo haya dispuesto de mucho tiempo para proceder al castigo de los guaribes homicidas, pero es de creer que, dada la mala disposición que tenía hacia los misioneros, no se haya dado tampoco mucha prisa a poner orden en aquel levantamiento. Más expedito en éste y otros muchos puntos fue Padilla y Guardiola. Narra Caulín: *"Dio principio a su gobierno formando cuerpo de ejército que sacó de las tres ciudades de Cumaná, Cumanacoa y Nueva Barcelona y, entrando con él a los montes, aprisionó a los principales cabezas del levantamiento y, después de castigarlos conforme a su delito, puso en ejecución otras providencias con que escarmentó a los indios y españoles, se serenó toda la tierra y quedaron en tranquila paz unos y otros... Dio fin a su interino gobierno; restituyóse a España y con su ausencia no tuvieron efecto muchas cosas que dejó principiadas y hubieran sido muy importantes al bien espiritual de las Conversiones, adelantamiento de la provincia y común utilidad de sus vecinos"* [494].

492. CAULIN, II, 115.
493. CAULIN, II, 129.
494. CAULIN, II, 123-124.

Una de estas medidas a que alude Caulín fue el proyecto de fundar varios pueblos, de acuerdo con el Comisario de las Misiones, en la serranía entre Cumaná y Barcelona, para unas mejores comunicaciones y para la conducción de ganados procedentes de Caracas y Barcelona. Para ello formó ciertos autos en respuesta a los cuales dio su magestad una real Cédula ordenando la fundación de un pueblo en el valle de Bordones, fundación que tuvo lugar años más tarde, en 1687, con el nombre de San Buenaventura.

En respuesta a las anteriores gestiones del gobernador Padilla y Guardiola inició el Padre Diego de Ribas la fundación de un pueblo en la falda de dicha serranía intermedia entre Barcelona y Cumaná, dos leguas al noreste de Barcelona y tres al noreste de Aragüita, frente de una ensenada que forma el mar en aquella costa a barlovento del Morro, como una legua distante de sus playas. Fue destinado religioso fundador el cual, *"habiendo atraído a sí las voluntades de unos indios tagares y cumanagotos... los sacó de los montes y dio principio con ellos a la formación de este pueblo que tituló "Nuestra Señora del Amparo de los Pozuelos", cuyo apelativo tenía aquel sitio... Esta denominación tuvo origen de unos pozuelos o manantiales de agua de los cuales subsiste hoy uno que abastece a sus naturales de agua algo gruesa y con su punta de salobre. El terreno que hay desde su situación hasta la costa del mar llaman los indios "Echinicuar" y de él usan en su idioma, pero, hablando con españoles, le llaman "pozuelo" que es el que prevaleció desde su primera fundación"* [495].

Tuvo lugar esta fundación en 1681 según se deduce de palabras de Caulín: *Asegurado ya el pueblo de los Pozuelos..., deseando la consecución de los fines, tomaron por medio enviar al Reverendo Padre Fray Matías Ruiz Blanco a la corte de Madrid para que, como sujeto de notoria capacidad, informase con individualidad a su magestad y a la Religión el estado de todo... Salió el Reverendo Padre Ruiz Blanco el mismo año de 81 y, después de once meses de viaje, llegó a la corte..."* [496].

En los primeros once años de su fundación llegó a tener este pueblo 110 familias con un total de 500 personas, las más de ellas cristianas [497].

Los ataques de los piratas y las enfermedades fueron causa de los muchos atrasos que padeció [498].

Hasta el tiempo de Caulín habíanse bautizado más de 1.400 y fallecido 1.150. Tenía actuales 300 habitantes de todas edades.

---

495. CAULIN, II, 124.
496. CAULIN, II, 127. Indirectamente insiste Caulín en que la fundación fue aquel año cuando escribe que en los primeros once años tuvo 110 familias. *"En este estado florecía dicho pueblo el año de 1692..."* (II, 125).
497. CAULIN, II, 125.
498. CAULIN, II, 125-127.

38.21. SAN BUENAVENTURA DEL ROLDANILLO (1687)

También este pueblo fue producto de los informes elaborados por Padilla y Guardiola en 1681 y de la Cédula firmada como consecuencia el 31 de julio de 1686. La finalidad era fundar un pueblo en el valle de Bordones, tres leguas al oeste de Cumaná. Almas de esta fundación fueron el Padre Matías Ruiz Blanco, a la sazón Comisario de las Misiones, y el gobernador Gaspar Mateo de Acosta [499].

Dice Caulín: "*Captó primeramente las voluntades de algunos indios infieles que habitaban en la serranía inmediata al valle de Bordones y, agregando a ellos el resto de familias necesarias de los del pueblo de San Bernardino, dio principio a su fundación a fines del año de 1687, invocando por su titular y patrono al Seráfico Doctor San Buenaventura con el apellido del Roldanillo por estar fundado a las márgenes de una quebrada de este nombre entre dos pequeñas sierras que forman el referido valle y le hacen muy ameno, distante del mar tres leguas norte a sur.*

El día 9 de marzo del siguiente año de 88 se hizo el primer bautismo y prosiguió con tanta felicidad que, en el discurso de un año, dio al pueblo enteramente concluido y preparados todos los materiales para una hermosa iglesia que fue la primera que se fabricó de teja en las Misiones y Doctrinas de Píritu..." [500]. *Con tan buenos principios se adelantó este pueblo hasta el número de 50 familias que compondrían 200 almas*" [501].

Una enfermedad de viruela acabó con la mayoría de vecinos y el resto fueron agregados al pueblo de Pozuelos después de unos 25 años de existencia como pueblo. Durante estos años murieron unos 250 y fueron bautizados unos 200 [502].

38.22. SAN DIEGO DE CUACUAR (1688)

Fue éste otro de los pueblos debidos a las gestiones del gobernador Padilla Guardiola secundadas por las del sucesor Gaspar Mateo de Acosta. Cuando éste llegó a tomar posesión de su gobernación de Cumaná (lo hizo el 15 de agosto de 1686) ya los franciscanos estaban dedicados a la reducción de los indios tagares y cores que moraban en las riberas del río Neverí. Hizo una última entrada para terminar de convencerlos a la reducción el Padre Alonso Bommas el cual sacó dos capitanes de las citadas naciones con quienes dio principio al pueblo de San Diego el 1º de mayo de 1688 en una quebrada llamada por los indios "Cuacuar" (=arroyo de cangrejos). Una grave epidemia obligó a mudarlo en 14 de

499. AGI., *Santo Domingo, 642.* Alude a la Cédula Ojer (II, 140).
500. CAULIN, II, 134.
501. CAULIN, II, 134.
502. CAULIN, II, 134.

mayo de 1691 al sitio definitivo a orillas de una quebrada llamada "Putucucuar" (=arroyo de bejuco) donde se cría un bejuco purgante llamado *putucu*. El sitio, regado por el Neverí (Enipiricuar de los indios), era *"paraje de los más fértiles y fresco para todo género de frutos"*. Sufría la plaga de los murciélagos que mataban los animales. Administróse el primer bautismo el 3 de febrero de 1689. Fueron bautizados hasta los días de Caulín 1.170 almas y murieron 400. Tenía de población más de 200 de todas edades. Distaba una legua del pueblo de Aragüita al noreste y tres leguas y media al sureste de Barcelona [503].

38.23. SANTO DOMINGO DE ARAGÜITA (1690)

Después de la puesta en marcha del pueblo de San Diego, centró su atención el Padre Alonso Bommas en los indios cuacuas, moradores en los valles próximos a la serranía de El Bergantín. Asimismo procuró atraer a los indios cumanagotos y palenques que vivían en aquellos parajes huídos de pueblos ya fundados. Con todos ellos dio principio al pueblo de Aragüita a fines del mes de abril de 1690 en la orilla sur del río Neverí en una quebrada de muy buena agua llamada Aragüita. Fueron llevadas para madrina seis familias (25 personas) del pueblo del Pilar. En otras entradas posteriores trajeron nuevos individuos llegando, entre todos, a tener el pueblo 400 habitantes. Fue la fundación a tres leguas al sureste de Barcelona *"a la falda de un cerro muy eminente y ameno que continúa en forma de serranía hasta el de El Bergantín y los de Cumanacoa, todas tierras de mucha fertilidad para haciendas de cacao, azúcar, cazabe, maíz, plátanos y toda especie de frutos de estos países, abundantes en todo género de maderas para edificios y cosas preciosas"* [504]. Hasta el tiempo de Caulín hubo 2.160 bautizos y 1.100 murieron. Tenía vivas 250 de todas edades, sin 810 fugitivos.

38.24. SAN PEDRO DE ALCANTARA DE CHUPAQUIRE (1699)

Puede causar un poco de extrañeza el largo lapso de tiempo que media entre la fundación de Santo Domingo de Aragüita y de este pueblo de Chupaquire sin anotarse ninguna otra fundación. Para comprenderlo hay que tener en cuenta el corto número de religiosos que trabajaban en las misiones y la obstinación cada vez mayor de los indios enemigos en obstaculizar la obra de los mismos.

Para remedio de lo primero fue enviado a España en 1688, una vez terminado su período de Comisario de las Misiones, el Padre Matías Ruiz Blanco.

503. CAULIN, II, 135.
504. CAULIN, II, 137.

Con licencia del nuevo Comisario, Padre Francisco Martínez, de 23 de enero de 1688 y del gobernador de Cumaná, Gaspar Mateo de Acosta, de 21 de abril se embarcó en el navío de registro de Caracas en dirección a la Nueva España. En Veracruz le fue expedido el 17 de junio por José Fernández Santillán capitán general de la armada de las Indias surta en el puerto de San Juan de Ulúa, licencia de embarque, junto con un hermano lego, en el navío "Nuestra Señora del Buen Suceso" que hacía viaje en conserva de la flota a cargo del capitán Antonio Martínez de Castro. En marzo de 1689 presentó al Consejo un Memorial representando los atrasos de las limosnas y los inconvenientes que ello había proporcionado a los 22 misioneros existentes, hasta el punto de no poder celebrar misa en las trece iglesias inauguradas. Pidió una misión de otros 24 sacerdotes y permiso para fundar un convento.

Consultado el Comisario General sobre estos puntos, respondió el Padre Julián Chumillas el 14 de abril sobre la no necesidad de nueva misión a Píritu y sobre la conveniencia de fundar un convento, con señalamiento de la Nueva Barcelona como lugar apropiado para ello. Ante las posibles insistencias sobre la necesidad de religiosos, fue concedida una misión de seis por el Consejo en reunión del 30 de abril, propuesta aprobada definitivamente por una real Cédula del 29 de mayo siguiente. La gran demora del embarque dio tiempo a una mutación en el número de religiosos concedidos. El 1º de julio de 1692 fue remitida a la Casa de la Contratación una lista de doce. El mismo Comisario General había mudado de parecer sobre el número, a vista de las noticias recibidas sobre la muerte de algunos religiosos y pensando que sería mejor que sobraran, pues siempre habría manera de emplearlos en el aprendizaje de la lengua. Así lo expresó en documento del 20 de setiembre de 1690.

Después de haber llegado a Cádiz en mayo de 1692, otra larga espera les sobrevino allí en vista de que los navíos con destino a Caracas y Cumaná no hicieron el viaje con la flota. Muchos del grupo se cansaron, otros enfermaron. Cinco abandonaron su idea primera y regresaron a sus conventos, como lo expresa con fecha del 3 de mayo de 1693 el Vice-Comisario de Indias desde Cádiz en carta al Comisario General Padre Julián Chumillas. Este puso todo en conocimiento del Consejo. Después de nuevo reajuste en las listas de religiosos, pudo salir el Padre Ruiz Blanco con sólo nueve, entre los cuales figuró el estudiante Diego de Tapia que sería, con los años, uno de los mejores conocedores de la lengua cumanagota.

El segundo obstáculo a que me he referido eran los numerosos indios que merodeaban en torno al territorio misional para caer como alimañas sobre sus pueblos y dar muerte a sus moradores. No pocos de aquellos indios eran de los huidos de las mismas misiones y conocedores, por lo mismo, del mejor modo de acabar con ellas.

Al referirse Caulín a la fundación de los pueblos y hacer el recuento de sus habitantes, añadió casi siempre la coletilla "sin los muchos fugitivos que hay en la provincia de Venezuela". Desde siempre trabajaron los religiosos misioneros de reintegrar por todos los medios estos indios a las misiones.

Uno de los que más activos se mostraron en este punto fue el Padre Matías Ruiz Blanco, el cual, con ocasión de su paso a España en 1690, informó al Consejo y al rey. Con fecha 30 de diciembre de aquel año despachó su magestad una real Cédula ordenando al gobernador de Caracas fundase con los tales indios huidos de las Misiones de Píritu un pueblo, cosa que nunca se llevó a cabo.

Nueva representación al rey fue interpuesta por los misioneros en 1736 por conducto del Padre Francisco del Castillo para que, si no se llevaba a efecto la proyectada fundación, se dignase dar a las comunidades de los respectivos pueblos por libres del tributo que continuaban pagando por los fugitivos como una carga insoportable. No accedieron a dar cumplimiento a esta orden las autoridades de Cumaná y, a cambio de ella, decidió el gobernador Gregorio Espinosa de los Monteros proceder a la recolección de los indios fugitivos en la provincia de Venezuela. Puesto de acuerdo con el Comisario de las Misiones, Padre Francisco del Castillo, resolvieron en 1744 hacer una entrada general a la dicha provincia. Fueron designados el Padre Francisco Ledesma, en unión con el Corregidor de su doctrina, para salir por los llanos y el Padre Antonio Caulín, en unión del corregidor de la suya, Antonio de Barrios, para salir por la costa y haciendas de dicha provincia. Dadas todas las órdenes necesarias de gobernadores y censuras de obispos y estando para salir a estas entradas, se desbarató todo por la repentina indisposición de unas y otras autoridades.

Nuevamente insistieron ante la corte los religiosos por conducto del Padre Francisco Nistal, pasado a España en 1751 logrando despacho de sendas reales Cédulas al obispo de Caracas y a los gobernadores de Caracas y Cumaná con la orden expresa de que reunieran los indios fugitivos. El gobernador de Cumaná dio los autos oportunos para que los corregidores mandasen buscar los tales indios fugitivos y que cada mes dieran cuenta de lo actuado. Cuando Caulín escribía su obra años después, solamente pudo constatar que nada se había hecho de lo ordenado. Y termina: "*Así se están y estarán viviendo como fieras carnívoras sin ley ni rey y perjudicando notablemente con sus hurtos, homicidios y otras rurales (?) y diabólicas costumbres a los españoles... mientras no se tome el medio de una general recluta con los necesarios despachos que lleven celosos ministros de justicia acompañados de Padres misioneros*" [505].

La fundación del pueblo de San Pedro de Alcántara de Chupaquire, dos leguas distante del mar, frente a la ensenada de Higuerote,

505. CAULIN, II, 138.

tuvo como finalidad primera la de lograr la reducción de los muchos indios de aquella zona. Su fundador fue el Padre Juan de Perpiñan en 1699 con indios tomuzas moradores entre los ríos Chupaquire y Cúpira.

El refuerzo de la sexta Misión conducida en 1693 por el Padre Matías Ruiz Blanco estimuló al Comisario Padre Francisco Tizón a enviar a los tales indios que vivían salvajes desde el despoblamiento de la Nueva Tarragona de Juan de Urpín, este religioso, quien salió en 1699 acompañado del cacique del Tocuyo Tomás Ichur y de la mayor parte de su gente. Las gestiones realizadas dieron como resultado la reducción de un capitán que salió a fundar pueblo en un lugar elegido por él y los suyos en el mismo río Chupaquire *"por lo muy fértil de sus vegas que en todo tiempo del año produce con abundancia cualquier especie de frutos"* [506].

Nueva entrada hizo el alférez Francisco Cuacuaru con indios del Tucuyo al río Macaira, tributario del Orituco, de donde sacaron al capitán Capchu con su gente. Otra hizo el capitán Francisco Guarintar al sitio de Corozo de donde sacó al capitán Amozo, sobreviviente de los sublevados guaribes en 1680. Una tercera entrada hizo el mismo Guarintar con José Roque y otros muchos del Tucuyo a la quebrada de Murayeco de donde sacaron al capitán Potocuán, palenque, y a Amanaúr y Curaguíma, cumanagotos del pueblo de San Mateo, con todos sus seguidores. Con todos ellos llegó a tener el nuevo pueblo de Chupaquire 200 habitantes entre cristianos e infieles. La plaga de mosquitos y las continuas enfermedades ocasionadas por lo malsano del clima, aconsejaron agregar los indios de este pueblo a los otros más próximos del Tucuyo y Puruey 16 años después de haber sido fundado. Narra Caulín que allí los tuvo por sus feligreses el tiempo que se desempeñó como doctrinero de aquellos pueblos.

Hubo más de 300 bautizos y 250 defunciones. Cuando se suprimió tenía actuales 100 de todas edades.

El mismo Caulín narra una fracasada entrada a los tomuzas en el año 1745 en compañía de otros tres religiosos y de una escolta de doce soldados con su capitán Pedro de Barrios y sesenta indios de armas para defensa. *"Salimos día de San Juan Bautista fiados, después de la divina providencia, en tres indios palenques que escogí para guías por ser prácticos de aquellos ásperos montes y tener oculta comunicación con los dichos infieles tomuzas. Caminamos cinco jornadas a pie con el trabajo de conducir los víveres a hombro por no dar lugar a otra cosa lo inaccesible y fragoso de los cerros y de caminar lo más del tiempo pisando agua y vadeando ríos frigidísimos que, a veces, nos daban al pecho, entrando en ellos muy sudados de la fatiga del camino. Llegamos, por fin, a tan corta distancia como de una o dos leguas del paraje en que habitaban los infieles.*

506. CAULIN, II, 146.

Viéndose ya los guías a la vista de ellos, confabularon entre sí y, recelosos de experimentar el rigor de una violenta muerte de veneno con que, según después supe, les habían amenazado si los descubrían, se hicieron a una negándose tan enteramente a la prosecución del viaje, que sin ellos nos era impracticable, que ni el amor ni el rigor fueron bastantes a reducir su veleidosa y tímida inconstancia... A vista de tan incontrolable rebeldía, nos volvimos a nuestras apostólicas Misiones con el desconsuelo de ver malogrado el fruto de nuestra espiritual conquista..." [507].

38.25. SAN JUAN DE CAPISTRANO DEL PURUEY (1699)

Después del levantamiento de los guaribes en 1680 y del castigo a que fueron sometidos por el gobernador Padilla y Guardiola, retiráronse a lo más escabroso de los montes rehuyendo nuevas sanciones. En este aislamiento permanecieron por espacio de quince años hasta que en 1695, tomada posesión de su oficio el Padre Francisco Tizón, trató con sus consejeros sobre el adelantamiento de las misiones, sobre todo, de éstas de los guaribes. Para ello fueron enviados varios mensajeros, ofreciéndoles la paz y con la promesa de tener olvidado todo lo pasado, pero sin los resultados que se esperaban de estas gestiones. Se tomó entonces la decisión de enviar un religioso con escolta de los vecinos del Tucuyo que estaban decididos desde el momento de su reducción a traer a los guaribes a reducirse.

En compañía de los tucuyanos salió el Padre Juan de Carmona hacia los guaribes a los que halló en plan de defensa en el sitio de Guaribe. Dos meses permaneció entre ellos, tratando, por todos los medios, de convencerlos a que le siguieran, inculcándoles en primer lugar que nadie osaría castigarles por nada de lo pasado. Al fin *"se resolvieron a dar de mano a sus ritos gentílicos y salir, como lo hicieron, del Guaribe en seguimiento del Padre Carmona y los indios del Tucuyo que, llenos de placer y gozo, volvieron para las doctrinas como suelen los vencedores con la presa, cantando victorias"* [508].

Para asiento del pueblo que se proyectaba se escogió un sitio distante un cuarto de legua al noroeste del Tucuyo, próximo a la laguna de Unare, a orillas del riachuelo Puruey que le dio el nombre. Ambos pueblos estuvieron sujetos a un mismo doctrinero y corregidor. Los reducidos fueron 400 almas. Fueron edificando sus casas y en 1699 edificaron la correspondiente a la iglesia.

Llegó a tener *"una grande y espaciosa iglesia de tres naves, adornada de ricos ornamentos y preciosas alhajas que conseguí poner en ella con la ayuda de los mismos indios que se han esmerado en este punto a imitación de los del Tucuyo y otros pueblos... El primero*

507. CAULIN, II, 147.
508. CAULIN, II, 120.

que en este pueblo recibió las aguas del santo bautismo fue el capitán Pirpue... Desde entonces hasta el presente se han bautizado hasta 2.200 almas. Han pasado de esta vida a la eterna 1.400. Y tiene actuales 500 personas de todas edades..." [509].

Echando mano de su experiencia de doce años de doctrinero en estos pueblos escribió Caulín que los tucuyanos *"siempre se han mostrado afectísimos y muy obedientes a sus ministros cuanto aquellos* (guaribes) *tienen de ceñudos y soberbios, efecto de su antigua rebeldía y trabajosos principios"* [510].

39. CIERRE DE UN PERIPLO MISIONAL

Con la fundación de este pueblo cerróse medio siglo de fecundo apostolado. Con fecha 5 de abril de 1701 hizo un informe a la corte el Padre Manuel de Silva, Visitador de las Misiones, haciendo constar *"haber entrado al gremio de la Santa Iglesia Católica por ministerio de los pobres religiosos observantes de estas Misiones 24.221 almas. Han pasado de esta presente vida a la eterna 15.814... Asimismo, se deduce tener los 17 pueblos de sus reducciones 6.412 feligreses... con más de 245 catecúmenos en cuya instrucción se trabaja actualmente... En la instrucción de lo que mira a la política harto se ha conseguido en que no sea tan irracional como la en que estos indios nacieron en los montes. Ni el espacio de cuarenta años que se introdujeron los primeros ocho religiosos arriba referidos es mucho, atendida la índole y cortísima capacidad con que el Señor les repartió el talento que a su ruda naturaleza cupo...*

Por lo que mira a la enseñanza del idioma español y habilidades de leer, escribir y contar, aseguro a vuestra magestad que, en los más Pueblos, hay escuelas para ese efecto, pero como la introducción de las lenguas ha sido el mayor conato que entre las naciones dominantes ha habido en el discurso de la sucesión del mundo y siempre la experiencia le ha enseñado o infructuoso o casi imposible, son pocos los pueblos de estas Misiones en que se ha logrado con perfección este trabajo. En los más se entiende y habla algo, lo suficiente para que puedan explicarse y los que los comunican entenderlos. Y ha sido no pequeño triunfo lograr en ellos este medio idioma que es propiamente ni suyo ni nuestro" [511].

A estos 17 pueblos fundados habría que añadir los demás que habían sido fundados y suprimidos o trasladados y fusionados en otros.

Durante aquellos primeros 40 años pasaron de España entre 80 y 85 religiosos de los que murieron no pocos en las misiones, algunos martirizados por los indios.

509. CAULIN, II, 122.
510. CAULIN, II, 121.
511. CAULIN, II, 149-150.

Los más abruptos rincones de aquellas tierras misionales conocieron el paso de la sandalia franciscana y los indios más hoscos y renuentes habían sido objeto de la mansedumbre seráfica con la cual se había conseguido en pocos años lo que no hubieran logrado jamás las armas de los conquistadores.

40. LOS FRANCISCANOS DEFIENDEN A LOS INDIOS

No voy a detenerme en el estudio de los varios lances en que se vieron complicados los religiosos de las Misiones de Píritu a causa de la defensa que, en todo momento, hicieron de aquellos naturales, unas veces contra los encomenderos de la Nueva Barcelona y otras contra los mismos gobernadores de Cumaná. Unicamente me detendré ahora en la defensa cerrada que hicieron con ocasión de haber el gobernador José Ramírez de Arellano procedido a dar unas Ordenanzas para el régimen de aquellos indios, sometiéndolos a la tributación al real erario.

De acuerdo con las determinaciones legales, todo pueblo de indios debería pasar del estado de misión al de doctrina o curato a los diez años de fundado y salir, al mismo tiempo, del régimen político misional para quedar sujeto a los ministros reales con todas sus consecuencias tributarias. No siempre esta norma pudo ser llevada a la práctica. Por su parte, la mayoría de pueblos de estas Misiones de Píritu llevaban fundados más años de los indicados cuando en 1699 llegó de gobernador José Ramírez de Arellano el cual *"viendo la buena disposición de los 17 pueblos que los religiosos tenían fundados, sin advertir que en muchos de ellos había mucha copia de paganos infieles..., pensando... hacer algún servicio que juzgo lo tendría en su consideración por acertado y del real agrado, nombró corregidores españoles para los pueblos con sueldo señalado, imponiendo, al mismo tiempo, a los indios la pensión de contribución que anualmente habían de exhibir al real erario"* [512].

"Para el mejor establecimiento de lo dicho formó ciertas Ordenanzas que, en otro tiempo fueran muy acertadas y entonces tan impracticables que, para ocurrir a los considerables daños y notables perjuicios que de su establecimiento se seguirían, sin duda con mucho atraso de la conversión y propagación de la fe católica, haciendo presente a nuestro Católico Rey, que entonces era don Felipe V de dichosa memoria, los graves inconvenientes que sobre la ejecución de aquel nuevo gobierno ocurrían, a fin de atajar los inminentes riesgos que amenazaban a los ministros evangélicos, subyugando a los indios tan a los principios a la pesada carga de tributos y sujeción de corregidores que, por lo común, se esmeran en praticar otro gobierno distinto de aquel en que los misioneros,

512. CAULIN, II, 155.

a fuerza de experiencias, los han impuesto como más conforme a la conservación de unas plantas nuevas en la fe a quienes se ha de cultivar con los suaves medios de la mansedumbre y prudente economía..."[513].

De parte de las Misiones pasó a la corte de España el Padre Matías Ruiz Blanco a fin de obtener allá la derogación de las Ordenanzas impuestas por el nuevo gobernador, lo cual logró muy a satisfacción de todos los misioneros e indios no sin grandes esfuerzos.

Aquellos desacuerdos entre la autoridad civil y religiosa debieron entorpecer y detener la marcha fundacional de pueblos por parte de los religiosos franciscanos.

El gobernador trató de dar impulso para que el marasmo sufrido no pudiera achacarse a los incidentes habidos entre él y los religiosos. Para los comienzos de 1703 proyectó una entrada a recoger indios, pero se encontró con la negativa del Comisario de las Misiones, Padre Francisco Martínez, a dar religiosos que le acompañaran. La contestación fue que podría el gobernador hacer la entrada por su cuenta, pero que no irían a ella religiosos. Ramírez de Arellano tachó esta decisión de tibia y no colaboracionista en la expansión misional y aumento de los pueblos. Las razones aducidas por el Comisario en carta escrita al gobernador desde El Tocuyo el 23 de enero de 1704 fueron las malas cosechas, la plaga de langosta, la epidemia de sarampión y viruelas que tenían azotados los pueblos.

El que se mostró muy animado fue el Padre Juan Moro en cartas que escribió al gobernador en 10 de enero y 1 de febrero de 1704, desde Pozuelos. Su gran asidero era la divina providencia que no negaría su colaboración.

Realmente no era necesario tentar a Dios y muy bien podían dejarse las entradas para momento más oportuno. Por lo demás, había mucha necesidad de nuevos operarios para la prosecución de aquellos proyectos de expansión misional. A tal fin de lograrlos fue enviado a España el Padre Juan Gómez de Alanís en 1706, el cual no pudo regresar antes de 1712.

41. REPERCUSION DE LAS ORDENANZAS DE GOBERNADOR JOSE RAMIREZ ARELLANO

Las relaciones entre el gobernador Caspar del Hoyo y Solórzano (1693-1699) y los superiores y demás religiosos de las Misiones fueron excesivamente tirantes desde los mismos orígenes del mandato de este gobernador. Le dolía lo que él consideraba independencia de las Misiones en relación con su autoridad civil y de ello acusó al Comisario Padre Francisco Tizón, cuando la conducta de este religioso —puesta en evidencia por reiterados testimonios—

513. CAULIN, II, 155.

fue siempre de amistad y de paz. Resulta evidente que un tal estado de cosas no pudo en ningún momento propiciar el progreso de las Misiones.

El 6 de junio de 1699 tomó posesión del gobierno de Cumaná el nuevo gobernador José Ramírez de Arellano. Una de las primeras medidas de su gobierno fue realizar la visita a las Misiones y, como fruto de la misma, dar Ordenanzas para el régimen de los pueblos con fecha 2 de diciembre de 1700.

Cansados ya los religiosos de la defensa de los indios durante el anterior mandato de Gaspar del Hoyo, no pudieron ver con buenos ojos las medidas ahora dictadas por el sucesor Ramírez de Arellano, consideradas por ellos como altamente vejatorias de aquellos pobres naturales. Pensó entonces el Comisario Padre Francisco Tizón en el envío de un religioso a España para dar información de todo lo actuado. Elegido para tal cometido fue el Padre Matías Ruiz Blanco, el cual en su informe al rey pidió que los indios *"se mantengan libres y en paz, no permitiendo, por ahora, que los ministros les impongan tributos ni otras cargas en la forma que el que hoy gobierna aquellas provincias ejecuta, habiendo puesto corregidores españoles, con sueldo señalado, en las Conversiones... Es grave obstáculo... Cualquiera novedad ocasiona en ellos recelos perjudiciales... Los misioneros desmayan y se entibian mucho... Débese prevenir que todo lo obrado... se arriesga con estas Ordenanzas y novedades que pretende asentar el ministro que hoy gobierna aquellas provincias, las cuales todas más parecen parte de su mucha viveza y especulación, que efectos de la larga experiencia y conocimientos de lo que es y ha sido aquella tierra y sus naturales"* [514].

Pudiera decirse que era ésta la primera artillería que iba a usarse durante una lucha que duraría no pocos años entre gobernadores y misioneros, aquéllos dispuestos a hacer cumplir las Ordenazas promulgadas y éstos dispuestos a la defensa de los indios y a que no fueran oprimidos por tributos insoportables por el momento.

A esto vino a sumarse la actitud poco contemporizadora del obispo de Puerto Rico, Fray Pedro de la Concepción y Urteaga, al decidir en 1712 la creación de seis doctrinas a base de los 16 pueblos antiguos de las Misiones. La medida cayó muy mal en los ánimos de los religiosos y llegaría el asunto a tal punto de tirantez y de persecución que años adelante todos los religiosos tomarán el acuerdo y decisión de renunciar las doctrinas en manos del obispo, creando, con ello, un grave problema que dio qué hacer a la corte de Madrid.

Naturalmente que esta serie de contrariedades y de episodios nada edificantes frenó la labor expansionista de los misioneros franciscanos hasta el punto que, durante las dos primeras décadas del siglo XVIII, no se conoce otra fundación que la de San Mateo ya apuntada.

514. GOMEZ CANEDO, [51], I, 120-121.

42. ACTUACION DEL GOBERNADOR JOSE CARREÑO. INICIAN LOS FRANCISCANOS LA CONQUISTA DE LOS CARIBES

En 1717 desalojó violentamente a unos franceses osados que habían formado su vivienda permanente en Antica, lugar situado cerca de las bocas del río Guarapiche. En 1718 después de conocido el estrago que los caribes de Amana habían hecho en las gentes del español Francisco Blanco, determinó vengar aquella matanza. En el sitio de Maturín fueron desbaratados los caribes que se habían dispuesto a la lucha. Efecto de aquella derrota fue la retirada que hicieron a los sitios de Múcuras, el Cari y otros que caían bajo la jurisdicción misional de los Franciscanos de Píritu. Pensaron de inmediato éstos en realizar algunas entradas, aprovechando la situación de avanzada que tenía el pueblo de San Lorenzo del Güere atendido por el Padre José Jurado, religioso de grandes prendas y cualidades. Llamado por los indios tapurequén, pasó a Múcuras de donde logró sacar consigo a 23 familias de indios caribes con su capitán Taveroa. En San Lorenzo los retuvo mientras se hacía elección de sitio para dar inicio a un pueblo de caribes.

43.1. NUEVAS FUNDACIONES. SAN MATEO DE ORITUCO O DE PREPUMPTAR (1715)

Después de varias expediciones realizadas a los llanos por el Padre Juan Moro para la extracción de indios montaraces, fundó en 1715 con 30 personas el pueblo de San Mateo a orillas del riachuelo Orituco, de donde lo trasladó poco después, a causa de las inundaciones del regato, a otro sitio definitivo. Púsole San Mateo a súplicas del gobernador de la provincia Mateo Ruiz del Mazo y con el asentimiento grato del Padre Domingo Ramos, Comisario de las Misiones de Píritu. El 25 de marzo de 1718 realizó este religioso en compañía de los Padres José Jurado y Francisco de las Llagas y de 12 hombres de Barcelona al mando de Diego de Cifontes y 202 indios auxiliares, una expedición de la que lograron traer al pueblo 41 nuevos indios [515].

Después de otras varias entradas, logró ver el Padre Moro reunidas en el pueblo más de 220 familias con un total de personas superior a 700 entre cumanagotos (los más), palenques y chaimas, *entre quienes prevaleció el idioma cumanagoto que hoy hablan todos con perfección y claridad*, añade Caulín.

La situación de este pueblo fue al fin de la montaña y principio de los llanos (Mesa de Guanipa), doce leguas al sur de Barcelona, seis al occidente de Santa Rosa, once al oriente de la Margarita, cinco al sur de Curataquiche y once al norte de San Joaquín, *en*

515. CAULIN, II, 166.

un sitio muy alegre, bañado de todos vientos y cercano a un riachuelo llamado Prepumptar que, en nuestro castellano suena "aguada de cañas varadas".

El terreno de su jurisdicción es arenisco, de muy poca sustancia y, por esto, son cortas las cosechas de maíz que es el fruto que ordinariamente siembran sus naturales y alguna yuca. Las montañas inmediatas a este pueblo son cuasi inútiles para labores por razón de los muchos lodazales y anegadizos. Las aguas. son unos manantiales de muy buena agua que, juntos, forman la quebrada que llaman Guarimacuar y debe decirse Guarimacucuar que en nuestro castellano suena "agua del vijado" por unas matas o arbustos así llamados [516].

Con todo este lujo de pormenores descriptivos escribe Caulín de este pueblo, como suele hacerlo en casi todas ocasiones.

Tenía 867 almas de todas edades, *sin mas 150 que se hallaban fugitivas en los llanos y otros partidos.*

La fundación de este pueblo no basta para afirmar que la actividad misional estuviera en sus mejores momentos. El casi estancamiento de años anteriores continuaba, debido en parte a la no perfecta inteligencia entre unas y otras autoridades y, en parte, a la escasez de religiosos. Sin embargo, escribe Caulín: *Con las repetidas entradas que el venerable Padre Moro y otros misioneros hacían a los montes, tenían ya captada la benevolencia de muchos indios, especialmente de la nación caribe que ya se iba docilizando y muchos de ellos, con los repetidos agasajos, estaban en disposición de abrazar la fe y salir a vivir en vida civil, reducidos a pueblos y doctrina cristiana. Mas, como para este fin se necesitaba de operarios, por las sobredichas razones y por haber muerto algunos de los misioneros antiguos, se tomó el medio de despachar a la corte de Madrid al Reverendo Padre Fray Francisco Rodríguez, como se hizo el año de 1715* [517].

Lo que más obstaculizó las entradas fue la falta de la necesaria inteligencia entre unas y otras autoridades. No fue bien recibida por el gobernador de turno la suspensión de la programada para enero de 1703, suspensión que obedeció más que a otra razón (y las hubo) a la muerte del Padre Francisco Tizón, que era el religioso destinado para ella. En otras ocasiones fueron los gobernadores quienes dieron largas o decididamente se opusieron a ellas, como ocurrió con Juan de la Tornera que prohibió el 9 de marzo de 1733 la que estaba para realizar el Padre Pedro Cordero con 30 epañoles y más de 70 indios al mando de Jerónimo Pérez de Aguilera [518].

516. CAULIN, II, 160.
517. CAULIN, II, 162.
518. CAULIN, II, 166.

Se les concedió a los indios, como de costumbre, que ellos mismos eligieran sitio, como lo hicieron del de Panapotar, nombre de un riachuelo que va a la quebrada de Azacuar (=boca de oreja) cuyo nombre deriva del parecido que el sitio tiene con una oreja humana. Construidas las casas e iglesia pasó el Padre Jurado a vivir con ellos y celebró allí la primera misa el 12 de abril de 1722. La congregación en aquel sitio había tenido lugar en setiembre de 1721 y fue colocado bajo la advocación de San Buenaventura.

Posteriormente realizó el Padre Jurado otras varias entradas. La una hizo al sitio de Guaicupa, cercano a la quebrada de El Terrible, acompañado del Padre Domingo Ramos, del clérigo Nicolás García y del religioso lego Fray Sebastián Cuervo, de donde trajo siete familias caribes. Una tercera entrada al sitio de Curiaraparu donde redujo al capitán caribe Chaima con 40 familias y al capitán Pedro Curupuno, palenque huido de las misiones, con 13 familias de su misma nación. Todos vinieron gustosos a establecerse al pueblo de Panapotar. Dispuso otra salida al río Cari de donde sacó algunas familias caribes que también agregó a Panapotar. Finalmente, sabiendo que en las montañas del Tucusipano y Misión de Iguana había copia de indios palenques huidos apóstatas del pueblo de San Pablo, allá se fue y logró reducir todas aquellas familias, no sólo las fugitivas, sino otras muchas que moraban en aquellos parajes. Los buenos fines que le movieron en todas estas entradas hechas a estilo franciscano no fueron impedimento para que no se presentaran dificultades de parte de los capuchinos de los llanos que, al parecer, retenían a sabiendas aquellos indios fugitivos en sus misiones de San Salvador de Aracay y Santo Tomás de Iguana, una y otra situadas en los ríos de sus nombres del actual Estado Guárico. Por un certificado del Padre Jurado se conoce que desde el año 1729 hasta el 10 de noviembre de 1735, había logrado reunir en San Buenaventura 196 indios [519].

La indómita naturaleza de los caribes dio no poco en que entender al Padre Jurado, cuya vida estuvo amenazada más de una vez. Las reyertas entre los indios de una y otra nación eran frecuentes. En 1735 pusieron fuego al pueblo. Por estas y otras razones consideró el religioso conveniente mudar de sitio al pueblo llevando a los indios con gusto suyo a orillas del río Güere, al sitio de la Margarita, donde quedó el pueblo definitivamente asentado. Tuvo lugar esta mutación en diciembre de 1738.

519. AGI., *Santo Domingo, 643*. Trae copia de este documento Ojer (II, 184). No acierto a coordinar este nombre de San Buenaventura con otra de las fundaciones denominada Santísima Trinidad de que habló el Padre Francisco Rodríguez en un informe presentado al rey, cuyas palabras pueden verse en nota [535]. Del mismo volvió a hablar el Padre Francisco del Castillo en otro informe del año 1736 (AGI., *Santo Domingo,643*). Parece evidente que se trató de dos pueblos distintos, como se concluye de la enumeración de los cinco hecha por el Padre Francisco Rodríguez.

A vista de las interminables disensiones entre caribes y palenques, determinó el Padre Jurado dejar a estos en San Buenaventura de la Margarita y llevarse los caribes a los sitios de Anaco y Aragua, distante ocho leguas de Panapotar y una legua entre sí ambos.

Muerto el Padre Jurado, quedó al cuidado del Padre Francisco Rodríguez Ledesma la administración de estos pueblos, por lo menos hasta el año 1742. La escasez de misioneros obligó a que los tomara a su cuidado junto con el pueblo de San Miguel y otros "tres pueblos del Güere". Advierte Caulín que a su llegada a las Misiones en 1742 eran solo 10 religiosos misioneros para la atención de 24 pueblos fundados. En el referido año hizose cargo de estos pueblos el Padre Matías García, Ex-comisario de las Misiones, el cual continuó las entradas por sí y por medio de otros, logrando poner al pueblo de San Buenaventura en el número de 300 almas, sin contar los huidos al Orinoco y a los llanos. Construyó una iglesia decente y casa cural y pasó luego al pueblo de San Francisco de Cutucuar para hacer allí lo mismo por estar las edificaciones allí existentes muy deterioradas.

"La situación del de la Margarita está en buen terreno distante tres leguas del de San Lorenzo. Goza de muy buenas aguas y abundantes pastos para toda especie de ganado, tierras de labor muy fértiles para maíz, plátanos, arroz, batatas, ñames, fréjoles y otras cualesquiera especies de sementera. Desde su fundación hasta el presente se han bautizado en este pueblo cerca de mil almas. Y en este tiempo han pasado a la eterna 400, excluyendo las fugitivas que dejo referidas [520].

43.3. SAN JOAQUIN DE PARIRI (1724)

En el sitio que sirvió de asiento a este pueblo logró el Padre Juan Moro reunir varias familias caribes que vivieron en unas chozuelas al cuidado de su discípulo el clérigo Nicolás García. Muy pronto de llegados los últimos misioneros, fue destinado a organizar esta fundación el Padre Fernando Jiménez para lo cual realizó varias entradas a una y otra banda del Orinoco hasta ponerlo en el número de 150 familias con un total de 600 personas. De una de estas entradas ha dejado el Padre Jiménez testimonio escrito en una carta enviada al Comisario Padre Diego de Tapia desde San Joaquín con fecha 25 de junio de 1728. En una de sus excursiones apostólicas había llegado hasta los cerros Araguacáis en las proximidades de lo que luego fue el pueblo de Moitaco. Allí pudo contemplar con horror de humano los ritos antropofágicos de los caribes que reflejó dolorosamente en su carta. *Digo ingenuamente a vuestra Paternidad Reverenda, como hombre, que no pude sufrir el olor de la carne humana que, al presente, estaban asando. Quedó mi corazón traspasado de dolor. Quise poner remedio, mas no pude convencerlos con la palabra de Dios en su idioma caribe.* Sigue

narrando: *Luego que llegué a orillas del sobredicho río llevaron la noticia los indios que llevaba de un pueblo y me vinieron cuatro capitanes a quienes, en el modo que pude, les prediqué y exhorté en su mismo idioma para que se convirtiesen y recibiesen nuestra santa fe* [520].

Propuso ya en esta carta el Padre Jiménez que, para sujetar a los caribes, sería conveniente la fundación de un pueblo de españoles que serviría de base de operaciones para la expansión misional en el Orinoco. Además, buscaban los religiosos un apoyo jurisdiccional de que no contaban abiertamente. Por ello, propuso el mismo Padre Jiménez: *Y en fin, no hay duda, Reverendo Padre que, si nos ampliaran nuestra jurisdicción para aquellas partes, hiciéramos los religiosos mucho fruto, pero solos y sin dicho pueblo que ya dije arriba, no les podremos quitar sus bestialidades y inhumanidades y sólo cojeremos el fruto de los párvulos y adultos moribundos y esto con el peligro que en una de sus fiestas en donde todos se embriagan, nos quiten la vida y les sirvan también nuestras carnes de manjar, como les sirven de las demás naciones.*

Concluyó el Padre Jiménez rogando al Comisario de las Misiones se solicitase del rey la extensión de la acción misional a la Guayana [521].

Según certificación del mismo Padre Fernando Jiménez fechada en San Joaquín el 28 de octubre de 1735, desde 1729 hasta la fecha había agregado 190 indios al pueblo que, entonces, contaba con 600 habitantes.

Primer capitán fundador de este pueblo fue el caribe Guararima bautizado por el Padre Jiménez en 1724. Acompañado este mismo religioso por los Padres Pedro Cordero y Bernardino Camacho llegaron en 1732 a las riberas del río Tigre de donde sacaron al capitán caribe Yacabai con 140 indios de su nación fugitivos del río Aquire y cómplices de la muerte dada allí al Reverendísimo obispo Nicolás Gervasio de Labrid. A poco de reducido, murió este capitán después de haber recibido el santo bautismo. Convencido un hermano suyo de que la muerte le sobrevino a causa del bautismo recibido, se pasó al Orinoco de donde sacó 100 indios de armas dispuesto a matar al Padre Jiménez y sujetar a su dominio los indios nuevamente reducidos en el río Tigre, a quienes consideraba súbditos por la muerte de su hermano. Sabedor un indio de Santa Ana llamado Guarimata de este propósito, dio aviso al sargento Cascante, el cual salió de inmediato a la defensa del Padre Jiménez contra las amenazas de los caribes, reunidos ya en la Mesa de Guanipa a la espera de momento oportuno para echarse sobre el pueblo de San Joaquín. Avisado también el Padre Jiménez de los intentos de los caribes, había pedido ayuda a Santa Rosa de Ocopi y a la villa de Aragua de donde vino alguna gente con 50 indios chaimas. Los caribes no se

520. CAULIN, II, 181.
521. CAULIN-OJER, II, 194. Ojer trae la transcripción con algunas erratas de poca monta.

atrevieron a realizar el proyectado ataque al pueblo, pero lograron retirarse llevando consigo las 140 personas sacadas del río Tigre, a las cuales arrastraron a fuerza de amenazas que les enviaban de noche mediante espías que se introducían en el pueblo. El poderío que siempre los caribes tuvieron sobre los indios reducidos (poderío destacado más de una vez por los cronistas) fue causa de muchas defecciones como la ocurrida en esta ocasión.

Este fue uno de los mayores atrasos que padeció este pueblo con otros muchos que le sucedieron por la inconstante veleidad de aquel vicioso gentío. A estos atrasos se llegó el de dos incendios que padeció en diferentes tiempos causados de la voracidad del fuego que en tiempo de verano, prenden de intento en los pajonales o sabanas para que, quemada la paja vieja, salga el invierno con más vigor y fomento la nueva de que se sustentan los muchos ganados que pastean por aquellos llanos [522].

Estos incendios, fueron ocasión de que muchos de aquellos indios se fueran a otros pueblos que se hicieron de nuevo y otros se quedaran vagando por diferentes parajes de los montes sin asiento fijo. A pesar de todo ello, logró el Padre Jiménez construir una buena iglesia de tres naves, una buena sacristía con la casa del misionero.

Está situado el pueblo en una dilatada campiña a orillas de una aguada o cabeza de morichal a quien los indios llaman Pariri por una especia de arbusto así nombrado que abunda en aquel sitio, pero los españoles llaman bijao y es muy parecido a las hojas del plátano y, por esta razón, se le dio a este pueblo el sobrenombre de Pariri [523].

Hasta el tiempo de Caulín fueron bautizados 1.200. Tenía entonces 390 habitantes de todas edades, algunos infieles.

El sitio de este pueblo es muy saludable, muy abundante de pastos, aguas delgadas y providencia de morichales en que siembran los indios todo el año sus frutos de plátanos, cazabe, batatas y otras especies de raíces comestibles [524].

43.4. SANTA ROSA DE OCOPI (1724)

Dio principio a este pueblo el Padre Juan Moro con indios chaimas al mismo tiempo que formaba el de San Joaquín con indios caribes [525].

Ya en 30 de junio de 1722 certificó el Padre José Jurado desde el pueblo de San Buenaventura que el día 12 de junio de este año de 1722, a cuidado y solicitud y diligencias de los Padres misioneros salieron de los montes 48 almas, los cuales quedan en el sitio de Ocopi cercano a la Misión de San Mateo, que juntas

522. CAULIN, II, 190.
523. CAULIN, II, 191.
524. CAULIN, II, 191.
525. CAULIN, II, 191.

con las 90 antecedentes, hacen 138 de que se ha dado principio a la nueva Misión de la gloriosa Santa Rosa de Viterbo [526].

En una certificación dada por el Padre José de Vega en este pueblo de Santa Rosa el 29 de octubre de 1735 dice ser "fundador y poblador del pueblo o Misión nueva de la señora Santa Rosa de Viterbo de Ocopi.

Pasó este religioso destinado a Ocopi en 1724 y no hay por qué regatearle su calidad de fundador formal de este pueblo. Hombre de una sencillez colombina, se dio muy buena maña para lograr la reducción de muchos indios que sumamente apreciaron siempre esta cualidad en sus misioneros. En distintas ocasiones agregó este religioso al pueblo nuevos contingentes de indios reducidos. Una entrada realizó el hermano José de León a los llanos de Caicara, riberas del río Guarapiche, de donde sacó algunas familias chaimas para agregarlas al nuevo pueblo. Atraidos por la buena fama que los indios reducidos corrían del Padre Vega, llegaron voluntariamente algunos indios guaraúnos. En 1732 hicieron una entrada a la laguna de Mamo los Padres Fernando Jiménez, Andrés Calero y Bernardino Camacho, logrando sacar de allí 20 familias guaraúnas que agregó a Santa Rosa, llegando en algún momento, a contar el pueblo con 150 familias y un total de 605 personas, la mayoría chaimas y el resto guaraúnos, cores y cuacas. En este estado le supone en sus días Caulín.

"La vista y orden de este pueblo es de lo mejor que hay en las Misiones. Su situación está en terreno sano, alegre y despejado, a corta distancia del río Ocopi de quien tomó este sobrenombre. A distancia de una legua tiene unos altos farallones de donde se originan muchas vertientes de aguas cristalinas que fertilizan aquellos vistosos campos con espesos y dilatados palmares de moriche. Por todos cuatro vientos tiene abundantes pastos para ganado vacuno y caballar de que hay en sus cercanías muchos y crecidos hatos. Al cuarto de legua tiene al río Capravera y a la media legua al río Prepuntar en quien entran los dos antecedentes y todos traen su origen de las dichas barrancas y encumbrados farallones. Sus vecinos son de singular aplicación a las cosas del culto divino y celebridad de las funciones eclesiásticas" [527].

Hasta el tiempo de Caulín habían sido bautizados 1.000 y sepultados más de 1.000. Tenía actuales más de 600 sujetos a doctrina y vida cristiana.

43.5. SANTA BARBARA DE CURRUCAY (1733)

Los indios caribes reducidos en el pueblo de Panapotar, una vez separados de los palenques, pidieron ser separados entre sí los de uno y otro capitanes, prometiendo con ello atraer más gente de

526. CAULIN-OJER, II, 195.
527. CAULIN, II, 192.

la suya hasta poner los dos pueblos en pie de suficiente gente para una acomodada fundación. Condescendió el Padre Jurado más que nada en atención a lo veleidoso de aquellos indios e hizo elección de dos sitios en Anaco, separados por el río Aragua, fundando con los unos el pueblo de Santa Ana y con los otros el de Santa Bárbara y "dejando en cada uno sus respectivos capitanes que los gobernasen en lo económico al estilo que practican en las demás Misiones [528].

La fundación de Santa Bárbara tuvo prioridad temporal. En una certificación suya dice el Padre José Jurado que *el año pasado de 1733..., por el mes de noviembre de dicho año, salí a los montes y conseguí traer al rebaño de nuestra Santa Madre Iglesia 80 almas con que di principio a la nueva Misión de Santa Bárbara en el sitio de Currucay, ocho leguas distante de la Misión de San Buenaventura. Celebróse el primer santo sacrificio de la misa el 10 de enero del año pasado de 1734, dominica infraoctava de la Epifanía del Señor y, concluido, se levantó el árbol santo de la Cruz en presencia de los nuevos reducidos. El mismo año, por el mes de marzo, en dos ocasiones, salieron voluntarios a dicha Misión 27 almas; por el mes de octubre de dicho año fueron despachados por mí 30 indios de la Misión de San Mateo con otros 8 de dicha Misión y a los 20 días volvieron con 40 almas; por el mes de febrero de este presente año salieron voluntarias 7 almas* [520].

En 12 de noviembre de 1735 habían sido bautizados 46 y sepultados 19. Había en la Misión de todas edades 166 personas.

Al cuidado de este pueblo y del de Santa Ana estuvo el Padre Fernando Mateos hasta la llegada de nueva misión en 1742, fecha desde la cual se encargó de Santa Ana el Padre Francisco Nistal quedando en la Santa Bárbara el citado Padre Mateos.

Durante el tiempo de este religioso aumentó mucho el pueblo a base de varias entradas hechas a los montes en compañía del capitán poblador Juan Antonio de Campos. Este pueblo y el de Santa Ana sufrieron sensibles mermas por *el espíritu ambulativo de los caribes que los trae en continuo movimiento y sin constante estabilidad en pueblo alguno. Muchos de ellos se han avecindado en otros pueblos de éstas y las Misiones de Guayana, otros andan por los montes, dando todos ellos bastante que hacer a los misioneros que, por falta de escolta, se hallan desnudos de fuerzas materiales con que sujetarlos primeramente a ser hombres para disponerlos a la instrucción y catecismo de las verdades y suaves leyes del santo evangelio* [530].

Una de las principales causas del atraso de este pueblo fueron las frecuentes inundaciones del río Aragua, que estropeaban las sementeras realizadas en sus orillas.

528. CAULIN, II, 182.
529. CAULIN-OJER, II, 185.
530. CAULIN, II, 183.

En 1753 tenía 170 personas. Desde su fundación hasta los días de Caulín (1755) habían sido bautizados en ambos pueblos de Santa Bárbara y Santa Ana más de 500 indios. Una quinta parte de sus vecinos adultos eran infieles y sin bautizar [531].

43.6. SANTA ANA DE ANACO O DE OROCOPICHE (1735)

Fuera de lo común a este y al anterior pueblo de Santa Bárbara, cabe decir que la fundación de este de Santa Ana fue un poco posterior. En un certificado del Padre José Jurado firmado en esta misión el 12 de noviembre de 1735 afirmó que *por el mes de marzo de este presente año, se mudó de la Misión de San Buenaventura al sitio de Anaco la nación caribe, quedando en dicha Misión la nación palenca por convenir así a la paz y quietud entre estas naciones. Puestos en dicho sitio que dista de San Buenaventura siete leguas, se dispusieron todas las cosas concernientes al guen gobierno. Se celebró el primer santo sacrificio de la misa, se colocó en su altar la imagen de la señora Santa Ana, día 19 de mayo y, concluido, se levantó el árbol santo de la Cruz en presencia de todos* [532]. *Y hoy día de la fecha subsisten en dicha Misión 220 almas* [533].

Téngase en cuenta lo dicho de las entradas hechas por el Padre Mateos para el aumento de éste y del anterior pueblo.

La situación de éste de Santa Ana, cercano a una laguna, era causa de daño a sus habitantes, por lo que se consideró preciso trasladarlo a la Mesa de Guanipa junto a la quebrada de Orocopiche en 1750.

El Padre Gerardo Espinosa de los Monteros, su ministro, hizo una buena iglesia y perfeccionó definitivamente el pueblo. El nuevo sitio era de clima sano, buenas tierras de labor, abundancia de pastos y demás conveniencias para la conservación de un pueblo. Antes del cambio del pueblo se fugó del asiento primitivo el sargento mayor Cascante (llamado Marcos en el bautismo) llevando en su compañía otras 60 personas, muchas de ellas bautizadas, de las cuales permanecían aún no pocas fugitivas en tiempo de Caulín.

Llegó a tener el pueblo más de 200 almas "las más ya cristianas". Apunta Caulín que en 1753, tenía 138 personas, poco después del cambio para Orocopiche, *sobre las que ignoro cuántas se habrán aumentado en el sitio de Orocopiche* [534].

531. CAULIN, II, 183.
532. CAULIN, II, 185.
533. CAULIN, II, 185.
534. CAULIN, II, 183. Después de haber concedido la fundación de Santa Ana en 1735 apoyado en el testimonio del Padre José Jurado, quiero dejar constancia que, según todos los indicios, ya estaba fundado este pueblo en 1730. El 18 de enero de aquel año estudió el Consejo de Indias un informe del Padre Francisco Rodríguez en el cual aparecen estas palabras: *"Que, en atención a que desde el dicho año de 1723, se ha aumentado la referida*

43.7. PROSIGUE LA CONVERSION DE LOS CARIBES CON LA FUNDACION DE NUEVOS PUEBLOS. NUESTRA SEÑORA DE LOS REMEDIOS DE MAMO (1735)

Sensible contratiempo fue para los misioneros que esperaban una gran misión la llegada en 1715 de solo tres que acompañaron al Pedre Francisco Rodríguez. Tenían programada la evangelización de los caribes y la fundación de varios pueblos y todo aquel sueño se les venía abajo por falta de los necesarios operarios. Prosiguieron con redoblados esfuerzos en la ejecución del plan trazado, fundando, como queda visto, los pueblos de Panapotar, Santa Bárbara y Santa Ana. Los caribes seguían constituyendo un peligro para las Misiones, situados como estaban en lugares próximos a ellas, atemorizando con sus continuas hostilidades a los vecinos de los pueblos reducidos.

Decididos los religiosos a poner en conocimiento del rey y de los superiores de la Orden toda esta serie de necesidades y la no menor de misioneros, acordaron enviar a España nuevamente al Padre Francisco Rodríguez, que admitió gozoso el encargo "para resarcir en esta segunda ocasión el crédito de su persona que, en el juicio de su pundonor, había perdido en la primera [535].

Llegó este religioso de regreso en 1723 con una misión de 12 compañeros, entre sacerdotes y hermanos legos.

Una de las medidas acordadas por el gobernador Carlos de Sucre para la mejor comunicación de la Guayana con Barcelona, fue la fundación de un pueblo de indios a orillas de la laguna de Mamo como lugar de parada y aprovisionamiento para los transeuntes de uno a otro lugar, *quedando al cargo de sus misioneros la administración de este pueblo, como situado dentro de la jurisdicción que para sus fundaciones les había sido señalada* [536].

Nombró capitán poblador al moreno Juan Miguel con orden de que pasase a los caños del Orinoco y sacase de allí algunos indios guaraúnos para fundar con ellos el nuevo pueblo de Mamo. Reunidos estos indios con algunos otros de su nación que andaban dispersos en aquellos parajes y puestos unos y otros en el sitio de Mamo, distante como una legua de la laguna de este nombre, pidió al Comisario de las Misiones de Píritu el envío de algunos misioneros para dar orden en la nueva fundación.

Entraba ésta muy en los planes expansionistas de los franciscanos, los cuales, *precisados a adelantar algunos pueblos y fundar otros que sirviesen de escala para los que después se fundasen en la pro-*

Conversión en cinco pueblos llamados San Buenaventura de Panapotar, San Joaquín, Santa Rosa de Viterbo, Santa Ana y el de la Santísima Trinidad, incoado en el sitio vulgarmente nombrado de la Margarita, orillas del río Güere, todos con iglesias.. " (AGI., *Santo Domingo*, 643).

535. CAULIN, II, 187.
536. CAULIN, II, 214.

vincia de Guayana, a la banda del sur del dicho río Orinoco, repitieron sus entradas a los montes de esta parte, continuando su acostumbrada reducción[537].

En esta línea operacional vino a cuadrar perfectamente la propuesta del gobernador Carlos de Sucre, por lo que fueron inmediatamente destinados los Padres Francisco Rodríguez de Ledesma y su compañero, el Padre Francisco del Castillo. Llegaron al sitio del nuevo pueblo el 24 de marzo de 1735 y allí celebraron misa al día siguiente sobre un improvisado altar de cañas, fabricado para este fin. Después enarbolaron la santa Cruz con regocijo grande de todos y, en especial de los indios guaraúnos allí reducidos.

Muy poco después de la fecha indicada unióse al grupo fundacional el venerable Padre Andrés López, misionero en el pueblo de Curataquiche, varón sumamente deseoso de trabajar entre indios infieles, como varias veces lo había manifestado a sus superiores.

Estando ocupados en aquel ministerio los tres religiosos, les llegó carta del Padre Benito de Moya, prefecto de las Misiones capuchinas de Guayana, informándoles de las juntas que estaban celebrando los caribes y de cómo estaban reuniendo armas para ir sobre el nuevo pueblo y dar muerte a los misioneros y a todos los indios. También en carta del 30 de junio de aquel año informó Carlos de Sucre a José Patiño sobre los preparativos bélicos que los caribes andaban haciendo, pero añadía que le era imposible desplazarse hasta el Orinoco por estar intransitables los caminos y porque no habría nadie que quisiera seguirle[538].

En los días finales del mes de agosto de aquel año 1735 salieron los Padres Francisco de Ledesma y Francisco del Castillo hacia el pueblo de El Pilar para donde estaban convocados a la celebración del capítulo trienal. El Padre Andrés López invocó sus achaques para librarse de la asistencia al capítulo, lo que Caulín atribuye a una oculta providencia de Dios que le tenía destinado a ser el mártir de la nueva fundación.

El 18 de setiembre, domingo, estaban de mañana congregados todos los indios con el buen pastor, Padre Andrés López, en la iglesia, acabando la celebración de la santa misa, cuando se dejó oír la voz del capitán Juan Miguel que avisaba para que se pusieran a salvo mientras él se dirigía con sus hijos e indios a defenderse contra los caribes y algunos extranjeros que rodeaban el pueblo y atacaban con armas de fuego. Murieron en la reyerta la esposa del capitán y sus seis hijos, dos mujeres y cuatro varones y la mayor parte de los indios poblados. El propio capitán se retiró con dos balazos en el cuerpo. Salió el Padre Andrés López con la cruz en sus manos increpando a los asaltantes de los que recibió en una pierna un balazo que le derribó en tierra. Muerto luego a golpes de macana, y cortados los brazos por los codos y con una soga de manatí al cuello le colgaron de un chaparro que había próximo.

537. CAULIN, I, 37.
538. CAULIN-OJER, II, 222.

Por su parte, el valiente capitán Juan Miguel salió mal herido para la Guayana a donde llegó después de tres días de camino para dar noticia de lo sucedido.

Arrasado y puesto fuego al pueblo, se dirigieron los caribes a las misiones capuchinas del Caroní, donde, avisados a tiempo por un indio escapado de la matanza anterior, fueron dispuestos los pedreros que hicieron retroceder a los atacantes. *Viendo los caribes frustradas sus esperanzas y a los de Caroní puestos en armas, retrocedieron al río Caura donde se fortificaron y mantuvieron algunos años, fiados del manejo de las armas de fuego que, para su defensa y ofensa de los pobladores, les habían introducido los holandeses del Esequivo* [539].

Al frente de una escolta de soldados salió de Santo Tomé el cabo Félix Sardo de Almazán. Llegados a Mamo después de otros tres días de viaje, hallaron incorrupto el cuerpo del Padre Andrés López al que dieron sepultura lo mismo que a los demás cadáveres.

Este fue el fin de este pueblo de Mamo a los pocos meses de haber sido fundado a setenta leguas de la Doctrina de El Pilar.

43.8. HOSPICIO DE LA PURISIMA CONCEPCION DE BARCELONA (1740)

Con el paso del Padre Francisco de las Llagas a Santa Fe, con la muerte del venerable Padre Andrés López y con la baja de otros misioneros, habían quedado las Misiones mucho más escasas de personal que nunca. Escribió Caulín que en 1735 eran solamente 12 religiosos para la administración de 20 pueblos fundados [540]. Otro informe de 1737 señaló solamente 10 religiosos para los 20 pueblos.[541].

Comisionado para pedir nuevos misioneros, pasó a la corte el Padre Francisco del Castillo. Concedió el rey una misión de 10 religiosos mediante Cédula del 17 de febrero de 1737. Expuestas por el Comisario General nuevamente la escasez y la falta que hacía de mayor número para la proyectada conquista espiritual del río Orinoco, concedió finalmente el rey una misión de 40 sacerdotes y 4 hermanos legos. Escribe Caulín: *Juntámonos los 40 religiosos el año de 1739 en el convento y puerto de Cádiz y, habiéndose publicado guerra contra la nación inglesa el año de 1740, nos obligó a detenernos hasta el siguiente de 41 en que nos embarcamos por el mes de diciembre* [542]. Llegaron a las Misiones el 1 de setiembre de 1742. Dice Caulín que hallaron 24 pueblos fundados.

La fundación de un convento en Barcelona había sido concedida ya en 1702 al Padre Matías Ruiz Blanco para enfermería y lugar de reposo.

Hechos ya algunos preparativos y electo en Comisario de las Misiones el año 1744, el Padre Francisco Castillo, *dio principio*

539. CAULIN, II, 217.
540. CAULIN, II, 224.
541. CAULIN, II, 225.
542. CAULIN, II, 225.

a la fundación, levantando una capilla, con su sacristía y dos celdas, su altar y retablo en que se colocó una imagen de María Santísima de la Concepción, su titular y patrona[543].

En este estado permaneció hasta 1753 en que fue encargado del Hospicio el Padre Antonio Caulín el cual, al ser destinado en 1755 por capellán de la real Expedición de Límites, pudo *dejarlo en el cuarto claustro.*

43.9. NUESTRA SEÑORA DE LA CANDELARIA DE CHAMARIAPA (1740)

Dio principio a este pueblo en 1740 el Padre Fernando Jiménez con algunas familias sacadas del de San Joaquín a causa de la muerte causada por uno de ellos a un regidor de este pueblo. Por temor se retiraron algunos a las cabeceras del río Aragua al sitio de Camariapa o Chamariapa, distante tres leguas de San Joaquín, a condición de traer para ayuda de la fundación alguna gente de las orillas del Orinoco. *Juntas algunas familias que ya tenían levantadas sus casas, dio principio con ellas a la fábrica de una mediana iglesia y casa para el religioso misionero, asignado para su primer ministro al Padre Fray Jerónimo Martín Ruano quien, a su llegada, entabló el orden de la Doctrina Cristiana*[544].

La situación de este pueblo es de las más sanas y alegres que hay en aquellas Misiones. Goza de buenas y delgadas aguas, abundantes tierras de campiña en que pastean sus ganados muchos vecinos de la Nueva Barcelona quienes, con el beneficio de este pueblo, han fundado sus hatos en las cercanías de aquel sitio a quien llaman la Candelaria hasta entrar en los llanos de la cercana Mesa de Guanipa[545].

Hasta los días de Caulín habían sido bautizados 150 personas con otras que estaban en régimen de catecumenado.

43.10. SANTISIMO CRISTO DE PARIAGUAN (1744)

Estando el año 1741 dedicado el Padre Fernando Jiménez a la fundación del pueblo de Chamariapa, llegóse a él un indio palenque fugitivo de nombre Pariagua o Rereico, en cuya compañía venía un indio del monte, de nombre Paubia, quen manifestó deseos de bautizarse y fundar un pueblo con familias de indios que ofrecía sacar del Orinoco.

Después de bautizado Paubia con el nombre de Juan del Rosario, hicieron elección de un sitio espacioso, próximo a las cabeceras del río Unare, tres leguas distante al occidente de la villa de El Pao. Fabricadas dos casas para las familias de los citados indios y

543. CAULIN, II, 228.
544. CAULIN, II, 230.
545. CAULIN, II, 230.

elegido jefe Pariagua, pasaron a las lagunas de Anache junto al Orinoco, de donde trajeron 30 personas caribes y palenques, infieles las más y otras cristianos fugitivos de los pueblos antiguos. Así se mantuvieron hasta principio del año 1744 en que se trató de la fundación formal de este pueblo con ocasión de la visita hecha por el gobernador Gregorio Espinosa. De acuerdo con el Discretorio de las Misiones, fue nombrado primer ministro el Padre Alonso Hinistrosa.

Ya de antes se tuvo el propósito de fundar este pueblo, como lo expresó el Padre Diego Francisco Ibáñez en declaración hecha en Guayana el 8 de marzo de 1743. En un exhorto al Comisario hecho por el gobernador en 24 de mayo del mismo año, se opuso éste a la tal fundación que se proyectaba en el sitio de Palma Sola cerca de Unare. El Comisario contestó que con esta fundación únicamente se pretendía dar cumplimiento a la real Cédula de 30 de diciembre de 1714, en la que ordenaba la fundación de dos o tres pueblos en los llanos a base de indios fugitivos de las Misiones de Píritu. Aun cuando el gobernador, en su respuesta de 2 de setiembre, manifestó estar dispuesto a dar toda ayuda a los misioneros, continuó oponiéndose a la tal fundación la cual se hizo, por fin, al noroeste de Palma Sola sin que se conozcan los motivos que haya tenido el gobernador para cambiar de opinión.

El Padre Hinistrosa pasó al sitio de Pariaguán el 16 de junio de 1744 donde se encontró con 44 personas en las dos casas que habían sido construidas. Instalado en una casita de paja, celebró la primera misa el día 21 siguiente. Con la entrega de bastón eligió capitán a Pariaguán de quien tomó nombre el pueblo.

Los desvelos del Padre Hinistrosa fueron aumentando el pueblo en todo orden. En 1750 tenía 230 almas según padrón entregado por el mismo Padre Hinistrosa a Caulín.

Los caribes del Orinoco por tres veces intentaron invadir el pueblo y quemarlo, efecto de lo cual fueron los atrasos que sufrió en el vecindario con la huida de algunos, amedrentados por las amenazas de los caribes. Hasta el tiempo de Caulín habíanse bautizado 200 y fallecido 90. Da por desconocido el número de los actuales pobladores.

La situación de este pueblo es muy sana, de buena vista, aguas muy saludables, tierras muy fértiles para toda especie de frutos de la tierra, de abundantes pastos para todo género de ganados de que hay muchos hatos en su circunferencia. Compónese su vecindario de indios palenques y caribes, adelantados ya en la inteligencia de nuestro idioma castellano con la frecuente comunicación que tienen con los españoles de la cercana fundación del Pao"[546].

546. CAULIN, II, 233.

43.11. VILLA DE LA CONCEPCION DE EL PAO (1744)

Al mismo tiempo que el Discretorio de las Misiones encargó en 1744, de acuerdo con el gobernador Espinosa de los Monteros al Padre Alonso Hinistrosa la fundación del pueblo de Pariaguán, también le encomendó la definitiva fundación de una villa en El Pao para cuyo efecto había dado ya los primeros pasos el Ex-Comisario Apostólico Padre Matías García por considerar esto muy necesario *al auxilio y socorro de los misioneros y pueblos que se iban fundando cercanos a las riberas del río Orinoco* [547]. Incluso ya tenía este religioso implorada la voluntad de algunos españoles que vivían dispersos por aquellos llanos. El proyecto de esta fundación fue anterior a esta fecha. Ya en 1743 se expresaba el Padre Ibáñez: *Otra ciudad es inexcusable fundar en el río Pao cerca del Orinoco para mantener en paz y en la fe los pueblos de los indios caribes que están fundados en las Misiones de los Padres Observantes de Píritu y para defenderlos de los caribes del monte y para fundar otros pueblos caribes de la banda de Cumaná sobre el mismo Pao y para poder pasar a poblar los que están de la banda de Guayana y para mantener la comunicación con Guayana y Santa Fe* [548].

Comenzaron a congregarse los primeros vecinos en tierras cedidas por un señor llamado Espinosa a principios de 1744 en un sitio distante de Aragua 20 leguas. Después de levantadas las primeras casas, hicieron una iglesia dedicada a la Inmaculada Concepción de María Santísima con la colaboración del Padre Hinistrosa y del mismo gobernador Espinosa de los Monteros el cual informó en carta de 26 de noviembre de 1745 que eran más de 20 vecinos a los que había facilitado gratis 4 cañones, un quintal de pólvora, dos de metralla y 16 fusiles [549].

Para compañero suyo pidió el Padre Hinistrosa, y se le concedió, al Padre Cristóbal Lendínez, con cuya colaboración acrecentó este pueblo hasta el número de 100 familias en pocos años. Siempre sus vecinos estuvieron dispuestos a favorecer a los misioneros y a darles escolta en las entradas a las selvas del Orinoco.

El rey concedió permiso a los misioneros de Píritu para fundar un hospicio en este pueblo, en Cédula de 28 de mayo de 1752. Quedaron los religiosos encargados de la administración espiritual de la villa durante varios años con jurisdicción en cuatro leguas a la redonda.

Está situado este lugar en una espaciosa llanura que media entre el río Pao de quien tomó el nombre, y el río Catuche que lo circunda por la banda del este, ambos de buenas aguas y fértiles vegas. Goza de dilatadas campiñas, de buenos pastos en que apacientan sus ganados la mayor parte de sus vecinos. Y creeré que sea con el tiempo una de las buenas ciudades que tenga aquella

547. CAULIN, II, 231.
548. CAULIN-OJER, II, 241.
549. CAULIN-OJER, II, 241.

provincia, especialmente si se adelanta, como esperamos, la fundación del Orinoco poblando españoles [550].

43.12. NUESTRA SEÑORA DE LOS DOLORES DE QUIAMARE (1746)

Fue la fundación de este pueblo obra del Padre Lucas Magariños, después de lograda por medio de su maestro de lengua Padre Pedro Cordero la benevolencia de unos indios de San Mateo, prácticos en las entradas al monte, que se comprometieron a guiarlos hasta unas rancherías de caribes en la banda sur del Orinoco a ocho días de camino. Después de bien estudiado este punto, emprendieron su viaje ambos religiosos en 1746. Con grandes trabajos y peligros pasaron el Orinoco en un pequeño bagelillo. Tras ocho días de recorrido para llegar a las rancherías de los caribes, lograron atraerse 58 de ellos, con los que regresaron al sitio de Quiamare, cuatro leguas de San Mateo, situado a orillas del río Aragua, donde se quedó de ministro el Padre Magariños.

Nueva entrada realizó este religioso en 1747 sin resultados. En una tercera del año 1748 al Orinoco sacó más de 50 personas. En 1749 logró la reducción de otras 46 que vivían rancheadas en la Mesa de Guanipa. También sacó otras 50 de las riberas del río Cari, con todos los cuales logró un pueblo de 204 personas. No indica Caulín la fecha en que uno de aquellos indios, de propósito, pegó fuego al pueblo que ardió totalmente causando gran atraso en él. Hasta el año 1753 habíanse bautizado 300 y fallecido, 100. En 1752 tenía 170 habitantes entre caribes, chaimas, cumanagotos y un corto número de sálibas, con una tercera parte de ellos aún infieles. También se habían huido algunos.

Quiamare deriva de la voz *piamare* y ésta de un capitanejo de este nombre, dueño antiguo de aquellas tierras. *Goza a todos cuatro vientos de muy fértiles montañas donde se pueden sembrar toda especie de frutos con la confianza de que, por su amena frondosidad, no se experimenta año alguno escasez de cosechas* [551].

550. CAULIN, II, 237. Como fundado en este mismo año 1744 podría figurar el pueblo de Pertigalete del que escribió Caulín: *"En el de Pertigalete fundó la Reverenda Comunidad de Píritu un pueblo con 260 almas de nación guaraúnos que sacaron de las bocas de Orinoco los Reverendos Padres Fray Bernardino Camacho y Fray Matías García el año de 1744. Permaneció sólo un año porque, habiendo enfermado su ministro fundador el Padre Fray Juan Velázquez... los indios, valiéndose de la ocasión, desampararon el pueblo y se volvieron a sus antiguos parajes donde viven..."* (Caulín, I, 92).

551. CAULIN, II, 239.

43.13. SAN ANDRES DE SANTA FE, DE LA MESETA O DE ONOTO (1748)

No se comprende por qué Caulín no habló de esta fundación que tuvo lugar, probablemente, en el año 1748. No existen pruebas en este sentido. Sólo puedo ofrecer que en 1751 presentó el Padre Francisco Nistal un memorial al Consejo de Indias en el que expuso, entre otras cosas, que desde el año 1736 (en otro memorial dice que desde 1741) habían sido fundados cinco pueblos entre los que enumera el de San Andrés de Santa Fe (en el otro memorial le llama San Andrés de Santa Fe o de la Meseta). En el primer memorial pónense los nombres de los pueblos por su orden de fundación: Chamariapa (1740) Pariaguán (1744), Quiamare (1746), San Andrés de la Meseta (1748) y Cachipo (1749). Si en los demás pueblos se guarda el orden, parece que lo mismo se debe pensar en el caso de San Andrés al que es preciso suponer fundado después de 1741 y antes de 1751, fechas extremas aludidas en el citado memorial del Padre Nistal. Por todo ello me inclino a pensar que su fundación ha tenido lugar entre los años 1747 y 1748.

La estadística de 1779 le da 204 habitantes; otra de 1826 le da 48 nacimientos; otra de 1828 apunta 207 bautizados; otra de 1830, más completa que las anteriores, ofrece 552 casados, 1.237 solteros, 616 párvulos, 112 esclavos, 1.165 de comunión y 736 de confesión para un total de 2.517 habitantes.

El censo de Guzmán Blanco (1873) atribuye a Onoto 2.529 varones y 2.757 hembras (5.286 en total).

Acereda La Linde dedicó a Onoto páginas llenas de entusiasmo y de interés. Fue la primera parroquia que regentó en Venezuela desde 1928. Sus primeras impresiones fueron poco agradables.

Para 1935 le atribuyó 606 habitantes con 119 casas de vecindad. *Los cuatro libros parroquiales más antiguos que hoy existen de bautismos, matrimonios, entierros y de gobierno datan del año 1830; sólo el de entierros comienza el 31 de diciembre de 1829* [552].

43.14. SANTA CRUZ DE CACHIPO (1749)

Fue fundado en 1749 por el Padre Matías García, actual Comisario Apostólico de aquellas Misiones por renuncia del Padre Fernando Mateos. Para ello realizó una entrada a las lagunas de Anache situadas en la orilla norte o banda izquierda del río Orinoco frente a

552. Los resúmenes de los aludidos *Memoriales* del Padre Francisco Nistal Yáñez pueden verse en AGI., *Santo Domingo,584.*

MANUEL ACEREDA LALINDE: *Historia de Aragua de Barcelona.* (5 vols.). Del vol. II, pp. 242-249 están tomados los datos censales puestos en el texto. Sus primeras impresiones sobre Onoto las dejó consignadas el autor en el vol. IV, Nº 2.298, pp. 413-415. La cita del texto corresponde al vol. V, Nº 3.214, p. 633. Otros datos interesantes pueden verse en el vol. V, pp. 627-668.

la boca del río Puruey donde moraba un capitán caribe con otros muchos indios. Acompañóle José Camejo, hombre muy práctico en aquellos parajes y conocido de los caribes por sus frecuentes tratos con ellos. Después de 12 días de camino por lugares difíciles, llegaron a uno de los muchos hatos existentes en el río Zuata en donde el Padre Matías García se vio precisado a quedarse enfermo.

Aunque con repugnancia de algunos indios, al fin, todos siguieron a su capitán y, de común acuerdo, determinaron establecerse en un sitio llano entre el río Cachipo y la villa de El Pao, iniciando allí la construcción de sus casas y la roturación de tierras de labranza con ayuda de otros indios llevados por el Padre Matías García. Erigida la santa Cruz como titular del pueblo, llamado Cachipo por el río de este nombre, dejó como encargado de la nueva fundación al Padre Benito de Puentes con una buena casa para su morada.

Cuando Caulín pasó por este pueblo en 1754 tenía 120 habitantes, la mitad ya cristianos, muchos de los cuales estaban dedicados a sacar maderas para la fabricación de una iglesia.

"Goza este pueblo de buenas tierras de labor, aguas saludables y pastos para toda especie de ganados de que hay en sus cercanías muchos hatos y algunos trapiches y vegas de caña dulce de los vecinos de la Villa de El Pao" [553].

43.15. SAN JUAN BAUTISTA DE MUCURAS (1754)

Fue la fundación de este pueblo por el mes de mayo de 1754 a solicitud del Padre Matías García, hecha con algunos indios en el pueblo de Moitaco donde estaba de paso. Llamó este religioso a su presencia a algunos capitanes y caciques caribes; entre ellos se presentó el capitán Cairumaca que vivía en Múcuras y a quien todos los caribes veneraban como rey y señor. Logró convencerlo para que se redujera a poblarse y admitir religiosos misioneros, cosa que hacía ya dos años había prometido al Padre Fernando Mateos. Dióle, además, palabra de traer del río Caroní a su amigo Abaruana, cosa que la inopinada muerte le impidió hacer.

Explorando el Padre Matías la voluntad de los indios y viendo que todos reconocían a Caipuana, hijo de Cairumaca, de unos cuarenta años, como a su capitán, le dio el bastón de mando en que luego le confirmó el gobernador. Dispuesto Caipuana a formalizar un pueblo, sólo puso como condición que se le enviara al Padre Francisco Antonio Borrego al que admiraba por sus excelentes prendas y por la inteligencia de su idioma. Prometió Capuana traer al capitán Abaruana de cuyo convencimiento estaba también encargado un sobrino suyo de nombre Bracaguare.

553. CAULIN, II, 241.

No tardó el Padre Matías en pasar a Múcuras donde, puesto de acuerdo con los indios, eligió el sitio a corta distancia de la quebrada Tapurequén y del río Múcuras, tributarios ambos de sus aguas al río Pao dos leguas abajo y diez leguas al norte del Orinoco.

Distribuidos por suerte los puestos entre los misioneros que estaban esperando destino, recayó el gobierno de Múcuras sobre el Padre Juan Antonio Conde con un compañero que iría con él. En atención a la promesa dada por el Padre Matías al capitán Caipuana, mandó llamar al Padre Borrego que estaba en Guazaiparo en determinación de regresar a su Provincia. Fue el Padre Caulín el encargado por el Padre Matías para disuadir al Padre Borrego de su decisión de salirse de las Misiones por cumplimiento del tiempo de su ministerio. Dispuesto a quedarse, le despachó el Comisario título de Presidente, director y maestro del idioma caribe de los cuatro religiosos destinados a Múcuras y Atapiriri con residencia en Múcuras. Inmediatamente salieron este religioso y el Padre Conde para San Mateo [554] y de allí, acompañados de los otros tres compañeros, para sus respectivos destinos, primero a Atapiriri y luego a Múcuras, a cuatro leguas de distancia del anterior, a donde llegaron mediado el mes de setiembre de 1754. Fueron recibidos con afectuoso agasajo por Caipuana y sus indios con ayuda de los cuales se colocó la Santa Cruz y se bendijo el sitio de la iglesia.

"Dedicóse este pueblo al santificado Precursor San Juan Bautista con el sobrenombre de Múcuras por unos cerrajones que forma el riachuelo de su nombre a la manera de mogotes o cántaras a quienes llaman los indios Múcuras" [555].

Cuando la visita del Padre Caulín en 1755 tenía 300 habitantes infieles, únicamente bautizados los niños, pero todos en el catecismo para ser bautizados. Por defecto de la escolta concedida por el rey, sufrió este pueblo no cortos atrasos a que cooperó la ausencia del Padre Borrego que salió de este pueblo a la Expedición de Límites.

43.16. ASUNCION DE ATAPIRIRI (1754)

Para la fundación de este pueblo cabe reiterar lo dicho para el anterior en relación con la actividad desplegada por el Padre Matías García. Después de haber puesto las bases para la fundación de Múcuras, pasó al río Atapiriri, cuatro leguas al noreste de Múcuras, donde halló al capitán caribe Amana reducido allí desde su salida de San Joaquín en 1749 con licencia del Padre Fernando Jiménez. Fueron principio del pueblo treinta familias sacadas por Amana de los ríos Caura y Caroní. En 1743 se fabricó una casa

554. CAULIN, II, 260-261.
555. CAULIN, II, 261.

para el misionero bajo la dirección del Padre Benito de Puentes el cual había dejado inaugurada la Santa Cruz y hecha la promesa de enviar religioso que hiciera la doctrina al estilo de los pueblos antiguos.

En la distribución hecha por el Padre Comisario y su Discretorio cayó la suerte para misionero de este pueblo al Padre Alonso Granda a quien acompañaría el Padre José Freire[556]. Reunidos en San Mateo los cuatro religiosos de Múcuras y Atapiriri, con el Padre Borrego como presidente de todos ellos, llegaron al pueblo de Atapiriri donde celebraron la primera misa el día de la Asunción de Nuestra Señora, a quien se proclamó titular y patrona del nuevo pueblo.

"Está situado este pueblo a orillas de un riachuelo llamado Atapiriri, de quien tomó el nombre, que desagua en el río Pao, doce leguas al sureste de la Villa del Pao, catorce a la banda del norte del río Orinoco y cuatro al noreste de Múcuras. Goza de una buena vista en tierra alta y al propósito para todo fruto de la tierra. Tendrá 200 almas todas de nación caribes, la mitad de ellos infieles y los otros cristianos" [557].

43.17. SAN LUIS DE ARIBI (1755)

Su fundador fue el Padre Manuel Grijalva, destinado en un principio a la reducción de los indios de la banda sur del Orinoco que habían prometido al Padre Matías García poblarse. Entre los que esto prometieron estaban Abaruana, Bracaguare y los indios quiriquiripas, los cuales no tuvieron decisión de cumplir su palabra[558].

Llevado de su afán celoso, dedicóse el Padre Grijalva a reunir los indios dispersos en los llanos y cercanías del Orinoco, la mayor parte de ellos fugitivos de las antiguas misiones. Salido de Moitaco, y con licencia del Comisario, logró reducir a muchos, la mayoría cumanagotos, en un lugar elevado distante media legua al norte del río Aribí, llamado de los indios Arimiña, y a siete leguas al sur de Pariaguán o Cabeceras del Unare. Colocada allí la Santa Cruz, celebró la primera misa uno de los domingos después de Pascua del año 1755. Se construyó una iglesia a la que concurrían los dueños de los hatos cercanos a oir la misa.

Caulín le asignó en 1756 150 habitantes y consideró este pueblo estratégicamente ubicado para escala de los misioneros que pasaban a las Conversiones del Orinoco.

556. CAULIN, II, 263.
557. CAULIN, II, 261.
558. CAULIN, II, 260.

43.18. SANTA CLARA DE ARIBI (1755)

Fundamento personal de este pueblo fue el capitán caribe Tupepo, fugitivo de San Joaquín, y algunos caribes congregados por él a quienes luego se unieron algunos cumanagotos del pueblo de San Mateo que vivían dispersos por aquellos lugares cercanos al Orinoco. Alma de esta fundación fue el Padre José Freire, compañero del Padre Grijalva en el pueblo de Atapiriri. Escribe Caulín que la fundación tuvo lugar en octubre de 1755, aun cuando una carta del Comisario Padre Matías García del 10 de julio de aquel año lo da ya por existente en esta fecha [559].

"Está situado en una espaciosa llanura que dista media legua de la unión de este río con el río Pao. Hoy tiene cerca de 200 almas, buenas y dilatadas campiñas en que pastean muchos ganados de los hatos circunvencinos... Sus casas y calles, muy bien formadas, una casa decente y capaz para el misionero... Dista ocho leguas al sureste del pueblo de San Luis y diez al norte del río Orinoco por el meridiano de la Vuelta del Torno" [560].

43.19. NUESTRA SEÑORA DEL SOCORRO DEL CARI (1756)

No alude a esta fundación Caulín. Fue hecha con caribes de las proximidades de los ríos Cari y Tavaro.

43.20. SAN PEDRO REGALADO DE LA CANDELARIA O SAN DIEGO DE CABRUTICA (1757)

Fundado en 1757 por el Padre Bernardo Rivero con indios cumanagotos y palenques fugitivos en el sitio de este nombre, cabeceras del río Cabrutica, siete leguas al suroeste de San Luis y 12 ó 14 al poniente de Santa Clara, púsole por titular a San Pedro Regalado. Prosiguió luego la obra fundacional el Padre Ignacio Iglesias.

Era el lugar más cercano a donde muchos españoles moradores en los hatos y cercanías del río Zuata, acudían a oir misa. Caulín le asigna 150 habitantes, todos cristianos. El año indicado de fundación es el que le asigna el Padre Hinistrosa en su *Relación*. Pablo Ojer lo da como coincidente con el actual pueblo de San Diego de Cabrutica [561].

559. CAULIN-OJER, II, 264.
560. CAULIN, II, 263.
561. CAULIN-OJER, II, 265.

43.21. DIVINA PASTORA DE GUAICUPA (1763)

La fundación fue hecha a base de caribes y viras, tres leguas al sur de Múcuras y cuatro al norte del Orinoco y una legua distante del río Guaicupa a orillas del Pao [562].

43.22. CONCEPCION DE TAVARO (1770)

Fue su fundación en el año 1770 con indios caribes y cumanagotos a orillas del río Tavaro, ocho leguas al oriente de Guaicupa y dos leguas del Cari.

43.23. NUESTRA SEÑORA DE LAS MERCEDES (1772)

Fue fundado con españoles entre Santa Clara y el Orinoco, próximo a San Pedro Regalado. Lasierra alude en 1773 a su fundación reciente. Tenía aquel año 212 habitantes. No figura en ninguna de las listas de años posteriores [563].

43.24. SAN MAXIMO DEL TIGRE (1776)

De este año señalado es su fundación en las cabeceras del río Tigre, según el testimonio de Lasierra. No figura en ninguna otra lista [564].

43.25. SAN VICENTE DE CARAPA (1793)

En el archivo de la catedral de Ciudad Bolívar existe un documento en que se habla de la fundación de este pueblo. *"En el año del Señor de 1793, día 29 de setiembre, yo Fray Juan Vidal, primer ministro misionero de esta iglesia y pueblo de San Vicente Ferrer de Carapa, celebré la primera misa, que fue cantada, con mucho concurso de gente y di principio a la administración de los santos sacramentos, de que doy fe.* (Firmado y rubricado). Fray Juan Vidal" [565].

562. LASIERRA, [51], II, 143 y 190. Debe ser errata el año 1754 que apunta de fundación.
563. LASIERRA, 144.
564. LASIERRA, 144.
565. ACEREDA LALINDE, [552], I, 412. Según datos de este autor, el Padre Juan Vidal fue ministro en Carapa desde el año fundacional (1793) hasta el 15 de julio de 1806, al menos. Posteriormente aparece firmando en los libros el Padre Salvador Catalá Maquieira durante 1806. En 1810 aparece nuevamente este mismo y el Padre Felipe José Ubisco el cual firmó aún en 11 de enero de 1811 el traslado de los restos del Padre Juan Vidal desde la ermita construida por él mismo hasta la nueva iglesia en cuyo presbiterio fueron inhumados (Lalinde, l. c., pp. 412-413).

Estadística: En 1799 tenía 555 habitantes. El censo de Guzmán Blanco (1873) le da 162. Todavía existe este pueblo en la jurisdicción de Soledad. En 1934 escribió Lalinde que tenía 73 casas con 243 habitantes [566].

43.26. SAN PEDRO DE LA PUERTA (1794)

Sobre la identificación de este pueblo estuvo dudoso Acereda Lalinde. Hablando de San Pedro Apóstol de Boca del Pao escribió: *"Tuvo su templo hace muchos años... Posee una imagen de San Pedro de aspecto antiguo... Está situado en la confluencia del Pao con el Orinoco..."* [567]. Pienso que la identificación de Boca del Pao con el antiguo San Pedro de La Puerta está acertada. La misma presencia de una imagen antigua en la iglesia inclina a pensarlo así. La denominación de "La Puerta" muy bien pudo aludir a que el sitio del pueblo es de entrada en el Orinoco.

43.27. SANTA GERTRUDIS DE EL TIGRE (1794)

De este pueblo únicamente se sabe que figura en las listas de 1779 y 1803. No figura en la de 1807 lo que casi obliga a darle por extinguido en esta fecha [568].

43.28. SANTIAGO O SANTA CRUZ DEL ORINOCO (1796)

En una Tabla capitular de las Misiones del año 1803 se le llama Santiago y en otra de 1807, Santa Cruz. En el Censo mandado hacer por Guzmán Blanco (1873) figura con 303 habitantes. Aún subsiste en nuestros días en las proximidades a la boca del río Cabrutica. En 1935 escribió Lalinde que tenía 65 casas con 216 habitantes [569].

43.29. SAN SIMON APOSTOL DE MOQUETE (1799)

Unicamente he visto este pueblo citado en lista de 1799 según la cual eran 38 los pueblos fundados en las Misiones de Píritu

566. ACEREDA LALINDE, [552].
567. ACEREDA LALINDE, V, 803.
568. [320] - [51], II, 234, 246.
569. LALINDE, [552], V, 839-840. Los datos del Censo de Guzmán Blanco pueden verse en *División territorial de la República tomada del Censo de Guzmán Blanco.* Edición oficial. Ministerio de Fomento. Imprenta de la "Opinión Nacional". Plaza Bolívar. Año económico de 1873 a 1874".

al norte del Orinoco con un total de 24.754 habitantes. La citada lista le da un total de 128 almas [570].

43.30. SANTA CATALINA DEL CARITO (¿...?)

Figura este pueblo en la lista de 1799 donde se fija su fundación en 1698. No se conocen más detalles. Lo cierto es que aún existe este pueblo a bastante distancia de San Mateo. En el censo de Guzmán Blanco (1873) se le asignaron 2.339 habitantes [571].

Con este pueblo doy por terminada la lista de los fundados por los Misioneros Franciscanos de Píritu desde el Atlántico hasta el río Orinoco a lo largo de siglo y medio de fecunda y laboriosa obra apostólica, mediante la cual lograron incorporar a las Misiones a todos los indios infieles que existían en la banda norte o margen izquierda del gran río. Con toda información pudo escribir en 1800 Alejandro Humboldt: *"A excepción de las familias guaraúnas... entre el Caño de Manamo y el río Guarapiche... no hay más indios salvajes en la Nueva Andalucía de treinta años a esta parte"* [572].

No constan los nombres de otros pueblos fundados, algunos de los cuales muy bien pudieron ser los que dejo apuntados como anónimos. En 1773 escribió Lasierra: *"En las riberas de los ríos Unare, Guapo e Icullas se han establecido otras Misiones cuya inestabilidad me resuelve a omitirlas en mi Diario"* [573].

Pienso que algunos de estos pueblos pudieran ser los aludidos más de una vez por el propio Caulín, como cuando habla en forma general de San Miguel *"y sus agregados pueblos del Güere"*, para los que había sido destinado en 1717, la primera vez, el Padre Cristóbal de Molina [574].

44. CREACION Y FUNCIONAMIENTO DE DOCTRINAS

Después de hecha relación de los pueblos fundados por los franciscanos en las Conversiones de Píritu, es preciso aludir también a la creación de doctrinas, ya que éste era el destino final de los pueblos fundados.

La entrada de religiosos en una zona misional venía seguida de un período más o menos largo —normalmente era de diez años— durante el cual era considerado aquel territorio "misión viva" o simplemente misión. En nuestro caso el término consagrado fue el de "Conversión o Conversiones de Píritu".

570. LALINDE, [552].
571. Pueden verse estos datos en Lalinde.
572. HUMBOLDT, [47], II, 123.
573. LASIERRA, [51], II, 144.
574. CAULIN, [193], II, 170.

La reducción de los naturales a pueblos era el primer paso, casi imprescindible, para poder iniciar la ardua y duradera labor de educación y conversión. Después de los diez años legales o más, cuando ya la misión era considerada dispuesta, era transformada en *doctrina*.

Este término *doctrina* tuvo una configuración jurídica bien precisa y concreta. Era igual a una cuasi-parroquia, en el orden religioso. Con ello, pasaba de manos de los misioneros a la jurisdicción del obispo, con todas sus consecuencias. Al propio tiempo, eran instituidas autoridades civiles a mano de las cuales pasaban los indios que antes habían estado dirigidos por un régimen vigilado por los misioneros.

En el terreno material era llamada doctrina una circunscripción territorial bajo la dirección de un doctrinero, religioso o clérigo.

45. DOTES DEL MISIONERO

Algunas de estas cualidades que debería reunir el misionero dejo ya anotadas con palabras de los cronistas de las Misiones, especialmente de los Padres Ruiz Blanco y Caulín. Debería en todo caso estar adornado de grandes dosis de paciencia, prudencia y mansedumbre. Al menor sobresalto producido por la conducta del misionero, se vería sin la compañía de los indios reunidos a fuerza de trabajos. Eran estos naturales como animales huidizos que, lo mismo que habían venido a la misión, se alejaban de ella. Los afectos humanos contaban para ellos muy poco o nada. Sería preciso transigir con los vicios de los recién poblados, aun doliéndose muchas veces del poco adelantamiento logrado cuando pudiera considerarse ya en marcha la doctrina. Debería estar el misionero dispuesto a darlo todo, a cambio de no recibir nada, como no fuera la ingratitud de los indios. Incluso debería estar dispuesto a morir en su demanda, como murieron no pocos en este ejercicio.

Dejo apuntado algo sobre los trabajos y penalidades soportadas por los primeros religiosos franciscanos en las tierras desoladas y xerófilas de Píritu. Y no fueron menores en número ni en intensidad los sufridos por los operarios llegados posteriormente. Abandonados en manos de la divina providencia, vivían aquellos religiosos entre los indios, confiados solamente de su innata bondad o esperando, en el peor de los casos, que les privaran de la vida, como ocurrió tantas veces y allí mismo había ocurrido entre los guaribes en 1680. Precisamente murieron en este último sitio dos religiosos cuando *"se hallaba con mayores incrementos la cristiandad y extirpada, en gran parte, la idolatría y en ocasión que, por la concordia y paz de los indios cumanagotos y guaribes, se iba facilitando la conversión de los caribes y de otros muchos..."* [575]. Con estas palabras parece quiso decir el Padre Ruiz Blanco que la muerte a manos de los indios les sobrevino a los mártires de San Juan de Guaribe cuando

aquellos naturales estaban, al parecer, en las mejores condiciones de su conversión.

Nunca la labor del misionero fue agradable humanamente y, si no fuera por un ideal superior, hubiérales resultado insoportable vivir fuera de los claustros a religiosos acostumbrados a la paz de los mismos. Lo de menos serían las estrecheces a que se vieron condenados en unos lugares tan apartados de toda humana consolación, rodeados en todo momento de individuos faltos de comprensión, rústicos e ingratos, capaces de volver, en cualquier momento, mal por bien. Unicamente miramientos superiores les ayudarían a soportar todo lo adverso. Y cuando uno de ellos tan eximio como lo fue el Padre Diego de Tapia daba algún consejo a los demás, se contentaba con recordarles que tomaron el oficio con vocación y amor, porque eso mismo había encargado Cristo a los apóstoles, después de haberlo practicado él primero.

Y no sólo deberían soportar con amor las conductas de los indios, aun las más vituperables, sino que en más de una ocasión deberían defenderlos, como el pastor defiende a sus ovejas, de la conducta de encomenderos y gobernantes poco escrupulosos. No son escasas las ocasiones de este tipo que se presentaron para que los religiosos tuvieran que actuar, aun a cambio de ganarse la enemiga de algunos gobernadores. Tenían que defender aquello poco que iban logrando a base de tantos sacrificios.

En uno de los capítulos de su obra detiénese Caulín a narrar el desaliento de que fueron víctimas los religiosos de Píritu en los primeros años de su entrada. *"Algunos religiosos poco prácticos en el gobierno de indios infieles se desconsolaron sobremanera, viendo en ellos el poco fruto de su doctrina y buenos ejemplos... Sentían en su corazón el poco afecto que les mostraban, negándose al corto servicio de alguna precisa diligencia"* [576].

A esto cooperaba la dificultad del aprendizaje de una lengua que los conocedores de ella calificaron de escabrosa y llena de complicaciones. La convicción que en sus conciencias tenían de la necesidad de este aprendizaje para el buen desarrollo de sus trabajos la expresaron en reiteradas ocasiones algunos de los grandes misioneros de aquellas Conversiones. Uno de ellos, el Padre Diego de Tapia lo expresó así: *"El saber la lengua de los indios es medio tan necesario que, faltando él, está imposibilitado el ministro para el ejercicio de su oficio... Y, si les predica en español, será trabajo perdido..."* [577].

Reiterando lo mucho que importa el conocimiento de la lengua para lograr buenos efectos entre los indios afirmó Caulín: *"Para esto importa mucho que el misionero que se dedicare a la reducción de infieles ponga especial aplicación a la inteligencia del idioma o idiomas de las gentes que pretende poblar, o catequizar, porque*

575. RUIZ BLANCO, [54], 55.
576. CAULIN, II, 49.
577. TAPIA, [380], 220.

sin ella será ministro mudo; nunca se hará capaz de las necesidades espirituales de aquellos neófitos; no tendrá palabras con qué destruir sus viciosas costumbres ni adquirirá noticias de ellas y, al fin de muchos años, estarán aquellas almas tan incultas como el día en que salieron de los montes y sin oir ni saber cosas del cielo por no tener quién se las predique" [578].

Entre otras motivaciones de orden pastoral que aconsejaban el aprendizaje de las lenguas, apuntó el Padre Tapia la compenetración que ello supone entre el misionero y sus convertidos. *"Entre los que saben una lengua se engendra un género de benevolencia, caridad y hermandad y, consiguientemente, una inclinación a seguir una misma profesión"* [579].

En otra parte quedan consignadas las palabras con que este mismo religioso acusaba de pecado mortal al misionero ignorante de la lengua de sus indios y les enseñaba las oraciones en castellano. A mayor abundamiento de su sentir, puédense añadir ahora estas otras: *"El ministro que no sabe bien la lengua de los indios, no les explique en ella los misterios profundos de nuestra santa fe. Y si lo hace, pecará. Y la razón es clara, porque el que no sabe la lengua, se pone a riesgo y peligro manifiesto de enseñar algunos errores o decir proposiciones malsonantes y absurdas"* [579].

La urgencia sube ahora de tono, pues si antes se culpaba al misionero ignorante de la lengua de los indios por enseñarles las oraciones en castellano, ahora se le culpa lo mismo al que se atreve a explicarse en su lengua, que él ignora, los misterios de la fe.

Ello lleva a las siguientes conclusiones según la mente de este autor: El misionero debe conocer cumplidamente la lengua de los indios. Y si no la conoce, no puede predicarles en castellano, ni enseñarles en su propia lengua. Es decir, no puede ser misionero. Aun cuando en tono más suave, viene a expresar lo mismo Caulín al escribir que sin esta prevención del conocimiento del idioma *"serán responsables en el tribunal divino los que, teniendo a cargo almas de esta clase, sólo se contentan con saber aquellos términos usuales de pan, huevos, agua, leña, hilo y otros semejantes que más sirven para el común estilo de pedir que para descargo de la precisa obligación de enseñar"* [580].

Al tratar de este punto del aprendizaje de las lenguas de los naturales en la zona de Caracas ya expuse algo de lo que era la mente de la Orden franciscana en este punto. Concretándome ahora a lo referente a las Misiones de Píritu, me fijaré en las palabras del Comisario General de Indias en la misma patente en que nombró al Padre Juan de Mendoza responsable del grupo que mandaba pasar a ellas. *"Conociendo el celo, prudencia y religión de vuestra Paternidad y que ha estado en aquellas partes...* y ser noticioso

578. CAULIN, I, 155.
579. TAPIA, 220, 58.
580. CAULIN, II, 75; II, 19; II, 23; II, 60; correspondientes a cada una de las notas.

de aquellas lenguas, que tanto importa *para el efecto que el rey nuestro señor, que Dios guarde, como tan católico monarca pretende, por tanto elegimos y nombramos a vuestra Paternidad por nuestro Comisario*". Con relación a los restantes religiosos elegidos, añadió: "*Por la autoridad que tenemos los hacemos doctrineros de aquellos indios para que, asistiéndolos,* aprendan la lengua, dándoles el Padre Provincial quien se la vaya enseñando" [580]. Resulta evidente la preocupación demostrada por el Comisario General en lo relativo al aprendizaje de la lengua de los indios.

Por su parte y para mejor entenderse con los naturales, dedicáronse los misioneros con decidido estudio al aprendizaje de la lengua, convencidos de la necesidad de estudiar la "*nueva filosofía desconocida de San Agustín*", según la ingeniosa frase del Padre Juan de Tecto constatada ya en otro lugar. En relación con este particular tiene la correspondiente alusión el Padre Ruiz Blanco cuyas palabras se apropió Caulín cuando escribió: "*A estos trabajos acompañaban otros muchos, como son estar en una región todo el año caliente..., entre gente infiel y bárbara cuyo idioma no entendían y precisados a darse a entender con ellos por señas y ademanes. Este es el mayor desconsuelo que padecen los misioneros que con verdadero espíritu vienen a la conversión de los indios y el que trae infelices consecuencias y no pocos cargos de conciencia en los que, teniéndolo de tales almas, no procuran vencer esta dificultad tan necesaria con la aplicación debida para el cumplimiento de su obligación y descargo de su ministerio*" [580].

Vocacional estudio exigía el aprendizaje de la lengua cumanagota a la que Caulín calificó de "indisciplinado idioma" [580]. El mejor conocedor de ella, Padre Diego de Tapia, afirmó que sería necesaria una aplicación de dos años para aprenderla. "*Y lo que se experimenta es que en un año o dos de estudio, con esa buena aplicación, cualquier ministro sabrá lo suficientemente para poder ejercer su oficio* [581].

Este mismo tiempo de aprendizaje afirmó Caulín indirectamente cuando escribió del Padre Diego de Rivas: que "*procuró instruirse con singular esmero en el idioma de los indios*", para añadir que "*instruido por el tiempo de dos años en las reglas y voces del idioma,* pidió el venerable Rivas licencia al Reverendo Padre Comisario Apostólico que era de estas Misiones para salir a ejercitar el oficio de la predicación entre los indios infieles" [582].

46. PREPARACION DE LOS MISIONEROS

No puede decirse que para la obra de la conversión sea necesaria una preparación intelectual específica y concreta, pero, evidente-

581. TAPIA, 222.
582. CAULIN, II, 75.

mente, hace falta una preparación. Una vez más, al intentar tratar este punto, quiero acogerme al eximio tratadista Padre Juan Focher quien estudió, ya al principio de su citada obra *Itinerario católico del misionero,* este punto de la "idoneidad del misionero entre infieles".

La primera cualidad que debe existir en el misionero es vocación para este ministerio, entendida esta vocación en el doble sentido de ser apto para ser enviado a misiones y que esa aptitud sea considerada suficiente por los superiores en quienes reside la decisión final. Dentro de la Orden Franciscana y en virtud de la propia Regla, la elección y envío de misioneros fue siempre obra exclusiva de los superiores mayores. La disponibilidad personal, si bien es condición imprescindible, no siempre fue suficiente. Muy bien puede un individuo tener óptimas condiciones personales y plena disponibilidad y voluntad y, a pesar de ello, no ser seleccionado para una actividad misional. Y si bien es cierto que Dios es el primer seleccionador y el que da voluntad de misionero, pide la intervención de las potestades llamadas a decidir y seleccionar. Así lo expresó el Padre Focher: *"En efecto, a los que El elige para ministros del Nuevo Testamento, los hace también idóneos. Los hace ministros en virtud de la potestad que a El le fue dada y, además, los hace ministros idóneos. Quiere que los ministros del evangelio lo sean en virtud de la potestad que han recibido aquellos a quienes compete concedérsela. Quiere también que sean idóneos..."* [583].

Cifró este tratadista la idoneidad en la pureza de vida del misionero y en su competencia científica, de acuerdo con el maestro del pensamiento franciscano, Juan Duns Escoto. *"No sin grave culpa asume el oficio de convertir almas o de cuidar espiritualmente infieles, quien carece de la ciencia necesaria para el recto ejercicio de dichos ministerios"*. Y para llamar la atención de los prelados añadió la cuotaparte que en esto les corresponde: *"Y no sólo es culpable el interesado, sino también el que promueve al tal incapaz al dicho cargo"* [583].

Sobre este mismo punto incide lo escrito por el cronista de las Misiones de Píritu, Padre Matías Ruiz Blanco, cuando escribe: *"Punto es el más grave de la Religión el permiso y licencia de los que han de pasar; y así teman los superiores a cuyo cargo está, no se dejen arrastrar de las conveniencias de sus Provincias, estorbando que pasen los sujetos que son de letras, virtud y prendas de que se pueda fiar una cosa tan importante y del servicio de Dios... Y aquellos que en este particular no obraren con la prudencia y eficacia que dicta la conciencia desembarazada de humanos respetos, tengan por sin duda que, además de no cumplir con su obligación, se hallarán incursos en excomunión papal"* [584].

583. FOCHER, [376], parte I, c., 3, pp. 26-28.
584. RUIZ BLANCO, 64 y 65 correspondientes.

Recriminó a los superiores que detienen la vocación de los idóneos por ser los tales de excepcionales prendas o estar constituidos en jerarquía. Y concluyó: *"De estas jerarquías deben ser los sujetos y llenos del espíritu de Dios para pasar a las Indias. Y los que no son así, van errados. Y siendo idóneos, aunque sean de las dichas graduaciones, no pueden los Provinciales, ni aun los Generales, impedirles el tránsito sin contravenir a la intención de Su Santidad y quedar incursos en excomunión mayor ipso facto..."* [584].

Y para que la decisión de los misioneros no fuera realizada con facilidad o menos pensada, les amonestó: *"Débense persuadir todos que van a padecer, como pastores vigilantes, los rigores y trabajos inmensos..., sin otros muchos que, desde que se asignan en España,* se han de ofrecer en caminos, en malas posadas y en necesidades muchas... Por esta causa ordenó Nuestro Padre San Francisco a los superiores que sólo den licencia para pasar a los infieles a aquellos religiosos que vieren ser idóneos para enviar... Y así, es inevitable que lleven espíritu para todo y que no se muevan de ligero por otras ideas de diversa línea o rumbo que allá les servirán de gravísimo desconsuelo y se verán sin remedio ni modo para volver a la quietud de sus conventos y Provincias... Prevengan los riesgos y penalidades imaginables, porque todas se pueden ofrecer entre los indios: hambres, sedes, plagas, testimonios, muertes atroces, sin otras cosas innumerables que *se exponen a padecer en aquellas tierras"* [585]. Y en otra parte termina: *"Los religiosos que quisieran pasar a las Indias reconozcan, con toda madurez, los motivos de su vocación, la cual, si no es fundada en puro espíritu y celo apostólico de salvar almas, exponiéndose a todos trabajos y peligros... será mejor excusar el tránsito"* [585].

No quiero extenderme por más tiempo en la exposición de este punto que alguno podrá considerar innecesario. Si así fuere, pido perdón y pienso que se lo merece el recuerdo de estos dos tratadistas que con tanta unción seráfica trataron este asunto.

Después de estas condiciones que pueden llamarse previas y anteriores a la llegada de los misioneros a las Misiones, es preciso analizar otras que eran subsiguientes a la misma llegada. Entre ellas, era la principal la que acabo de analizar: el aprendizaje de la lengua de los indios, en nuestro caso, la cumanagota.

En este punto habían operado los misioneros, sin pretenderlo, una casi completa unificación de idiomas con la desaparición de las lenguas que llamaríamos menores. Y no fue culpa suya aquella reducción de idiomas, sino que la fusión de indios de distinto idioma llevó consigo la desaparición, como digo, de los idiomas menores. Así lo escribe Caulín: *"Aunque tenemos varias naciones en 34 pueblos que componen casi 12.000 personas, por la mayor parte se comunican en lengua cumanagota que, por ser la más antigua nación en su reducción y más dilatada, atrajo a su general*

585. RUIZ BLANCO, 65 y 63 correspondientes.

idioma a las demás naciones que, sucesivamente, se fueron agregando por los Padres misioneros..., excepto la nación caribe que, por más numerosa, conserva su natural idioma en los trece pueblos que de ella tienen fundados los Reverendos Padres observantes de Píritu y en los cinco de Reverendos Padres capuchinos de Guayana donde prevalece en los demás la lengua de los pariagotos..." [586].

Como esta convicción del aprendizaje de la lengua estaba en la mente de todos, todos trataron de dar solución a este problema común, los superiores facilitando la tarea del aprendizaje y los súbditos y recién llegados dedicándose a ella con tesón y con la ayuda de los demás y, de modo especial, con la ayuda de Dios que da a cada uno las condiciones necesarias para el cumplimiento de la misión a que llama. Ya en su obra escribió el Padre Juan Focher que a quien Dios elige, da todas las dotes necesarias para hacerlos idóneos.

Poderosa prueba constituyó para algunos —recordaré luego el caso del Padre Gómez Laruel— la dificultad que pudieron encontrar en el aprendizaje. Gran preocupación fue para el santo mártir de Mamo, Padre Andrés López la dificultad en dedicarse a la catequesis de sus indios "por la impericia en el idioma de aquellas gentes", que dijo Caulín [586]. Esto no fue óbice para que Dios le haya seleccionado para mártir y testigo de la fe entre aquellas gentes del Orinoco.

Por lo que a ellos correspondía, en todo momento trataron los superiores de la Misión de dar facilidades a los religiosos para que pudieran aprender todo lo relativo a un buen desempeño de sus cometidos. Entre ellos ocupaba puesto primario el aprendizaje de la lengua. Y esto lo cumplieron desde el primer momento. Ya queda dicho algo en relación con los religiosos de la primera misión. Tuvieron que arreglárselas como les fue posible. No tuvieron ni maestros ni quién pudiera enseñarles nada.

Cosa diferente ocurrió ya con los llegados en la segunda misión de 1660 de quienes escribió Caulín que "*instruidos en el modo que habían de observar para la reducción de los indios, los envió de dos en dos, agregando a uno de los antiguos otro de los recién llegados*".

Convencidos de esta obligación, no era aconsejable dejar este aprendizaje, en manos de la sola voluntad de los particulares. Por otra parte, no era cosa fácil la institucionalización de la enseñanza en las Conversiones de Píritu debido al escaso personal con que contaba. No eran suficientes para la atención de los puestos misionales creados y mal podrían atender a otras necesidades como sería una enseñanza institucionalizada. Además muy pocos serían los estudiantes que ofreciera la misión. Sin embargo, la realidad de toda esta serie de consideraciones, no fue impedimento para que el Padre Matías Ruiz Blanco, llegado en la tercera Misión del año 1672, fuera nombrado lector de Artes y de Teología en las Con-

586. CAULIN, I, 143 y 63.

versiones. Al mismo tiempo fue concedido al Padre Domingo de Bustamante, superior de las Conversiones, licencia de poder dar el hábito para novicios [587].

Todo esto suponía una organización dentro de las mismas Conversiones lo suficientemente apta para preparar a los que pretendieran el ingreso. Por otra parte, existe el dato de que ya en la misión segunda del año 1660 llegó a las Conversiones el corista Fray Nicolás de León, el cual debería terminar los estudios de su carrera clerical para ser ordenado de sacerdote. No cabe duda, a vista de todos estos detalles, de la existencia en las Conversiones de una escuela de preparación más o menos caracterizada y de mayor o menor categoría. No se mide la categoría de una escuela por el número de sus discípulos o maestros. Del maestro de la Escuela Franciscana Juan Duns Escoto se cuenta que, llegado en una ocasión a la Universidad de la Sorbona de París, se encontró con la asistencia de uno solo de sus discípulos. En vista de que era el más caracterizado, dijo que la audiencia estaba completa y comenzó la clase. Allí donde existe un buen maestro y un buen discípulo, existe una escuela. Como dirán los filósofos, el mayor o menor número no mide la especie de las cosas. Se dirá que esto es literatura. Sea en hora buena. Pero lo que pretendo afirmar es que en las Conversiones de Píritu existió un centro o escuela de formación filosófico-teológica, al menos desde el año 1672, fecha de la llegada del Padre Ruiz Blanco con su nombramiento de lector de Artes y de Teología. Se conoce el número de varios religiosos que llegaron a las Conversiones de Píritu con la carrera sacerdotal sin terminar. Fue en esta escuela de filosofía y teología donde terminaron sus estudios para subir a la ordenación sacerdotal. Incluso alguno de los religiosos llegados en calidad de legos, recibieron posteriormente las órdenes sagradas. ¿Dónde realizaron todos ellos sus estudios? En la propia escuela de formación filosófico-teológico con que contaban las Misiones. Fuera de estos casos existieron otros aislados como el del clérigo Nicolás García que realizó sus estudios eclesiásticos bajo la dirección del Padre Juan Moro en la misión de San José de Curataquiche.

Pretendía demostrar la existencia en las Misiones de Píritu de una escuela filosófico-teológica propia. Creo haberlo, al menos, insinuado. No interesa ahora seguirla en sus pasos posteriores.

Escuela de lenguas. A pesar de las promesas que en su día había formulado Francisco Leite Rodríguez —de ello dejo hecha mención— nada se conoce a este respecto. Ni se conoce con detalle todo lo que debieron luchar aquellos primeros religiosos para hacerse entender con los naturales. Vimos cómo el Padre Ruiz Blanco coloca este punto del aprendizaje de la lengua entre los más arduos trabajos de aquellos primeros religiosos y destaca la conducta del Padre Francisco Gómez Laruel quien, *"con la ancianidad tenía la memoria algo cansada y así se atareaba en el estudio de la lengua, trayendo*

587. RUIZ BLANCO, 86.

continuamente el cuaderno en la mano y, lo que percibía, luego lo ponía en práctica, enseñando y exhortando a los indios" [588].

El aprendizaje de la lengua no fue tarea aislada de algunos, sino que la fue de todos, constante y tesonera, en medio de la incomprensión de los mismos indios que *"tentáronlos por todos los caminos para ver si se iban y los dejaban"* [589].

Para lograr el dominio de la lengua y sus matizaciones más extrañas y peculiares, y llegar al conocimiento de aquella filosofía nueva que no había tenido que estudiar San Agustín —recuérdese esta ingeniosa frase del Padre Juan de Tecto— se mezclaban entre los indios para recogerlas en sus cuadernos. Esto que dice Ruiz Blanco del Padre Gómez Laruel, cuéntanlo también del Padre Diego de Tapia sus compañeros y discípulos, como en su lugar podrá verse.

A falta del conocimiento de la lengua en los primeros momentos cuenta Ruiz Blanco que *"rezaban los primeros con los indios la Doctrina Cristiana en el idioma nuestro, aunque inútilmente. Y en el idioma de los indios les daban a entender las cosas que podían"* [588].

Del Padre Diego de los Ríos, uno de los primeros, escribió el mismo Ruiz Blanco que *"industriaba a los muchachos en la música y les componía canciones en su lengua, que cantaban en la iglesia en las fiestas principales"* [589].

Del Padre Manuel de Yangües, otro de los conocedores máximos del idioma cumanagoto, narra que *"todo el tiempo lo ocupaba en el bien de las almas, en el estudio de las lenguas y en sus ejercicios espirituales"*, para añadir: *"Trabajó incesantemente en la inteligencia de los idiomas de los indios de aquella provincia sobre que compuso algunas Reglas. Y fue el primero que, en lengua de los indios, tradujo la Doctrina Cristiana"* [590].

Había cobrado este religioso tanto afecto a la lengua de sus indios que, enfermo de muerte en el convento franciscano de Caracas, *"pedía que dos indiecitos que le acompañaron, en su idioma le recitasen el* "Acto de Contrición" *el cual repetía con ellos"* [591].

Reiterando estos mismos conceptos, escribió Caulín sobre el Padre Yangües: *"Luego que llegó a las Conversiones, puso todo su conato y aplicación a la inteligencia de los idiomas de los indios que aprendió con notable brevedad. Y fue el primero que compuso las primeras* Reglas *y en ellas tradujo la* "Doctrina Cristiana" *en un libro que, en las Misiones, se conserva impreso de a cuartilla"* [592].

En relación con el Padre Cristóbal de la Concepción que fue otro de los primeramente llegados, escribió el mismo Ruiz Blanco: *"Supo el idioma de los indios y en él les predicaba e instruía en las cosas de nuestra santa fe y con muy especial cuidado en los*

588. RUIZ BLANCO, 69, 53 y 54 correspondientes.
589. RUIZ BLANCO, 70.
590. RUIZ BLANCO, 72.
591. RUIZ BLANCO, 73.
592. CAULIN, II, 306.

domingos y fiestas principales... Enseñaba a los indios a cantar canciones devotas antes de rezar la Corona de la Virgen Nuestra Señora... Fue acérrimo defensor de los indios por cuya causa padeció algunos malos tratamientos de los españoles..." [593].

Del mártir Padre Sebastián Delgado afirmó el mismo Ruiz Blanco: "*Consagróse a ir a la conversión de los indios con tanto fervor de espíritu y aplicación que en un año supo el idioma de aquella provincia y predicaba en él con toda propiedad*" [594].

Del religioso lego Fray Juan Villegas afirmó que "*trabajó muchos años y supo las lenguas de los indios con propiedad*" [595]. Y Caulín escribió: "*Aprendió con propiedad los idiomas cuamanagoto y palenque y en ellos los instruía con ardiente celo en los misterios de nuestra santa fe, como pudiera hacerlo el más perito predicador del santo evangelio*" [596]

Parece que el Padre Ruiz Blanco sintiera una especial satisfacción en apuntar esta especialidad de todos aquellos religiosos en el aprendizaje de la lengua de los indios. En realidad fue él mismo uno de los más distinguidos en este particular y maestro de otros muchos. Caulín, cuando habló del Padre Cristóbal Delgado, dejó constancia de que "fue su maestro en el idioma de los indios" el Padre Ruiz Blanco [597]. Cuando en 1701 presentó al rey un informe sobre los asuntos de las Misiones de Píritu no se olvidó Caulín de mencionar el que consideraba el más alto de sus empleos con estas formales palabras: "*Cuarenta años ha que, en la aspereza de aquellos montes se enarboló la señal de nuestra Redención, treinta que el informante se ocupa indignamente en tan gloriosos empleos y uno de los más principales ha sido el sacar a luz un Arte, Catecismo y Manual para confesores en lengua de los indios*" [598].

Considerando los anteriores testimonios en relación con los primeros misioneros que llegaron a las Misiones de Píritu y para no detener al lector en la consideración de otros detalles, básteme citar las palabras del Padre Cristóbal de Molina en su informe al rey de 25 de marzo de 1713 referente a la cristiana aplicación con que *los primeros religiosos y luego los subsecuentes hasta el estado presente han sacado de las garras del demonio un número copiosísimo de almas a costa de grandísimos trabajos, hambres, sudores y fatigas y de su propia sangre, aprendiendo con contínuo estudio y desvelo el intrincado y dificilísimo idioma de estas naciones* [599].

No existen datos para poder hablar de la institucionalización de la enseñanza de la lengua, lo que demostraría el interés puesto en ello por los superiores y dirigentes de las Misiones. Para mí no cabe duda que en la escuela filosófico-teológica formada desde los pri-

593. RUIZ BLANCO, [54], 74-75.
594. RUIZ BLANCO, 76, 79; CAULIN, II, 321.
595. RUIZ BLANCO, 79.
596. CAULIN, II, 323.
597. CAULIN, II, 321.
598. CAULIN: *Informe*, [51], I, 119.
599. AGI., *Santo Domingo, 642. Informe*, [51], I, 209.

meros años, se impartieron clases de lengua. Baste para ello con saber que el Lector de Filosofía y Teología fue un hombre tan buen conocedor de la lengua cumanagota como el Padre Matías Ruiz Blanco.

Muy pronto copiaré el texto donde consta que en 1723 fue señalado como "lector de lengua" el Padre Diego de Tapia.

Incidentalmente se conoce que el Padre Pedro Cordero era en 1741 "lector de lengua" [600].

Existe algún texto que insinúa claramente que este título obedecía a una institucionalización de aquel oficio o cargo para el que eran nombrados los entendidos en el idioma, por el superior de las Misiones. Consta que en el mismo año 1741 le fue despachado al Padre Francisco Antonio Jiménez Borrego título de Maestro del idioma caribe por el Comisario de las Misiones [601].

Era lógico se diera esta importancia al estudio de la lengua si, a la hora de seleccionar candidatos para la fundación o atención de los pueblos, se elegían los más entendidos en ella, como en varias ocasiones apuntó Caulín [602].

47. LA MEJOR ESCUELA ES LA PRACTICA

Parto ya del supuesto de que el misionero llegado a misiones era un individuo dotado de las condiciones culturales y científicas que, normalmente, se exigían en cualquier instituto religioso para la promoción de sus candidatos al sacerdocio.

Una vez llegado a su destino en las Misiones tendría necesidad de un período de tiempo, más o menos largo, para imponerse en los conocimientos más imprescindibles para el más perfecto cumplimiento de su ministerio.

A este punto dieron singular importancia desde los primeros momentos los superiores de las Conversiones de Píritu. Un caso que lo demuestra ya queda apuntado con ocasión de la llegada de la segunda misión en 1660. Y aquel método de preparar los misioneros para su misión se continuó sin excepción.

Con relación al año 1741 escribió Caulín algo que prueba esto. *Para el recibimiento de los expresados misioneros, se juntó el venerable Discretorio y, después de proveer los pueblos más remotos, de los que estábamos más adelantados en la inteligencia del idioma índico, se distribuyeron los demás de dos en dos, bajo la dirección de los misioneros antiguos, donde se mantuvieron algunos meses hasta instruirse en el método y gobierno de los indios, administración de los santos sacramentos y demás cargos del ministerio, circunstancias necesarias en los que de nuevo entran a la administración, enseñanza y conversión de aquel nuevo gentío.*

600. CAULIN, II, 257.
601. CAULIN, II, 260.
602. CAULIN, II, 229.

Desde allí salieron algunos en compañía de los Padres antiguos a las entradas que hicieron a los montes en busca de indios infieles [603].

Entre los puntos de esta ordinaria preparación de los misioneros recién llegados estaba la iniciación en la lengua de los indios. Si no en todos los casos, sí en algunos, hizo destacar Caulín esta modalidad de un modo especial. Así, con relación a los misioneros llegados en 1723 escribió: *Recibidos los religiosos por el Padre Ramos, dispuso que fuesen al pueblo de Aragüita a instruirse en el idioma de los indios, señalándoles por lector de lengua al Reverendo Padre Fray Diego de Tapia que era el más hábil en su inteligencia y en este ejercicio se mantuvieron hasta que la necesidad de operarios obligó al prelado a segregarlos, dándole a cada uno su correspondiente destino* [604].

Sin embargo, hay que pensar que el aprendizaje de una lengua no es tanto cuestión de teoría, cuanto de práctica y que si el estudio de una gramática es útil y conveniente, el verdadero aprendizaje hay que realizarlo en contacto con los que la hablan. Es una cuestión, por lo tanto, de práctica. El misionero tenía necesidad de conocer la lengua de los naturales y, para lograrlo, tenía necesariamente que meterse entre ellos. A este propósito escribió el Padre Francisco Tauste: *Y así, lo que más ha de procurar el profesor de esta lengua para entenderla bien su más legítimo concepto, es escucharla con vigilancia, y luego oir con atención a los indios su conversación y observar cómo se explican y entienden. Y así, para entender bien, procurar que no sólo las voces convengan, sino más los conceptos* [605].

Procedimiento de los religiosos de Píritu fue adiestrar y orientar a los nuevos operarios a los que se trató de enviar lo antes posible al campo de aprendizaje que era el contacto inmediato y diario con los naturales.

Desde muy a los principios compuso el Padre Manuel de Yangües las primeras Reglas del idioma cumanagoto *y en ellas tradujo la Doctrina Cristiana en un libro que en las Misiones se conserva de a cuartilla,* dice uiz Blanco [606].

Con estas Reglas como vademecum en su petaca frailuna y con algunas manos de papel, con tinta y pluma salían los religiosos para sus destinos, siempre o casi siempre en calidad de ayudantes de uno de otros más antiguos y más prácticos. La misión sería su escuela. El contacto, cuando más íntimo mejor, de los indios sería el mejor medio de su aprendizaje. A veces sería preciso poner en juego todo el interés para llegar a comprender plenamente aquel lenguaje. Sirva de ejemplo lo ocurrido a uno de los más entendidos en él, al Padre Ruiz Blanco, quien, para la fijación del verbo que mejor pudiera expresar en cumanagoto el significado de "creer", con-

603. CAULIN, II, 229.
604. CAULIN, II, 188.
605. TAUSTE, [353], prólogo, 3-4.
606. CAULIN, II, 306.

vocó (lo narra él mismo) *a los indios más capaces e intérpretes de mayor significación*[607].

El contacto directo con los indios aconsejaba el mismo Padre Ruiz Blanco al escribir: *Concluyo esta materia con decir que el religioso que se ocupare en la conversión de los infieles debe tener especialísimo cuidado y estudio en la inteligencia de los idiomas y observar los lances particulares en que los tales se dan más a entender. Y es muy importante, porque en ellos se suelen comprender algunas voces muy propias y formales para persuadirlos en las cosas tocantes a la fe y buenas costumbres. Y adviertan que es ignorancia muy crasa presumir que los han de convencer con razones que no sean de su idioma y según su genio y práctica y que, hablarles en lengua castellana, será lo mismo que predicar a sordos.*

Y cierto es gravísimo desconsuelo vivir entre gente cuyo idioma no se entiende. Mas no se aflija ninguno, aunque pasen algunos años sin poderles hablar que, con el favor de Dios, poniendo un poco de cuidado, se consigue. Y cada día, con el uso de oirlos y hablarles, se hace más fácil.

Hubo un religioso lego en esta Conversión llamado Fray Juan Villegas que era un bendito varón, y al parecer, inepto y tosco. Este, con la costumbre de andar con los indios en el monte y en las demás funciones que se ofrecían, llegó a comprender tanto el lenguaje de dichos indios, que no se diferenciaba de ellos cuando hablaba[608].

Magníficas palabras y que vienen de perlas para probar puntos que dejo ya tocados, como son la necesidad de meterse entre los indios para aprender su lengua, y la dificultad que había de aprenderla en poco tiempo y la necesidad de predicarles en su lengua para lograr algún fruto de orden religioso.

Aludí anteriormente a los motivos que no facilitaban en forma alguna la existencia de una escuela de lengua indígena con un sitio especialmente determinado. Eran siempre muy pocos los religiosos, muchos menos de los necesarios para atender los puestos misionales fundados. Esto casi imposibilitaba el tener algunos destinados en sitio fijo para impartir en ellos enseñanzas de lengua. Sin embargo, se destinaban los recién llegados —así lo hemos visto practicado— a convivir con alguno o algunos de los religiosos más prácticos. No se olvide que el aprendizaje de la lengua era tarea más que nada de orden práctico.

Sin embargo, alentaron los religiosos la idea de contar con un sitio especialmente destinado para escuela de lenguas. Prueba de ello fueron las gestiones realizadas ya en 1689 por el Padre Matías Ruiz Blanco para obtener del rey *licencia para que en la Nueva Barcelona o en otro lugar de aquella provincia, el más conveniente,*

607. RUIZ BLANCO: *"Práctica de la conversión.* Editada juntamente con la "Conversión de Píritu" en 1690. La cita, en la página 132.
608. RUIZ BLANCO, l. c., 133-134.

se pueda fundar un convento, por no tener la Conversión para que los religiosos que van de nuevo sean, antes de entrar en los indios, instruidos en las lenguas y se pueda tener una enfermería y clausura suficiente para poder criar algunos novicios[609].

Este religioso era uno de los más experimentados en las Misiones de Píritu de las que terminaba de ser Comisario durante el trienio anterior a 1688. Por eso, sin duda fue elegido para pasar a España a negociar puntos los más necesarios para las Conversiones. Entre ellos consideró él uno de los más apremiantes fundar un convento en la Nueva Barcelona para que allí se desenvolviera una escuela de lenguas.

Quiso a todo trance conseguir una numerosa misión de 24 nuevos sacerdotes que, sumados a los 22 que existían para el cuidado de los 13 pueblos fundados en el momento daría cierta holgura que nunca había tenido la Conversión de Píritu. El propio Comisario General de Indias fue opuesto a la concesión de nuevos misioneros en informe remitido al Consejo en 14 de abril de 1689, si bien optó a favor de la fundación del convento en la Nueva Barcelona. Los razonamientos del Padre Ruiz Blanco debieron afectarle para mudar de parecer. Lo cierto fue que posteriormente apoyó en carta de 20 de setiembre de 1690 su petición de nuevos religiosos con destino a las Misiones de Píritu, movido de las noticias sobre nuevas bajas de misioneros. En todo caso razonó que era mejor solución enviar más religiosos, aun cuando sobraran, ya que habría manera de darles empleo a todos aun cuando fuera en el aprendizaje de la lengua[610].

Muchos años después, a su paso por el Orinoco en 1800, hízose eco de esta necesidad de un lugar destinado a la enseñanza de la lengua el viajero Humboldt al aludir a la *necesidad de dar en algún colegio particular cierta formación a los jóvenes religiosos llamados a gobernar unas poblaciones tan numerosas*[611].

En reiterados pasajes pusieron en claro los cronistas el interés que los superiores tenían en la mejor preparación posible de los que iban a dedicarse al trato con los nativos. Escribió a este propósito Caulín: *Instruidos, pues, en el modo que habían de observar para la reducción de los indios, los envió de dos en dos, agregando a uno de los antiguos otro de los recién llegados*[612]. Si este era el modo ordinario de proceder —que lo fuera no lo indica Caulín— ya tendríamos en marcha un verdadero método. No dice que éste fuere el modo ordinario, si bien hemos de concluir que así era.

Nótese que antes de ser enviados eran instruidos debidamente. Que la instrucción tuviera una u otra modalidad no hace al caso. Ni si era dada en universidades que allí no existían. Eran impartidas aquellas enseñanzas con vistas a la práctica y de un modo también

609. AGI., *Santo Domingo, 192.*
610. AGI., *Santo Domingo, 641.* Hizo uso de estos datos Pablo Ojer, [193], II, 143-144.
611. HUMBOLDT, [47], IV, 347.
612. CAULIN, II, 39.

práctico. Los mismos cronistas apuntan reiteradamente las ideas madres de aquella formación.

Del Padre Diego de Rivas narró Caulín: *Y antes de comenzar las tareas del apostólico ministerio, procuró instruirse con singular esmero en el idioma de los indios sin cuya prevención serán responsables ante el tribunal divino los que, teniendo a cargo almas de esta clase, sólo se contentan con saber aquellos términos usuales de pan, huevos, agua, leña, hilo y otros semejantes. Instruido por el tiempo de dos años en las Reglas y voces del idioma, pidió el venerable Rivas licencia al Reverendo Padre Comisario apostólico que era de estas misiones para salir a ejercer el oficio de la predicación entre los indios infieles que carecían de la luz de la fe, dispersos por aquellos montes*[613].

El aprendizaje no podía ser muy corto por la dificultad de la lengua. Ya queda apuntado como el Padre Ruiz Blanco destacó que el Padre Sebastián Delgado había logrado hacerse conocedor del idioma en cosa de un año. Del Padre Diego de Rivas escribe el Padre Caulín que anduvo dedicado a este estudio con singular esmero *por tiempo de dos años.* Perfectamente puede afirmarse del cumanagoto lo que del chaima dijo el capuchino Padre Tauste que *en la verdad es muy difícil de aprender, lo primero por ser totalmente diversa a todos los idiomas de nuestra Europa. Lo segundo, es difícil por su mala pronunciación. Y aún se hace más difícil de aprender enseñándola los mismos indios, aunque más ladinos en nuestro castellano o romance, por ser gentío en cualquier estado muy rudo e incapaz*[614].

Lo que mayores dificultades ofrecía para los aprendices era la diversidad de lenguas y de voces aún dentro de la misma lengua. Así decía el Padre Tauste que cada día se advertían *nuevos términos o estilos por ser ellos tan poco uniformes y tan varios, según los parajes o naciones*[615]. Esto aconsejó a algunos de los misioneros franciscanos introducir mutaciones en el mismo Rezo, que debería ser uniforme para todos, en vista de lo cual se decidió la impresión de la obra del Padre Tapia, como en su lugar se verá. Precisamente para lograr la mejor uniformidad de voces, mandó reunir el Padre Matías Ruiz Blanco *los indios más capaces e intérpretes de mayor satisfacción* a fin de hallar entre todos el término que mejor significase en cumanagoto la traducción del verbo español "creer".

A pesar de todas las dificultades, ya los religiosos del primer momento lograron aprender el idioma cumanagoto, sin contar para ello con otros maestros más que la práctica y la diaria dedicación.

A los testimonios aducidos pudiera añadir otros. Frases como la de llamar Caulín al Padre Tomás Guerrero *uno de los más prácticos misioneros* son indicadoras, no cabe dudarlo, de su conocimiento de

613. CAULIN, II, 75.
614. TAUSTE, [353], prólogo, 1-2.
615. TAUSTE, 3.

la lengua, una de las condiciones que hemos definido necesarias en todo buen misionero [616].

Del Padre Diego de Ribas escribió también Caulín lo que ya queda anotado que *procuró instruirse con singular esmero en el idioma de los indios... Instruido por tiempo de dos años en las reglas y voces del idioma, pidió, para salir a ejercitar el oficio de la predicación entre los indios infieles* [617].

Esto que ocurrió en los primeros religiosos llegados a las misiones de Píritu, fue más efectivo años después cuando ya los superiores cuidaron de la existencia de lectores de lengua indígena para que pudieran enseñarla a los demás que fueran incorporándose al campo misional.

48. ORGANIZACION INTERNA DE LAS MISIONES DE PIRITU

La organización interna es imprescindible en toda corporación o conjunto de individuos, aún cuando sean religiosos. Y es ella la que produce los mejores frutos. Donde quiera que haya existido en Indias un grupo de franciscanos ya desde los principios de la conquista, ha existido inexorablemente una organización disciplinaria a la que todos han estado sometidos [618].

En relación con las Misiones de Píritu ocurre una total carencia de documentación sobre este punto en los archivos y en las fuentes legales. Tampoco en este punto han sido suficientemente explícitos los cronistas en cuyas obras solamente es posible hallar elementos aislados y dispersos. Ello obliga a realizar esfuerzos y lanzar conjeturas que permitan, de algún modo, fijar la normativa a que estuvieron sometidas estas Misiones y los propios misioneros.

La falta total de ejemplares de las Constituciones a que estuvieron sometidos unas y otros, la pérdida de las patentes de los Comisarios Generales de Indias y de los mismos superiores regulares de las Misiones obliga a que uno se vea forzado a escribir un poco a tientas. De todos modos, me parece que no se pueden aceptar algunas afirmaciones como la de Gómez Canedo, cuando afirma que *las Misiones de Píritu comenzaron como algo jurídicamente vago e impreciso.* Admitirlo sería lo mismo que acusar a los superiores mayores de la Orden de una total falta de previsión y responsabilidad [619].

El hecho de que no se conozcan datos que permitan hablar de las disposiciones legales reguladoras de la vida y actividades de

616. CAULIN, II.
617. CAULIN, II, 75.
618. ODILIO GOMEZ PARENTE: *Constituciones de la Provincia de Santa Cruz de la Española y Caracas*, en: "Archivo Ibero Americano", 35(1975), 53-94. Allí estudié este punto de la legislación franciscana en Indias en los primeros tiempos, tema que ya había tocado en mis notas a la Crónica del Padre Torrubia, [4].
619. GOMEZ CANEDO, [51], I, XXVII.

los misioneros, no puede permitir la afirmación de que no las hayan tenido. Debieron de tenerlas. Sin duda las tuvieron.

Tampoco me parece aceptable la otra afirmación del mismo autor que *la nueva empresa formaba parte, de alguna manera, del esfuerza misional de la Provincia de Santa Cruz de Caracas* [620]. No tuvo que ver para nada una cosa con otra, a pesar de las concomitancias externas que puedan haberse dado cita en unos mismos momentos. Esto lo digo aun a sabiendas de la posible dependencia que estas Misiones tuvieron —al menos durante un tiempo no bien determinado— de la Provincia de Santa Cruz, como voy a intentar demostrarlo.

En primer lugar hay que tener bien seguro que los primeros franciscanos que pasaron a los cumanagotos llegaron con inmediata subordinación al Comisario General de las Indias con residencia en la corte de Madrid. Esto les eximía de cualquier otra autoridad subalterna. No dependieron en modo alguno en aquellos primeros momentos de los superiores de la inmediata Provincia de Santa Cruz.

En la patente de nombramiento del Padre Juan de Mendoza como jefe de la expedición destinada a los cumanagotos bien claro dijo el Comisario General de Indias que le elegía y nombraba comisario suyo, concluyendo: *Y para que vuestra paternidad y los que llevare consigo libremente se ejerciten en dichas Conversiones, mandamos por santa obediencia, so pena de excomunión mayor* latae sententiae, *al Provincial de nuestra Provincia de Caracas que es o fuere que no impida a vuestra Paternidad y religiosos que consigo llevare el tránsito a los cumanagotos, que, por la autoridad que tenemos, les hacemos doctrineros de aquellos indios para que, asistiéndoles, aprendan la lengua, dándoles el Padre Provincial quien se la vaya enseñando* [621].

Resulta evidente con toda evidencia que el Padre Comisario General de Indias nombró al Padre Juan de Mendoza Comisario suyo con toda la fuerza de su poder ordinario, haciéndole, incluso, exento de cualquier otra autoridad distinta de la suya con palabras expresas y muy claras. Concretamente excluyó la autoridad de los Provinciales de Caracas que serían los únicos directamente capacitados para ejercerlas sobre los religiosos de las misiones de Píritu. Incluso hay que dar como supuesto que quiso excluir la autoridad del Comisario General del Perú que era el único que, en su calidad de superior mayor en todos los territorios del sur, pudiera sentirse con autoridad directa sobre las Misiones de Píritu.

Parece —no está claro— que posteriormente el Comisario General de Indias sometió las Misiones de Píritu a la jurisdicción de los Provinciales de la Provincia de Santa Cruz con residencia en Caracas. Ni consta el momento ni el modo. Ni existe referencia alguna al instrumento jurídico que debió existir en caso afirmativo. La orden del Comisario General de Indias para que el Provincial de Caracas

620. L. c., I, XXVII.
621. CAULIN, II, 19.

facilitara un religioso que enseñara a los misioneros la lengua de los indios nada dice en relación con este punto. Era únicamente un mandato del superior a un súbdito que no creaba ningún vínculo entre éste y los misioneros.

Queriendo fijar en lo posible el momento en que el Comisario General de Indias sujetó las Misiones de Píritu a la jurisdicción de los Provinciales de Caracas, puédese afirmar que debió ser antes de octubre de 1659. Y esto lo aseguro, porque el 21 de octubre de aquel año dieron el Ministro Provincial de Santa Cruz con su Definitorio, en unión del visitador Padre Francisco de la Torre, un permiso de representación a favor del Padre Francisco Gómez Laruel, misionero de Píritu cuando este religioso trató de pasar a España en calidad de procurador de las Misiones, necesitadas de nuevo personal [622].

De hecho aparecen algunos religiosos de la Provincia de Santa Cruz en las misiones durante los años siguientes con atribuciones jurisdiccionales, aun cuando no consta si éstas dimanaban del Comisario General de Indias o del Provincial de Santa Cruz. El Padre Matías Coello visitó las Misiones en 1679. En 1699 hizo lo mismo el Padre Manuel de Silva.

En 1674 estuvo presidido el capítulo de las Misiones por el Padre guardián del convento de Cumaná, dependiente del Provincial de Caracas. El Padre Manuel de Silva visitó por segunda vez las Misiones, como juez de recursos, en 1705, nombrado esta vez por patente del Comisario General de Indias [623].

En las Misiones de Píritu trabajaron en distintas ocasiones religiosos de la Provincia de Santa Cruz. Concretamente, la primera vez que aparece esto es en patente del Reverendísimo Comisario General, Padre Andrés de Guadalupe de 29 de abril de 1668 en la que dio órdenes de que pasaran a las misiones cuatro religiosos de la Provincia de Santa Cruz [624]. Por otra parte, misioneros de Píritu pasaron en más de una ocasión a los conventos de la Provincia de Santa Cruz por diferentes motivos, sin que estén patentes los orígenes jurisdiccionales de las órdenes a que debieron obedecer en cada caso.

De 25 de enero de 1686 es una patente del Comisario General de Indias, Padre Julián Chumillas, mediante la cual sometió al Comisario y a los religiosos de las Misiones de Píritu a la autoridad del Provincial de Santa Cruz, como a juez de recursos.

Este trasiego de personal entre una y otra jurisdicción pudiera hacer pensar en la común dependencia de ambas; sin embargo, es preciso darse cuenta que siempre la presencia de religiosos de la Provincia de Santa Cruz en las Misiones obedeció a órdenes ex-

622. GOMEZ CANEDO, I, XXVIII.

623. Aludió a estos varios visitadores Ruiz Blanco en dos Informes publicados por Gómez Canedo, [51], I, 101-125. También aludió a ellos Caulín en varios lugares (Caulín-Ojer, II, 97, 311-312, 334 y 344 aludió al Padre Matías Coello; en 149, 153 y 346, al Padre Manuel de Silva.

624. AAC. [124], *Fondo Franciscano*, Legajo 1, Patentes.

presas en cada caso lo que, indudablemente, evidencia que las decisiones llegaban de España y no de Caracas, de donde únicamente salían los religiosos a cumplir aquellas órdenes o comisiones.

Un dato significativo y casi concluyente relativo a la dependencia o exención de las Misiones con relación a la autoridad de los Provinciales de Caracas se encuentra en 1689. El 6 de abril de aquel año propuso el fiscal del Consejo de Indias la conveniencia de pedir *al Padre Comisario General que dichas Misiones y su gobierno se agregasen a la referida Provincia (Caracas) para que estuviesen más socorridas y asistidas, como se hizo con Honduras y se trató con la Provincia de Nicaragua, pues parece que, de esta unión, le resultará a las Misiones más seguro y fijo el aumento con que caminan. De acuerdo el Consejo con este parecer del fiscal y pasado el 2 de mayo el correspondiente aviso al Comisario General de Indias para que diera el suyo, informó éste que la misma disposición que ahora intenta el Consejo se previno en los primeros tiempos que pasaron religiosos a aquellas Conversiones y duró sólo 10 años, que, aún no fenecidos, pasó el Reverendísimo Fray Andrés de Guadalupe a dar providencia de separarla; y que en el celo y prudencia de aquel venerable Padre no deja duda serían los motivos muy ponderables y no pequeños los inconvenientes de la subordinación de la Misión a la Provincia de Caracas. La dicha Provincia, aun estando más copiosa de sujetos, no pudo mantener las asistencias que eran necesarias para las reducciones de la Guayana que estuvieron subordinadas a su obediencia con título de Custodia del Dorado y, por su imposibilidad, se extinguió. Y por último, entiende el Comisario General no harán buen semblante los sujetos que hoy tiene aquella Misión a este género de gobierno*[625].

Toda esta secuencia de datos no ofrece idea clara de cómo en realidad ocurrió todo aquello. La misma duración del mandato del Padre Guadalupe (1658-1668) nada permite concretar. Lo único que se puede sostener es que las Misiones de Píritu estuvieron en un principio sujetas a la autoridad del Comisario General de Indias; que muy pronto fueron sometidas a la autoridad de los Provinciales de Caracas probablemente por el mismo Padre Alonso de Prado; que en esta forma permanecieron por espacio de 10 años escasamente hasta que el Padre Guadalupe hizo separación de ambas jurisdicciones. Nada más se puede concretar con certeza. Lo que sí aparece cierto es que el venerable Padre Guadalupe, al separar las Misiones de la jurisdicción de los Provinciales de Caracas, las dejó inmediatamente sujetas a su propia autoridad de Comisario General, si damos crédito a unas palabras del Padre Matías Ruiz Blanco en un informe presentado al rey en 1701 pidiendo *que aquellas Misiones continúen con la inmediación a los Comisarios Generales que residen en la corte en la conformidad que el venerable Padre Fray Andrés de Guadalupe lo dispuso por causas y motivos graves que, para ello, tuvo y, además, por no ser posible el recurso a los Comi-*

625. AGI., *Santo Domingo*, 643.

sarios Generales del Perú, y muy práctico y fácil el dicho recurso a los reinos de España[626].

De todo esto se concluye la total exención que en estos años tenían las Misiones de Píritu con relación a la Provincia de Santa Cruz de Caracas.

La presencia de religiosos de las Misiones en alguno de los conventos de la Provincia de Caracas pudiera inducir a sospechar una dependencia que no existía por parte de las Misiones. La explicación de aquella presencia la dio el Comisario General de Indias en contestación al Consejo de Indias sobre la conveniencia de fundar un convento franciscano en la Nueva Barcelona para servicio de las Misiones. En esta contestación de agosto de 1736 dijo: "Lo segundo, por ser dicho convento sumamente necesario para la manutención y crianza de misioneros apostólicos..., pues, *no estando ni pudiendo estar por bulas pontificias sujetos a Provincia alguna*..., resulta en el prelado no poder usar del castigo... y en el súbdito, el sumo desconsuelo de no poder tener... aquel religioso alivio que permite el retiro de sus claustros, por lo que los más se han querido retirar a sus Provincias, oprimidos de tanto desconsuelo y peligrosas distancias de el *convento de Caracas a que, por más cercano, el suplicante les tenía destinados en el interín que se solicitase otra providencia más cómoda,* así para su conservación, como para poder criar *sujetos en dicho convento*..." [626].

Otro extremo de no fácil precisión es cuál haya sido la medida en que las Misiones de Píritu estuvieron sujetas a la autoridad de los Provinciales de Caracas. Más bien aparecen en cada momento las decisiones del Comisario General de Indias. A la muerte del Padre Juan de Mendoza ocurrida, probablemente, en 1658 fue nombrado superior del grupo de misioneros el Padre Francisco Gómez Laruel quien, como tal superior, pasó en 1659 a España en busca de nuevos operarios. ¿De quién provino su nombramiento? ¿De los propios misioneros? ¿Del Provincial de Caracas? Una cosa hay segura y es la intervención de este Provincial con su Definitorio cuando se trató de enviar al Padre Gómez Laruel a España. Esto hace pensar en la dependencia que, en aquellos momentos, pudiera tener la Misión de los superiores de Caracas. Y muy bien pudo ocurrir que la ida del Padre Gómez Laruel a España en 1659 haya sido la ocasión de mudar aquel estado de cosas. Lo cierto es que este religioso regresó de España a las Misiones investido del cargo supremo de Comisario de las mismas sin limitación de tiempo, y en este cargo permaneció hasta que en 1666 le sucedió el Padre Manuel Yangües en virtud de una Patente de 13 de junio de aquel año confirmatoria de otra de 31 de marzo de 1664 en que el Padre Andrés de Guadalupe, Comisario General de Indias, había determinado que el oficio de Superior de las Misiones fuera de duración solamente trienal y que

626. RUIZ BLANCO: *Informe*, [51], I, 124. La cita del Comisario General, en AGI., *Santo Domingo*, 643.

los nuevos superiores deberían ser elegidos por el Comisario General de una terna presentada por los propios misioneros [627].

Convocados por el Padre Laruel y reunidos en Píritu, acordaron los religiosos en 1671 destinar uno para pasar a España en busca de nuevos operarios. Fue elegido el Padre Domingo de Bustamante, uno de los primeros fundadores de aquellas Misiones. De regreso en marzo de 1672, trajo consigo 13 religiosos: 7 sacerdotes, 4 coristas y 2 hermanos legos. Uno de aquellos fue el Padre Matías Ruiz Blanco, famoso cronista luego de las Misiones. También llegó el Padre Bustamante investido con el cargo de Comisario de las Misiones, dado por el Comisario General de Indias Padre Antonio de Somoza mediante patente de 13 de noviembre de 1671. Una modalidad acordada en este documento fue que, en lo sucesivo, fueran los misioneros los encargados de elegirse su propio superior cada tres años. El tiempo de duración en el cargo no había cambiado, si bien se mudaba el modo de la elección. Elegido por este procedimiento fue el Padre Francisco Gómez Laruel para un segundo mandato.

Nuevamente cambió el procedimiento de elección el Comisario General de Indias, Padre Juan Luengo (1675-1681), reservándose el nombramiento. En 1678 nombró al Padre Francisco Aparicio y en 1680, al Padre Diego de Rivas que fue quien convocó la reunión de los religiosos en Caigua para elaborar de común acuerdo unas Constituciones que fueron, probablemente, las primeras escritas que regularon la actividad misional. Fueron aprobadas por el Comisario General de Indias Padre Cristóbal de Viso (1681-1684). En estas Constituciones se institucionalizó y consagró el método propuesto en 1671 por el Padre Antonio de Somoza de que fueran los propios misioneros los que eligieran cada trienio al Comisario o superior regular de las Misiones. También se les concedía a los Comisarios presidir los capítulos para la nueva elección y confirmar en el cargo a su sucesor en atención a las distancias que casi imposibilitaban actuar de otro modo. Este sistema no estuvo exento de inconvenientes y la experiencia demostró no ser éste el método perfecto. Sin embargo, estuvieron estas Constituciones vigentes durante muchos años. No hay noticia de que hayan sido elaboradas otras nuevas lo que hace suponerlas vigentes hasta 1788, fecha en que entraron en vigor para el Colegio Apostólico de Nueva Barcelo-

627. RUIZ BLANCO, [54], 86. Sobre la duración vitalicia de los Comisarios de las Misiones escribió: *"Los Comisarios, superiores de esta Conversión, fueron perpétuos hasta 31 de marzo de 1664 año en cuyo tiempo despachó patente el Reverendísimo Padre Fray Andrés de Guadalupe para que fuesen trienales. Habiendo instituido su Reverendísima en Comisario y superior al Muy Reverendo Padre Fray Manuel de Yangües, según parece por patente dada en San Francisco de Madrid en 13 de junio de 1666 años".* (l. c., 86). Resulta de estas palabras que primero determinó el Comisario General de Indias la limitación del superior de las Misiones de Píritu a tres años, de acuerdo con lo cual pasó a nombrar nuevo superior dos años después.

na los Estatutos dictados por el Papa Inocencio XI para todos los Colegios de esta naturaleza.

La concesión del sufragio a todos los misioneros originó problemas cuando se pretendió limitar por razones pastorales, al menos en apariencia, la universalidad del mismo. La verdad era que muchos de los puestos misionales estaban alejados y que no era consejable dejarlos solos ni por un día. Entre otros inconvenientes no sería el menor la posibilidad de que, a su regreso, más de un misionero se hallara con el pueblo de su cuidado vacío por la huida de sus naturales. La presencia del misionero era siempre un freno poderosísimo a los excesos que pudieran cometer aquellos neófitos proclives a todo género de excesos y abusos. Fue posiblemente en atención a todo esto por lo que el Comisario General de Indias limitó a solo 14 el número de vocales en los capítulos. Pero esto mismo podría originar, de hecho originó, dificultades por las discriminaciones a que dio lugar. Unicamente la virtud de aquellos religiosos podría obviar estos inconvenientes. Pero la virtud necesaria para no sentirse relegado a la hora de la selección suponía también la virtud de saber seleccionar los vocales sin apasionamientos ni simpatías. La experiencia con sus consecuencias no siempre laudables demostró que no siempre es aconsejable poner la virtud a prueba.

Una de las medidas propuestas por el Comisario General, Padre Manuel Trujillo (1785-1793) fue que únicamente concurriesen a los capítulos uno de los dos religiosos asistentes en cada una de las misiones. Esa fue la norma puesta en práctica en el capítulo de 1791 contra el que no pocos religiosos apelaron al gobernador de Guayana por considerarlo inválido. Rechazada por el gobernador la apelación, algunos de los religiosos continuaron en abierta rebeldía durante todo el trienio.

En vista de todo lo que ocurría envió el Comisario de Indias por delegado suyo para presidir el capítulo de 1794 al Padre Vicente Blasco con el encargo expreso de convocar a todos los misioneros sin excepción, no obstante cualquier razón que pudiera existir en contrario. A pesar de la insistencia con que este delegado, junto con el guardián y discretos del Colegio de Propaganda Fide de Barcelona, propusieron la vuelta al número limitado de vocales, no fueron escuchados [628].

También parecen evidentes los intentos de convertir estas Misiones de Píritu en Custodia de Propaganda Fide. Dentro de la legislación peculiar franciscana la circunscripción territorial jurídicamente *sui iuris*, o autonónoma, se denominó siempre Provincia. Custodia fue llamada toda circunscripción o entidad falta de autonomía y dependiente, por lo mismo, de una Provincia. Esta dependencia puede ser directamente de un superior mayor que avoca a sí el gobierno de una Custodia. En este sentido existieron las Custodias de Propaganda Fide de la que dependieron en exclusiva. Más tarde tuvieron existencia los Colegios de Propaganda Fide.

628. AGI., *Caracas, 131;* AGNC., [51]: *Misiones,* I, ff. 276-279.

No es improbable la existencia de unos propósitos en algunos religiosos de las Misiones de Píritu de convertirlas en Custodia de Propaganda Fide. La idea la veo aflorar por primera vez en 1688 en la carta de 30 de abril en que el gobernador de Cumaná, Gaspar Mateo de Acosta, comunicó al rey el permiso otorgado al Padre Matías Ruiz Blanco para pasar a España. Entre otros puntos tocados en ella escribió: *Y, si se pudiera conseguir, lo tuviera por muy del servicio de vuestra magestad que, viniendo otros 20 religiosos, pudieran hacer Custodia en esta ciudad para que ocupasen las doctrinas que hay desde esta jurisdicción hasta la de Píritu* [629].

Lo que pasó en relación con este punto lo dejo referido atrás, tanto en lo referente al parecer del fiscal y del Consejo, como al del Comisario General de Indias sobre crear una entidad o Custodia dependiente de la Provincia de Caracas. No consta que el Comisario de Indias se haya percatado de aquellos propósitos, si bien fue parte con su respuesta a dar, de momento, negativa a tal propósito.

Que el Padre Ruiz Blanco no estaba ajeno a estos proyectos claramente lo indica la insistencia que hizo en esta misma idea con ocasión de su nuevo paso a España en 1701 para el logro de más religiosos misioneros. Fue entonces cuando pidió al rey: *Y por cuanto dichas Misiones, se hallan con el desconsuelo de que en la Religión se tiene muy poca noticia de ellas, se ha de servir vuestra magestad de remunerarlas dando su permiso y licencia al Padre Comisario General para que solicite el que se les dé lugar y título de Custodia de Propaganda Fide* [630].

Por los motivos que hayan existido, esta idea no tuvo en aquellos momentos la suficiente resonancia y ambiente y se quedó aislada y sin ejecución. Nuevamente se oyeron los ecos de esta fundación custodial en carta del Padre Vicente Blasco al ministro de Indias José Gálvez escrita desde el Puerto de Santa María el 15 de abril de 1785. Ni en esta ocasión, a pesar de todo el interés que en ello pudo haber puesto el ministro, logró este proyecto la suficiente vitalidad para salir adelante [631].

49. PERSONAL MISIONERO

Parece cosa evidente que los superiores de la Misión hayan estado facultados en todo momento para admitir candidatos para el servicio de la misma. Los cronistas Padres Matías Ruiz Blanco y Antonio Caulín citan, a este propósito, varios casos como el de Fray Antonio de la Concepción y Fray Francisco de San José, este segundo ordenado, incluso, de sacerdote. Del primero aseguran ambos que fue el primer novicio de estas Conversiones de Píritu. De

629. AGI.
630. RUIZ BLANCO: *Informe*, [51], I, 124.
631. [51], I, XXXIII.

Fray Francisco de San José dice Ruiz Blanco que fue el segundo profeso en las Misiones, pasando de donado a religioso de coro y sacerdote [632].

Al referirse a Fray Alonso Calvo, de la Misión XII, escribe Caulín que fue ordenado posteriormente de sacerdote, lo que supuso haber profesado previamente para religioso de coro, aun cuando no se especifica si la profesión la hizo o no en la Misión. En la misma Misión XII aparece el donado natural de las Misiones, Martín Paricana Yarabama [633]. Una más detallada pesquisa en este sentido daría, sin duda, nombres de otros profesos en las Misiones, para demostrar que los superiores estaban dotados de facultad para admitirlos hasta el sacerdocio.

Lo que nunca debió ilusionar a los religiosos de las Misiones fue la posibilidad de contar con operarios autóctonos. No era lógico pensar en ello y menos en verlos investidos nunca de la potestad sacerdotal que les estaba, prácticamente, vedada.

No fue éste el caso del clérigo Nicolás García, hijo de padres españoles vecinos de la ciudad de la Nueva Barcelona. Atraido desde muy joven por los buenos ejemplos del Padre Juan Moro, estudió con él la carrera eclesiástica. Ordenado de sacerdote, llegó a ser un magnífico operario evangélico en las Misiones de Píritu. El Padre Caulín dejó escrita su vida con acentos emotivos [634].

Admitido como seguro que en las Misiones de Píritu estaban vigentes los estudios de la carrera eclesiástica, no resulta extraño hallar reiterados casos de religiosos que allí los hayan realizado para ir luego a recibir las órdenes sagradas a Caracas, Puerto Rico o Santo Domingo.

Fuera de estos casos, cabe tener también presente la incorporación de religiosos llegados de otras Provincias de Indias. Concretamente, existen casos de algunos llegados de la vecina Provincia de Santa Cruz de la Española y Caracas [635].

Fuera de estos casos, que fueron los menos, es preciso afirmar que fue España el lugar de procedencia directa de casi todos los misioneros que trabajaron en estas Misiones y que fueron españoles los que allí sintieron las fatigas de un apostolado ingrato, que derramaron sudores, y algunos, su sangre. En el momento en que España dejó de enviar religiosos, se inició la decadencia que luego terminó en muerte de la mayoría de los pueblos fundados.

---

632. RUIZ BLANCO, 88.
633. CAULIN-OJER, I, CCLXXIII.
634. CAULIN-OJER, II, 382-388. Por haberse cambiado este religioso el nombre al momento de su profesión religiosa existe alguna confusión en Caulín. Antes se llamó José de San Francisco. Después se puso el nombre de Francisco de San José. En alguna ocasión se le llama incluso Juan.
635. Aludió con algún detalle a este punto de las incorporaciones Gómez Canedo, [51], I, XXXIII.

50. ASPECTOS QUE NO TOCO

Pretender analizar toda la problemática que ofrecen estas Misiones de Píritu me llevaría más lejos de las posibilidades de un trabajo de las calidades del presente. Por ello, casi solamente he aludido en algunos casos a temas que pudieran ser objeto de más largo estudio. Otros puntos, como el del personal misionero, apenas si los he tocado. Las obras de los Padres Matías Ruiz Blanco y Antonio Caulín son buenas fuentes para su estudio. Y los editores modernos de las mismas han prestado magnífico servicio a los historiadores. Sobre todo ha resultado ejemplar la labor realizada por Pablo Ojer con su exuberante edición, sin duda de amplitud definitiva, de la obra del Padre Caulín.

Algunos de los puntos que ahora omito pueden verse tocados, con más o menos amplitud, en la obra del Padre Lino Gómez Canedo, *Las Misiones de Píritu*. Uno de ellos es el régimen de las Misiones que yo casi solamente aludí. Sobre todo habría que pararse en el estudio del régimen político de las mismas con las necesarias derivaciones en torno a la conducta de los gobernadores no siempre acorde con lo que debiera ser. Y como contrapartida sería preciso desvelar toda una serie de actuaciones esforzadas de los religiosos en defensa de los indios de sus misiones. Esto llevaría a estudiar la secularización de las mismas y el consiguiente sometimiento a los poderes del obispo en lo religioso y del gobernador en lo civil. Todo esto, en vez de ser objeto de un trabajo, sería materia para varios volúmenes.

IV. LOS FRANCISCANOS PENETRAN Y CONVIERTEN EL MUNDO CARIBE

1. LOS FRANCISCANOS INSISTEN EN SU PASO A LOS CARIBES

Ya dejo constatado más de una vez cómo los misioneros franciscanos, desde muy a los principios del siglo XVIII, vinieron pensando y programando la reducción de los indios caribes que vivían en derredor de sus puestos misionales, constituyendo una contínua amenaza para los mismos. Si algo amortiguó aquellos deseos fue la carencia del suficiente número de operarios. Si no eran los suficientes para atender los pueblos fundados, mal podían lanzarse a la fundación de otros nuevos y mucho menos podrían intentar entradas a tierras de los caribes, sobre todo al otro lado del Orinoco. Y la verdad era que mientras no se atacara a los caribes en sus reductos al sur del Orinoco, no sería posible terminar con aquella serie de peligros y amenazas que se cernían sobre las misiones y que obligaba a los misioneros a sostener una continua vigilancia a base de los indios de las mismas. En ningún momento las autoridades habían concedido a los franciscanos la más mínima escolta para su defensa.

Pero la realidad más agobiante era la falta de religiosos. Uno mismo se veía obligado a trabajar en el sostenimiento de varios pueblos distantes entre sí. Y no pocos de ellos eran ancianos y enfermos. A esto habría que añadir la desgana con que algunos trabajaban en el servicio de pueblos que deberían estar atendidos por clérigos, desde el momento en que habían sido elevados a la categoría de doctrinas. Los religiosos habían dejado sus conventos en España para ser auténticos misioneros y no para ejercer como simples curas encargados de pueblos ya formados con indios perfectamente catequizados. La vida del venerable Padre Andrés López fue un ejemplo del desasosiego que causaba a no pocos religiosos el tener que trabajar como simples curas a vista de una mies extensa que se abría ante su mirada de misioneros.

La obediencia y la disciplina fueron conteniendo año tras año aquellos impulsos de irse entre los caribes, contentos los misioneros franciscanos con la realización de esporádicas entradas que impulsaban la creación de algunos pueblos nuevos. Sin embargo, su insistencia no se paralizó en ningún momento.

Por otra parte la dirección que los capuchinos aragoneses de Cumaná habían dado a su avance misionero hacia los territorios de la jurisdicción de los franciscanos de Píritu, muy pronto los llevó a encontrarse con ellos lo que debió ocasionar algunos problemas de que dejo apuntadas suficientes pruebas. Para obviarlos en lo posible, acordaron los superiores de ambas Misiones en 1721 que los indios hallados por una y otra fueran de la primera que los poblara. Con ello quedaban perdidosos los franciscanos, pero muy satisfechos en honor de la buena armonía con sus hermanos los capuchinos.

Eran éstos los momentos en que los franciscanos trataban por todos los medios la reducción de los caribes cuyos reductos más lejanos hubieran acometido de buena gana, aun al otro lado del río Orinoco. No tenían —como siempre— número suficiente de religiosos. Y para lograrlos, enviaron a España al Padre Francisco Rodríguez cuyos informes fueron aprobados por el Consejo de Indias y favorablemente despachados durante los primeros meses del año 1723. Entre los puntos de su agenda estuvo lograr que el rey aprobara la Concordia habida entre los superiores de las Misiones franciscana y capuchina en 1721. La real Cédula aprobatoria tiene fecha 25 de abril de 1723, como ya queda dicho al tratar este punto de la Concordia. También dejo hecha alusión a la reacción que tuvieron los capuchinos al conocer esta ratificación real de la Concordia celebrada, y lo que entonces ocurrió.

La escasez alarmante de religiosos continuaba paralizando las ansias de los franciscanos de penetración en el mundo caribe. Entre 1726 y 1727 fue enviado a España el Padre Diego Francisco Ibáñez *a ciertas dependencias pertenecientes a los progresos de las misiones.* Nuevamente el Padre Francisco Rodríguez consiguió del gobernador de Cumaná licencia el 7 de julio de 1729 para pasar a España a la prosecución de lo que más interesaba a los misioneros. Para el logro de una misión de 16 religiosos presentó en enero de 1730 un extenso memorial que fue estudiado por el Consejo el 30 siguiente y pasado al fiscal para su informe. Obtenido éste el 15 de abril fue aprobada la correspondiente "consulta" al rey en 30 de mayo [636].

Por estos años ya los franciscanos habían franqueado de hecho las aguas del Orinoco para realizar sus entradas al otro lado del mismo. El fundador del pueblo de San Joaquín de Pariri, Padre Fernando Jiménez, logró el aumento de aquel pueblo *haciendo varias entradas* a una y otra banda del río Orinoco [637]. De una de ellas dio cuenta al Comisario Padre Diego de Tapia en carta de 25 de junio de 1728 escrita desde el mismo pueblo de San Joaquín, narrándole todo lo que sus ojos habían visto en el tiempo que había estado entre los caribes. También le insinuó de pasada: *En fin, no hay duda, Reverendo Padre, que si nos ampliaran nuestra jurisdicción para aquellas partes, hiciéramos los religiosos mucho fruto* [638]. Son estas palabras un dato más que declara la mente que tenían todos los religiosos franciscanos de lograr permiso de paso a la banda sur del Orinoco. Y a ello pasó a España el Padre Francisco Rodríguez en 1729-1730.

Uno de los puntos que figuran en su agenda fue que se permitiera a los franciscanos entradas aun a la otra banda del Orinoco para la reducción de los caribes, como pueden comprobarlo sus formales palabras: *"que se les permita salir y ir a las partes donde encuentren indios, aunque sean las más remotas y, especialmente, a las de la otra banda del gran río Orinoco y demás que sean*

636. AGI., *Santo Domingo, 643.* Aquí se halla el Informe del fiscal. El parecer del Consejo está en AGI., *Santo Domingo, 584.*
637. CAULIN, II, 189.
638. AGI., *Santo Domingo, 643.* CAULIN-OJER, II, 194.

pertenecientes al Nuevo Reino de Granada o la Guayana donde viven los caribes y con quienes se experimentan los más lamentables sucesos que pueden expresarse y constan de la carta de Fray Fernando Jiménez...[638] Para reforzar más y mejor esta petición, adjuntó la carta anteriormente citada del Padre Fernando Jiménez, al mismo tiempo que pedía una vez más confirmación de la Concordia celebrada en 1721 con los capuchinos aragoneses como abiertamente se lo manifestó al fiscal del Consejo de Indias el propio Padre Francisco Rodríguez, según el mismo fiscal expresó en su informe de 15 de abril de 1730. Para forzar aún más esta petición adujo hechos reales de conflictos de jurisdicción como habían sido las actuaciones de los capuchinos al pretender sustraer por la fuerza de los pueblos de San Mateo y Santa Rosa algunos indios que —por chaimas— consideraban de su jurisdicción.

La petición formulada en esta ocasión por el religioso comisario fue lograr de la corte los necesarios permisos para *"salir a las partes donde encuentren indios, aunque sean remotas y, especialmente, a la otra banda del Orinoco y demás pertenecientes al Nuevo Reino de Granada o a la Guayana donde viven los caribes, donde se experimentan los más lamentables sucesos que expresa el misionero Fray Fernando Jiménez en una carta que se presenta, en donde representa que la nación caribe cometía la barbaridad de comer y vender la gente humana que encontraban, cuya nación es tan copiosa que, si se pusiere un pueblo de españoles, mestizos, mulatos o negros, se pudieran reducir y sujetar aquellos bárbaros..."* [639].

A pesar de aquellas apretadas gestiones del Padre Francisco Rodríguez, no quedaron clarificadas las decisiones del Consejo de Indias. En su informe del 15 de abril de 1730 dijo el fiscal, en relación con la ratificación de la Concordia de 1721: *"Y, no siendo otra la pretensión de esta parte más que se mande observar este convenio, le parece no hay que hacer, respecto de estar aprobado por su magestad. Y para su observancia deberá tener presente cada Misión su territorio para la reducción de los indios y sacarlos de los montes en donde no estuviere interpuesta la prohibición, según la regla y Convenio firmado por su magestad y separación de términos asignados a cada Misión"* [639].

En vista de este parecer del fiscal, concluyó el Consejo: *"Y en cuanto a las demás instancias que hace este religioso, se repetirán los despachos del año de 1723 que se expidieron sobre los puntos siguientes: El primero sobre la entrada de estos religiosos misioneros a la reducción de los indios infieles en que se mandó observar la Concordia dispuesta entre éstos y los capuchinos, como lo dice el señor fiscal"* [639].

No tengo conocimiento de los tales despachos que, sin duda, se enviaron a cada una de las partes y autoridades civiles y religiosas interesadas.

639. AGI., *Santo Domingo, 643.*

Reitero mi impresión de que con estas decisiones del Consejo no quedó suficientemente satisfecha la petición de los franciscanos. Y esto se demuestra por el hecho de que, a pesar de las ansias de pasar al otro lado del Orinoco, nada realizaron de momento. Todo se quedó en el mismo estado de antes. Lo que sí quedó sancionado, una vez más, fue la Concordia entre franciscanos y capuchinos, a pesar de las gestiones interpuestas en contra por éstos.

2. LA ULTIMA GOTA QUE AGOTO LA PACIENCIA DE LOS MISIONEROS

Sin embargo, en ningún momento decayó el interés de los franciscanos a favor del paso a los caribes. Era éste un propósito que les venía desde muy a los principios de la llegada de los primeros misioneros a tierras de los cumanagotos. Son dignas de consideración las expresiones del Padre Matías Ruiz Blanco en relación con ellos: *"Los caribes son más dispuestos y hermosos; más alentados; muy limpios y nada perezosos para el trabajo. Hacen sus casas con todo primor. Y todos los demás los respetan y temen... Tengo gran compasión de aqueste país. Si admitieran la fe, siento que habían de ser mejores que los demás. Mas los agravios que han recibido de algunos españoles nos han cerrado más la puerta"*. Después de referir los abusos de *algunos* españoles con los caribes, prosigue: *"Otros muchos daños experimentan aquellos miserables cuyo miedo y horror les ocasiona el que no admitan a los ministros del evangelio, y éstos trabajan más en defenderlos de las tiranías, que en reducirlos y hacerlos cristianos"* [640].

En otro lugar dejo copiadas palabras salidas de la pluma de Humboldt en favor de los caribes y ahora diré que, muy probablemente, no fueron sino el eco de los encendidos elogios que de ellos le hicieron por todas partes aquellos misioneros que vivían entre ellos y conocían sus vicios y también sus excelentes cualidades.

Compañero de este amor hacia los caribes era en los misioneros de Píritu su despego de las doctrinas que atendían en calidad de curas. Deseaban a todo trance desentenderse de las doctrinas para así mejor poder dedicarse a los trabajos de la reducción de infieles. Esto llegó a entenebrecer la vida de varones tan santos como el venerables mártir Padre Andrés López, muerto por los propios caribes en Mamo. Defendió este santo varón que había ido a las misiones, no para atender una parroquia, sino para convertir infieles a la fe.

Este despego de los curatos fue acrecentándose en todos los misioneros a vista de las dificultades y constantes encuentros que tenían con las mismas autoridades que ponían constantes trabas en su actividad misional. Durante años fueron soportando con paciencia aquella carga, para ellos, pesada.

640. RUIZ BLANCO, 37-38.

La última gota que vino a colmar aquel malestar fue una medida inaudita del gobernador Juan de La Tornera Sota, quien destituyó (así como suena) al Padre Salvador Romero de su doctrina de Píritu por sentencia dictada en Cumaná el 21 de noviembre de 1732. Y, no contento con la destitución, dio orden de que fuera encarcelado y que sus bienes le fueran confiscados. Medidas de un auténtico gobernante autócrata y osado. Por lo demás, ¿qué bienes podría tener un humilde franciscano en medio de sus inacabables privaciones...?

Como defensor de sus indios y de sus inmunidades, había este celoso misionero acusado al capitán Cristóbal de Figueroa de una serie de delitos, entre los cuales era uno el de contrabandista. La medida del gobernador tuvo su remate anecdótico al nombrar a este mismo capitán encargado de ejecutar la sentencia contra el Padre Romero, la cual fue, en realidad, ejecutada el 28 de noviembre. Aquella medida injusta y arbitraria, sin haberla consultado para nada con los superiores de la Misión, fue motivo de que el Padre Comisario Francisco de las Llagas se personara en Píritu al día siguiente (29 de noviembre). El 8 de diciembre siguiente firmó una patente en El Pilar convocando a todos los religiosos para el día 17 en aquel mismo lugar. Era ésta una medida que no se practicaba en las Misiones de Píritu sino en las mayores ocasiones y para decisiones transcendentales. Antes de la Junta y durante ella se analizó toda la situación de aquellos puestos misionales, en especial de los quince pueblos erigidos en doctrinas. La renuncia y dejación de todos ellos era la orden del día en la agenda de aquella Junta extraordinaria, "*y como esto era lo que todos deseaban, condescendieron gustosos a la renuncia, comprometiéndose en la dejación de las expresadas doctrinas y ofreciéndose cada uno a ser el primero en la deseada fundación de las que esperaban poblar con la abundante mies que, en las fronteras del Orinoco, tenían a la vista. Hízose la expresada renuncia que se envió por duplicado, la una en derechura al supremo Consejo de las Indias y la otra al Reverendísimo Padre Comisario General Fray Domingo Losada que, en vista de ella, informó a su magestad... y pidió, al mismo tiempo, nuevo territorio a la banda del sur del río Orinoco...*" [641].

En ésta su concisa narración algunos detalles omitió Caulín. En primer lugar, existieron algunas excepciones entre los religiosos. No todos firmaron la petición de renuncia de las doctrinas a las que algunos estaban excesivamente apegados con gran sentimiento del Comisario de las mismas manifestado al Comisario General de Indias en carta de 15 de abril de 1733 [642].

En su petición firmada rogaban los religiosos dos cosas: que se les admitiera la renuncia de las doctrinas o que, en caso contrario, que se les diera permiso para regresar a sus Provincias de origen

641. CAULIN, II, 198.
642. CAULIN-OJER, II, 204 (las dos notas).

en España a causa de los atropellos de que eran víctimas por parte de los gobernadores y sus subalternos. El Padre Francisco de las Llagas firmó el decreto de renuncia el 18 de diciembre y lo envió al Vicario Superintendente eclesiástico de Cumaná Juan Crisóstomo Figueroa de Cáceres.

El Vicario eclesiástico trató de inhibirse declarándose falto de facultades para admitir la renuncia. Esto hizo mediante auto firmado en Cumaná el cinco de enero de 1733. De nuevo insistió el Padre Francisco de las Llagas en otro documento firmado en El Pilar el 17 del mismo mes y año. El día anterior (16 de enero) envió copia de la renuncia al propio gobernador de Cumaná, responsabilizándole del sesgo que iban tomando los acontecimientos por haberse negado a dialogar con los religiosos cuando se lo pidieron y por otros hechos más que le expuso.

Muy pronto intervino en el asunto el obispo de Puerto Rico, Sebastián Lorenzo Pizarro, el cual ya en anteriores ocasiones había informado a la corte del proceder despótico y arbitrario del gobernador de la Tornera Sota. Escribió a los religiosos que por amor de Dios no pusiesen en ejecución sus decididos propósitos, *"porque si lo ejecutan* —son palabras de la carta del prelado al rey de 3 de febrero de 1733— *sin remedio se perdió toda aquella misión que es muy numerosa de indios los que, si faltan los Padres, tengo por cierto que los más se volverán al monte"* [642].

Esta carta llegó a la corte el 1º de octubre y, en atención a ella y a los restantes testimonios que pudieran obrar en el Consejo de Indias, advirtió el fiscal en su informe del día cinco siguiente sobre la gravedad del asunto.

La información remitida al Comisario General de Indias por las Misiones, debidamente certificada el diez de abril de 1733 por el Padre Francisco del Castillo, en su calidad de notario, fue presentada al Consejo de Indias el cinco de diciembre por el procurador general de las Provincias franciscanas de América, Padre Francisco Seco, acompañada de un Memorial en que manifestaba los desconsuelos y malos tratos de que eran víctimas los religiosos por parte de los gobernadores. En su nuevo parecer de 8 de enero de 1734, elaborado a vista de toda la anterior documentación, fue de parecer el fiscal que, en modo alguno, se admitiera la renuncia hecha por los franciscanos de sus doctrinas. Esta fue la decisión del Consejo consagrada por el rey en Cédula de 28 de febrero de 1734 que fue dirigida en similares términos (mutatis mutandis) al gobernador de Cumaná y al obispo de Puerto Rico, encargando a éste y mandando a aquél *"que cada uno, por lo que a su tribunal toca, atendiese y favoreciese al prelado de las Misiones con el mayor cuidado, corrigiendo y castigando los excesos cometidos en perjuicio de los misioneros y que a éstos auxiliasen en todo y diesen lo necesario para su alimento y pasadía"* [643].

643. CAULIN, II, 199.

Al mismo tiempo rogaba a los misioneros que no abandonasen ni desamparasen las Misiones, ya que era su real deseo que se mantuviesen en ellas.

La decisión tomada por el Consejo en relación con la petición de los religiosos de demarcación de los territorios misionales, fue comunicada al Comisario General de las Indias el 2 de marzo a la que contestó éste el mismo día manifestando que daría las órdenes convenientes para que los misioneros se mantuvieran en las doctrinas [644].

En relación con la demarcación de territorio contestó también el Comisario General en la misma carta: "*Y en cumplimiento de mi obligación y mandato del Consejo, escribiré al Padre Comisario y demás religiosos se mantengan en dichas misiones. Y para adelantarlas más, como piden y desean los religiosos, se aguardará el orden del Consejo que señalará los parajes para que no haya controversia entre religiosos de otras Ordenes y los nuestros*" [645].

El Comisario General envió su patente el doce de marzo "*mandando por santa obediencia y en virtud del Espíritu Santo y con pena de excomunión mayor* latae sententiae ipso facto incurrenda *que ninguno de los religiosos doctrineros renuncie, deje o desampare, ni falte a la doctrina de su cargo... y con las mismas penas mandó al prelado de las Misiones no diese licencia ni permitiese salir de ellas a ningún religioso... encargando mucho a los misioneros no se introdujesen en los términos señalados a otras Comunidades... y que, para el cumplimiento de sus deseos, avisasen a su Reverendísima de los parajes hacia donde pudiesen ejercer su ministerio a fin de informar a su magestad y hacer sobre ello la súplica, que se efectuó. Y, en virtud de real Despacho, se hizo la división...*" [646]. Así relató en una muy apretada síntesis Caulín todo el desenvolvimiento de los hechos que llevaron a la división del territorio misional con los capuchinos y jesuitas.

Para contener los justos deseos expansionistas de los misioneros les escribió que deseaba "*dar cumplimiento a su súplica, pero que en aquel tiempo no era justo ni conveniente, pues ni el criar ni el conservar es de utilidad alguna, ni su obligación permitía desamparar aquellas nuevas plantas en la fe por adquirir otras...*" [646]. En estas palabras están expresadas las mismas ideas que en su día había escrito el misionólogo Padre Juan Focher cuyas expresiones dejo ya consignadas en su oportuno lugar.

La obediencia y sólo ella puso un nuevo compás de espera a las ansias proselitistas de los franciscanos entre los caribes a la banda sur del Orinoco. Sin embargo, toda aquella serie desencadenada de hechos movió y activó para que el Consejo de Indias decidiera de una vez por todas, la demarcación de los territorios misionales. Así lo pedían los misioneros franciscanos, así lo pidió el Comisario

644. CAULIN, II, 199.
645. CAULIN-OJER, II, 204.
646. CAULIN, II, 199-200 y 208 (las dos notas).

General de Indias, así lo prometió el Consejo en carta del dos de marzo de 1734, así lo manifestó el Comisario a los misioneros en patente del doce de marzo y así se hizo por Carlos de Sucre muy poco después de su llegada al gobierno de Cumaná.

Cesado su antecesor de la Tornera Sota, llegó Sucre y tomó posesión el 18 de agosto de 1733. A él estuvo en consecuencia dirigida la real Cédula de 28 de febrero de 1734 con la orden de que fueran castigados los excesos cometidos en perjuicio de los religiosos.

A pesar del compás de espera a que estaban obligados por santa obediencia, continuaban los franciscanos soñando con la conquista espiritual de los caribes *"que, como fieras de los campos, vivían sin obediencia ni razón, ni más leyes que las de su apetito y brutal paganismo"* [646].

3. FURIA CARIBE

Esta tormenta pasada coincidió con el período álgido de la altivez y de los ataques caribes a las misiones en la zona del Orinoco. En 1730 dieron muerte sacrílega en el río Aquire al obispo francés Nicolás Gervasio Labrid y a sus acompañantes que no estuvieron asistidos de la necesaria prudencia en sus operaciones.

Temerosos del castigo como delincuentes después de la comisión del delito, se retiraron a lo más apartado de sus refugios a donde fue a buscarles el gobernador de Trinidad, Agustín de Arredondo, en obedecimiento de una real Cédula firmada en Sevilla el 24 de enero de 1731. Efecto de aquella expedición pacificadora fue la paz aceptada por los caribes y el vasallaje al rey de España. Incluso los capitanes recibieron bastones de mando. De todo ello informó Arredondo a la corona en carta escrita desde Trinidad el cinco de junio de aquel mismo año 1731.

Pero no eran los caribes gentes capaces de vivir en paz mucho tiempo, sobre todo estando bajo el influjo de sus consejeros holandeses. Restauradas en 1732 por los jesuitas sus misiones del Meta, fueron a caer sobre ellas los capitanes Taricura y Mayuracari logrando destruir las de Nuestra Señora de Los Angeles, San Miguel de Vichada y Concepción de Uyapi con la muerte de unos indios y la huida de los demás.

Comisionado por los alcaldes gobernadores de Trinidad, regresó nuevamente Agustín de Arredondo al Orinoco a medidados de 1733 donde sostuvo con los caribes una guerra a sangre y fuego durante dos largos meses, ocupando también el tiempo en dotar a la Guayana de un sistema defensivo que consideró apto. Para cerrar el paso del Yuruari, dejó un destacamento de veinte hombres al mando de Salvador de Espinosa. Para la defensa de las misiones capuchinas de Guayana destacó siete hombres y para la vigilancia del Orinoco destinó una embarcación con 25 soldados, al mismo tiempo que

dejó montado el necesario espionaje en "lugar oportuno" a cargo de un capitán aruaca.

Simultáneamente dispuso el gobernador de Cumaná, Carlos de Sucre, de un refuerzo consistente en tres piraguas y una goleta tripuladas por indios guaiqueríes con 100 soldados dispuestos a partir a finales de noviembre de 1733. Los primeros refuerzos llegaron a Guayana el 30 de diciembre comandados por el sargento mayor Rafael de Betancurt que llevaba el nombramiento de teniente de gobernador a favor de Agustín de Arredondo. Mientras tanto esperaba en Cumaná tiempo propicio el gobernador Carlos de Sucre para realizar por tierra viaje a Guayana. Estaba sumamente interesado en el buen orden de esta zona incorporada a su gobierno, precisamente, en atención a sus ruegos y a la promesa de que así estaría mejor defendido el Orinoco.

Muy buena maña se dio Arredondo en Guayana para la subyugación de los caribes. Por su parte estaba convencido Sucre de no contar con los medios necesarios para llevar a feliz término aquella empresa, de lo que se quejó en carta de 13 de febrero de 1734, al mismo tiempo que comunicaba a José Patiño las voces de angustia que le llegaban de todos los rincones del Orinoco. La furia desatada de los caribes constituía en aquellos momentos una verdadera toma de fuerza que llegaría a poner en verdaderos apuros a los españoles si no hacían a tiempo un escarmiento.

A mediados del mes de febrero de 1734 púsose Sucre en camino, reforzando a su paso por Barcelona su contingente de hombres con indios píritus y cumanagotos, hasta formar una fuerza de 500 hombres entre indios y españoles. Después de 22 días de marcha, llegó a Guayana en la primera quincena de marzo. El 19 celebró en Santo Tomé una junta de guerra a la que asistieron misioneros y autoridades civiles y militares para tratar sobre la defensa del Orinoco. Durante el año 1734 y parte de 1735 atacó inmisericorde los reductos y escondrijos de los caribes, al paso que atendía a la construcción del fuerte de San Francisco de Asís con la asistencia técnica del ingeniero Pablo Díaz Fajardo llegado, para el efecto, de Cartagena de Indias en junio de 1733. Esta fortificación contra el libre tránsito de los caribes y la ubicación de la misma constituyó la preocupación de todos durante este tiempo, lo mismo del gobernador de Cumaná que del de Trinidad, de Guayana, de los misioneros y del mismo virrey de Santa Fe, Rafael de Eslava. El 22 de marzo de 1735 regresó Carlos de Sucre a Cumaná en la casi convicción de haber dejado bien asentada la paz con los caribes y bien organizada la defensa del Orinoco.

Al exponer la anterior secuencia de acontecimientos tenía en la mente la idea de centrar adecuadamente el cuadro histórico de la actividad franciscana en aquellos momentos. Sería preciso tener a mano todos los documentos para acertar en todos los detalles. Sin embargo, parece seguro que el gobernador Carlos de Sucre tenía en su poder todos los documentos necesarios para tomar las

medidas que tomó en relación con la demarcación de los territorios misionales al sur del Orinoco. Llevando ya en su compañía los religiosos que pasarían a la zona sur, llegó a Santo Tomé de Guayana donde celebró el 19 de marzo de 1734 una junta con asistencia de las autoridades y de los religiosos para analizar la problemática que conllevaba la defensa del Orinoco [647].

El día 20 de marzo celebró en las Casas reales reunión con asistencia de los religiosos convocados al efecto que fueron el Padre José Gumilla, superior de la misión jesuítica, los Padres Agustín de Olot, prefecto capuchino del Orinoco y sus compañeros los Padres Tomás de Santa Eugenia, Antonio de Bengoa y Benito Moya y los franciscanos Padres Francisco de las Llagas, presidente de la misión del Orinoco, Francisco Rodríguez de Ledesma, Matías García, Lorenzo Algaba y Bernardino Camacho. Los pormenores y contenido de esta reunión quedan expuestos en su lugar. Unicamente deseo destacar como ya este grupo de franciscanos había hecho su viaje en compañía de Sucre con destino a las misiones del Orinoco en virtud de reales órdenes que de seguro tenía el gobernador en su poder. Todos estos son extremos que pueden colegirse del mismo texto del acta de aquella reunión donde se hizo constar que el gobernador *"convocó y juntó a estas Casas reales, morada de su señoría... y estando juntos y congregados sus Reverendas Paternidades, su señoría les propuso y dijo que, estando para pasar a esta provincia de la de Cumaná, así por la novedad del quebrantamiento de paz cometido por la nación caribe... como a la "ejecución de algunas reales órdenes"... con vista de la "real facultad" concedida por su magestad (Dios le guarde) a los Reverendos Padres Observantes Misioneros de Píritu para la conversión de los caribes de este Orinoco y, por haber abundantísimos territorios y numeroso gentilismo en ellos a quien convertir..., determinó traer en su compañía al dicho Reverendísimo Padre Fray Francisco de las Llagas con sus cuatro compañeros para que... se les señale... territorios en que mejor poder extender, por su parte, la predicación del santo evangelio..."* [648].

Para mí las palabras copiadas suponen en el gobernador Carlos de Sucre una firme decisión de llevar a efecto la parcelación de los territorios misionales y, con ello, dar cumplimiento a las reales órdenes que tenía en sus manos. Así parecen indicarlo las expresiones "ejecución de algunas reales órdenes", "real facultad concedida" a los franciscanos y "determinó traer en su compañía... para que se les señale territorios" y alguna otra contenida en el acta de la junta celebrada.

Fuera de que se trataba de dar cumplimiento a reales órdenes, no debió costar mucho ni a capuchinos ni a jesuitas acceder a lo que se les proponía, cuando existía un inmenso territorio entre el Caroní y el Cuchivero que no estaba atendido por nadie, de mo-

647. AGI., *Santo Domingo, 632.*
648. GOMEZ CANEDO, [51], II, 39-42.

mento. Era precisamente la zona habitada por los caribes. Ni los capuchinos intentaban subir Orinoco arriba, ni los jesuitas estaban en disposición de descender por el río, al menos mientras no se fortificara adecuadamente.

La muerte del obispo Labrid en el bajo Orinoco y la destrucción de los pueblos que tenían fundados los jesuitas en la parte alta del mismo río, pudo haber atemorizado un poco a unos y otros misioneros. No era para menos en vista de la decisión destructora de aquellos bárbaros. Por supuesto, el avance jesuítico se quedó paralizado para siempre en el Orinoco. *"Se trata en definitiva del gran frenazo que dan los caribes al optimista avance de los jesuitas aguas abajo del Orinoco"*, escribió Demetrio Ramos [649].

Precisamente fueron aquellos hechos delictivos de los caribes los que más estimularon la apetencia conquistadora de los franciscanos, *"pareciéndoles ocasión oportuna para atraerlos a la fe con el aliciente del perdón, según tenían ya experimentado en la conversión de los palenques, que, a poco tiempo de haber quitado la vida a sus ministros fundadores del Guaribe, salieron a poblar el Puruey donde permanecen en vida cristiana"* [650].

Estos fueron los momentos en que se acordó la división del territorio del Orinoco y ésta fue la parcela que jesuitas y capuchinos acordaron conceder a los franciscanos y que ellos aceptaron encantados por ver así abiertas las puertas de lo que más ansiaban que era la entrada en el mundo de los caribes.

4. MALOS COMIENZOS

Prácticamente no fueron malos los comienzos, sino malos los resultados del internamiento que hicieron aquellos cinco franciscanos en tierras de los caribes a donde se dirigieron desde Guayana sin pérdida de tiempo. Para no apartarme de la verdad, seguiré muy de cerca la narración que hace Caulín de aquella epopeya de los cinco misioneros, solos y sin ninguna clase de protección, como no fuera el apoyo de la providencia divina. Aun cuando aquella tarea había sido el gran sueño de los franciscanos, la práctica fue aún más complicada de lo que ellos se habían imaginado y les costó trabajos y fatigas sin cuento y hasta mortificaciones inéditas para los ascetas del viejo mundo. Años más tarde llamó a Humboldt la atención la vida mortificada de aquellos misioneros casi aterrados por las múltiples plagas de mosquitos que les tenían enronchados continuamente aquellos cuerpos acostumbrados a la mortificación y a la aspereza de los vestidos.

649. DEMETRIO RAMOS: *Las misiones del Orinoco a la luz de las pugnas territoriales. Siglos XVII y XVIII.* "Anuario de Estudios Americanos", 12 (1955), 1-37. La cita corresponde a página 11.
650. CAULIN, II, 211.

Sigamos la narración del Padre Caulín, fiel notario de aquellos acontecimientos. *"Hubo sobre esta expedición algunas competencias en cuanto a ir los misioneros solos o escoltados con gente española para la defensa de sus personas, mas con la consideración de que, llevando compañía de soldados, se pondrían los caribes en fuga a donde hiciesen su conversión más dificultosa, determinaron los misioneros pasar solos al Orinoco cada uno con un indio que le asistiese, como es práctica en aquellas misiones"* [651].

Pocas veces se cumplió mejor aquello de meterse como corderos entre lobos. Y sigue Caulín: *"Dispuestos estos evangélicos obreros y proveídos de las cosas que conocían ser de estimación de los indios, principiaron la empresa del Orinoco, pasándose, desde luego, a la banda sur y sitio de Tiramuto que dista dos leguas del caño Uyapi en que los Reverendos Padres José Gumilla y Bernardo Rotella tuvieron el pueblo de la Concepción de Uyapi... A la falda de estos cerros hicieron nuestros misioneros una casilla de paja en que se alojaron..."* [651].

Una cosa no apuntó Caulín y es que, antes de llegar a Tiramuto, estuvieron aquellos religiosos en Puruey y Caura y después en el caño de Uyapi desde donde penetraron en El Tamanal y Tiramuto en vista de la negativa de los caribes a recibirlos en sus tierras, como todo puede colegirse de los documentos copiados por Ojer en sus notas a Caulín.

En su narración escribió éste: *"Nueve meses se detuvieron los misioneros en aquel sitio, agasajándolos con lo que a este fin llevaban prevenido... Al fin de los nueve meses... les enviaron mensajeros... diciendo que en término de tres días se pusiesen en camino para las Misiones, porque, en defecto, pasarían a quitarles la vida y se llevarían el casco de las cabezas para vasija de sus bebidas y la parte más recatada para tocar sus tamboriles en las fiestas..."* [651].

No tuvieron los religiosos otra solución que abandonar aquellas tierras como se lo mandaban los caribes. Y el gran milagro fue que no se hayan decidido aquellos salvajes a convertirlos, sin previo aviso, en apetitoso bocado de algún festín antropofágico. El que no lo hayan hecho así puédese atribuir más que nada al miedo de que estaban dominados y al desorden que reinaba entre ellos por la batida que les estaba dando el gobernador Carlos de Sucre en persona.

Aun cuando en ninguna fuente se habla de la fecha de esta retirada de los religiosos a sus misiones, puédese apuntar los finales del año 1734. Unas fuentes hablan de una estancia de ocho meses y otras de nueve. De todos modos puede señalarse como fecha de la retirada los meses de noviembre o diciembre.

Para desbaratar los convencimientos que pudieran tener las autoridades españolas, y para probar que el Orinoco seguía siendo de su único dominio, iniciaron muy pronto los caribes sus ataques.

651. CAULIN, II, 211-212.

El único punto fuerte que era el castillo de San Francisco de Asís en Santo Tomé no era suficiente a cerrar el paso de las embarcaciones caribes desde el momento que sus cañones no podían alcanzar la ribera opuesta del río. Con ello se vio la razón que asistía a cuantos dieron su opinión en el sentido de que el sitio apropiado para la construcción de una fortaleza era la angostura del Orinoco donde posteriormente fue preciso emplazarla. Este fue el parecer también de los franciscanos.

5. FUNDACION DE LA VILLA DE ARAGUA DE BARCELONA

Hacía muchos años que venían los franciscanos luchando por lograr la fundación de un pueblo de españoles que sirviera de presidio o baluarte de las Misiones contra las hostilidades de los enemigos exteriores. La cuestión estuvo siempre en la elección del lugar apropiado. En unos principios se trató de que la fundación fuera en Clarines, pero el avance de las Misiones fue aconsejando otros lugares. En carta del 15 de agosto de 1713 escrita en Píritu por el Comisario Reverendo Padre Cristóbal de Molina al Padre Francisco Rodríguez que estaba comisionado en la corte de Madrid, propugnó que el presidio no debería fundarse en Camaruco (Aragua), como lo pretendía el gobernador, sino en las riberas del río Guarapiche. Eran los momentos en que estos lugares eran ladronera y refugio de los caribes [652].

El trasiego de éstos desde Amana al interior del Orinoco y orillas del río Cari a causa de la guerra que contra ellos llevó al Guarapiche el gobernador José Carreño, aconsejaba ahora mudar de parecer y sostener la conveniencia de fundar el presidio en Camaruco. La movilidad continua de estos indios a quienes, en frase de Caulín, *"sólo el sueño de una vieja basta para desalojarlos de un pueblo a parajes muy remotos"* [652], aconsejó acordar en cada momento la medida más cónsona con las circunstancias.

Por la citada carta del Padre Cristóbal de Molina se llega al conocimiento de que en 1713 vivían en Camaruco alrededor de veinte personas entre negros y mulatos, que guardaban los ganados de sus amos y también algunos otros hombres "en alguna opinión de blancos", que era equivalente a pardos.

En carta del 10 de diciembre de 1712 se expresaba en este mismo sentido el obispo de Puerto Rico, Fray Pedro de la Concepción Urteaga manifestando al rey *"que un pueblo está ya casi fundado con sólo nombrarle un cabo y un cura capellán en el sitio de Camaruco en que habitan guardando ganados como cien personas"* [652].

Según parece, el obispo Fray Fernando de Valdivia y Mendoza, a ruegos de los vecinos de Barcelona, dueños de los hatos en aquellos

652. CAULIN-OJER, II, 167 y 205 (las dos notas).
653. CAULIN-OJER, II, 200.

sitios, dio nombramiento de cura en 1723 al sacerdote Nicolás García, discípulo de los franciscanos de Píritu, al mismo tiempo que señaló la capilla que en su hato tenía el sargento mayor Francisco Figuera, en lugar próximo al río Aragua, como asiento de la parroquia que llegó a independizarse de Barcelona en 1740 por disposición del obispo Francisco Pérez Lozano que nombró cura párroco de Aragua al bachiller y clérigo Agustín Cabeza de Baca. Los franciscanos cuidaron del aspecto espiritual de estas gentes entre los años 1746 y 1750.

Muy posible y aun probablemente la presencia del gobernador Sucre a su paso por aquellos parajes activó la idea de reunir aquellas gentes aisladas y dar forma de pueblo que facilitara la mutua ayuda en todos los trabajos y la mutua defensa frente a los posibles ataques de los enemigos exteriores. Concretamente vieron los franciscanos de perlas esta idea fundacional por considerarla muy conveniente para la consolidación de las misiones antiguas y apoyo de su nuevo programa de la evangelización de los caribes. Caulín escribe: *"Con la caritativa persuasión de varios religiosos se fueron congregando algunas de las principales familias con que se dio principio a esta villa a quien, desde luego, se intituló "Nuestra Señora de Belén de Aragua", que se efectuó en una apacible llanura que media entre El Camoruco y el río Aragua de quien tomó su segundo nombre. Desde el principio fueron administrados sus vecinos en lo espiritual por los misioneros de Píritu hasta que, adelantado su vecindario, les proveyó el señor obispo de cura clérigo, como se halla al presente..."* [653].

"Goza esta villa de buenas conveniencias así de tierras de labor que cultivan sus vecinos en las riberas de los ríos Aragua y Güere donde tienen sus vegas y fértiles valles, como de dilatadas campiñas o sabanas de buen pasto para criar ganado de vacas, mulas y caballos con que han adelantado sus caudales" [654].

En carta de 26 de noviembre de 1745 informó Espinosa de los Monteros que esta villa contaba con 106 hombres de armas *"que con extremo valor y constancia atienden y defienden las invasiones de los pueblos de las Misiones de Píritu y a cuantas escoltas son necesarias para la predicación y a las importantes conducciones de pliegos a la provincia de Guayana y Reino de Santa Fe que conducen por tierra hasta la población de Cabruta, primera Misión de los Padres jesuitas del río Orinoco, todo a sus expensas sin más precisión que la práctica, con que tienen para cada quince días destinados dos hombres de a caballo que sirven de chasquis (correos) para los pliegos que llevan de una a otra parte, contribuyendo, asimismo, a defensas y escoltas toda la gente de armas de la ciudad y provincia de la Nueva Barcelona"* [655].

---

654. CAULIN, II, 201.

655. CAULIN, II, 205-206. Nada en concreto afirmó el autor sobre la fecha de la fundación. Ante esta falta de precisión trató Acereda Lalinde de hacerlo en base a los mismos datos suministrados por Caulín y da como fecha el año 1736. Un poco diferente es la tesis de Ojer quien opta por

6. PENETRACION EN EL CORAZON DEL MUNDO CARIBE

Los primeros fracasos de los intentos franciscanos de penetración entre los caribes habían creado en ellos la conciencia de una necesaria preparación en todo sentido para realizar con mayores éxitos la empresa. Por otra parte, la creciente disminución de operarios imposibilitó, de todo punto, cualquier intento de pasar al otro lado del Orinoco. Ya dejo apuntado cómo aprovecharon los misioneros aquellos momentos para lograr la fundación de nuevos pueblos en la banda norte del río a base de indios sacados en reiteradas entradas a sus lugares de refugio, y la creación de dos pueblos de españoles (Aragua y El Pao), que serían poderosos antemurales para la defensa contra los posibles ataques de aquellos enemigos declarados.

La misión llegada en 1741 con cuarenta nuevos franciscanos ya permitió pensar en el destino de tres de los más veteranos, a la conversión de los caribes. Es Caulín el mejor informador de aquellos proyectos. *"Para este fin estuvimos destinados el año de 1743 el Reverendo Padre Fray Alonso Hinistrosa, el Reverendo Padre Fray Cristóbal Martínez y yo, instruyéndonos seis meses antes en la inteligencia de la lengua caribe y disponiéndonos para empresa tan ardua, como quienes íbamos a peligro de dar la vida a manos de aquel barbarismo... Tomóse esta determinación en año tan estéril que no se encontraba en nuestros pueblos aún con qué hacer una corta provisión de harina de maíz... Por eso y el manifiesto peligro de ir indefensos, hubo algunas contradicciones que, atendidas por el Reverendo Padre Comisario Apostólico, le hicieron mudar de dictamen y darnos otro destino.*

Llegamos al año de 1750 y, habiéndose convocado en él el capítulo..., se trató con la más atenta consideración de la nueva Conversión del Orinoco, pidiendo a toda aquella venerable Comunidad expusiese cada uno los medios y modos que le pareciesen más conducentes a su consecución. Todos convenimos en que se pidiesen a nuestro rey Católico nuevos operarios..., que se pidiese

---

suponer la fundación entre finales de febrero y principios de marzo de 1734. Pero su argumentación no parece concluyente. En carta desde Cumaná de 20 de abril de 1734 informó Carlos de Sucre que, en su jornada a Guayana, había hallado el sitio de Camaruco muchas familias en hatos sin iglesia ni cura, a quienes propuso se juntaran en población, lo que ellos aceptaron de buen grado, ofreciéndose a levantar la iglesia, casa real, casa de cabildo y casa cural. Es muy poco lo que de esto puede concluirse. Unicamente que, a su paso, hizo ciertas gestiones en este sentido. Pero no consta si fue a la ida hacia Guayana o al regreso a Cumaná. Lo primero fue en 1734 y lo segundo, en 1735. De lo que no se puede hablar es de fundación o al, menos, de fundación formal que no la tuvo nunca esta villa de Aragua de Barcelona. Sin embargo el 4 de octubre de 1735 escribió a Carlos de Sucre el teniente del partido de los Llanos, Juan Rosario Pinto Damota, calificando de ciudad esta de Nuestra Señora de Belén de Aragua (Caulín-Ojer, I, XL). En tiempo de Caulín tenía la villa 200 familias con un total de 600 personas.

igualmente a su magestad alguna escolta de gente armada que nos sirviese de custodia como la que, al mismo fin, se había concedido a los Reverendos Padres jesuitas del Orinoco y capuchinos catalanes de la Guayana..." [656].

La ocasión de este capítulo de 1750 fue un gran paso en los proyectos de entrada a los caribes del Orinoco. Sin embargo, no fue más que eso, de momento. Se insistía por los misioneros en dos cosas fundamentales: tener mayor número de operarios y lograr una escolta sin la cual no sería posible otra cosa que ir a morir a manos de los caribes. Con estar retirados de los centros de mayor concentración caribe, contaban los capuchinos y jesuitas con sus respectivas escoltas.

Al logro de todo esto fue enviado a la corte de Madrid el Padre Francisco Nistal en 1751. Entre los puntos de sus gestiones llevaba el de lograr una escolta de cuarenta hombres españoles con sus mandos correspondientes de un capitán y un teniente. En su informe era de parecer el gobernador Diego Tabares que serían suficientes, de momento, quince soldados. Sin duda que los franciscanos programaban una escolta que cubriera toda futura necesidad en las Conversiones del Orinoco. La propuesta del gobernador relativa a los quince soldados fue acogida en un primer momento por el monarca, pero, ante lta insistencia del Padre Nistal sobre la necesidad de los cuarenta soldados, acordó el Consejo que, en la orden al gobernador de Cumaná, no se pusiera límite al número de soldados que debería facilitar a los misioneros franciscanos, sino que concediera *"todo aquel número que reconociese por indispensable, a proporción de la necesidad"* [657]. Fue en este sentido como se despachó al gobernador la real Cédula de 14 de julio de 1752, ordenándole que de la guarnición de Araya segregase la escolta necesaria.

En relación con el número de veinte religiosos que pedían los franciscanos informaba el gobernador que serían suficientes doce. Para lograr el número de los veinte que eran necesarios fue preciso que el Padre Nistal manifestara al Consejo que desde la última concesión de misioneros en 1735 habían aumentado las misiones con la fundación del Hospicio de la Nueva Barcelona y con cinco pueblos de indios (Nuestra Señora de Chamariapa, Pariaguán, Quiamare, San Andrés de Santa Fe o de la Meseta y Cachipo), además del pueblo de españoles bautizado con el nombre de El Pao; que el total de pueblos de indios era de veinte con una población de 11.850 habitantes atendidos por 28 sacerdotes y un lego, de los cuales estaban enfermos seis. Acogida finalmente con benevolencia la información del Padre Nistal, fue acordada por el Consejo la misión de veinte franciscanos en 15 de enero de 1725 y concedida,

656. CAULIN, II, 243.
657. AGI., *Santo Domingo, 584, 592 y 144.* En estos Legajos está todo el expediente de las negociaciones del Padre Francisco Nistal Yáñez en la corte de Madrid (Caulín-Ojer, II, 251-253).

finalmente, por real Cédula de diez de junio del mismo año. En 14 de junio fue firmada la orden a los oficiales de la Casa de la Contratación para que dispusieran el viaje de los religiosos y les permitieran pasar en el primer navío que saliera para Caracas, La Habana o Puerto Rico, con las órdenes complementarias a las autoridades de estos lugares para que dispusieran el viaje de los religiosos a Cumaná.

El buen despacho de todas y de cada una de las varias peticiones formuladas por el Padre Francisco de Nistal ante el Consejo es un buen testimonio de la buena acogida y del interés de la corte en la inmediata iniciación de la ya tan retardada conversión de los caribes.

Una vez con la real Cédula de 14 de julio de 1752 en sus manos y, conociendo el gobernador *"el deseo de los misioneros en pasar a la banda del sur del Orinoco y que el mayor obstáculo que detenía nuestros intentos era la falta de escolta que nos defendiese de la insolente nación de los caribes que, como lobos carniceros, nos amenazaban con la muerte sin esperanzas de su reducción, se puso de acuerdo con nuestro Comisario y, atendiendo con su natural prudencia y cristiano celo... a las bien fundadas razones que nos asistían..., nos ofreció auxiliar con escolta de diez soldados, si nos resolvíamos a establecernos y dar principio con ellos a la deseada conversión de las naciones de la banda sur del Orinoco. Como esto era lo que la necesidad pedía y aquella comunidad esperaba, luego entró en el partido el Reverendo Padre Comisario destinando para esta empresa a los Padres misioneros Fray Fernando Jiménez y Fray Pedro Cordero por más antiguos en la conversión y más instruidos en el idioma de aquellos indios. Y, para que el cuidado de las cosas temporales no los distrajese del principal encargo de la conversión, se eligió en presidente y proveedor de lo necesario al Padre Fray Antonio Carrillo, aviando a los tres con la providencia de víveres que administraron los demás religiosos... Dióseles también 25 soldados de las villas del Pao y Aragua que les habían de acompañar y cien indios de los pueblos de Píritu, Clarines y el Güere para las fábricas de las casas en que se habían de alojar y establecer los misioneros y diez soldados que habían de quedar para su custodia cuyo cabo fue don Cristóbal Pérez, natural de la Nueva Barcelona. Despachóse al mismo tiempo al Padre Fray Pedro Díaz Gallardo a la ciudad de Guayana con cartas para su comandante y Reverendo Padre prefecto de aquellas Misiones, suplicándoles proveyesen de una embarcación para pasar nuestra gente a la orilla opuesta y orden de que estuviese con ella el día de la Encarnación en el puerto de La Peña que está frente de los ríos Puruey y Caura donde se consideraba la mayor parte de indios de la nación caribe"* [658].

658. CAULIN, II, 245.

Aun a cambio de alargarme un poco, debo seguir el fiel guía narrador de toda aquella expedición que es el Padre Caulín.

Del pueblo de Píritu salieron los Padres Antonio Carrillo y Fernando Jiménez el 15 de marzo de 1752, acompañados de cuatro pedreros que había en aquel pueblo, para llegar al puerto de La Peña el día 29 del mismo mes. Del pueblo de San Mateo salió el Padre Pedro Cordero con un cabo y diez soldados de escolta, con veinte indios de San Mateo y 30 cargas de bastimentos, con todo lo cual llegó al puerto de La Peña el diez de abril. Mientras llegaba el Padre Cordero con todo su acompañamiento y el Padre Díaz Gallardo con la embarcación pedida a Guayana, acamparon los Padres Carrillo, Jiménez y sus acompañantes en la orilla del Orinoco. Uno de aquellos días de espera vieron los acampados bajar por el río un bajel de caribes y en la orilla opuesta multitud de hogueras, todo lo cual produjo tal espanto y miedo en los expedicionarios, que todos, a excepción de cuatro españoles, huyeron dejando a los religiosos abandonados. A pesar de la fuerza interpuesta por los respectivos jueces, no hubo posibilidad de animar a los expedicionarios, que estaban aterrados por la supuesta multitud de caribes al otro lado del río.

Los que deberían salir de Aragua, aceptaron hacer el viaje con la condición de que el Padre Matías García fuera con ellos. Aceptada la propuesta, salió este religioso con los diez soldados de Aragua y 50 indios sacados de los pueblos del Güere.

Mientras tanto había llegado el Padre Díaz Gallardo con una lancha y una piragua y algunos soldados enviados por el comandante de Guayana, costeado todo por el síndico de las Misiones de Píritu don Vicente Franco, que vivía en la ciudad de Angostura.

Durante aquel compás de espera *"pasaron los religiosos con algunos soldados en tres ocasiones a registrar los sitios del río Puruey en busca del que se hallase competente para poblarse y dar principio allí a la conversión de los caribes. Después de muchos días en que anduvieron talando montes y anegadizos, no encontrando sitio al propósito, pasaron al río Caura donde hicieron la misma diligencia y, viendo que todo aquel terreno se anegaba en las crecientes de éste y del río Orinoco, se volvieron al real con intentos de mudar de sitio... Mas, viendo los religiosos que la orden del prelado era poblarse en las cercanías del Puruey donde se consideraba la mayor copia de indios, resolvieron pasarse al cerro de su nombre que poco antes había estado poblado de caribes. Embarcaron los bastimentos y, viendo los soldados de la escolta e indios de San Mateo que la resolución era efectiva, amotinados todos, se dieron a la fuga, dejando a los religiosos con cuatro soldados y su cabo don Cristóbal Pérez"* [659].

659. CAULIN, II, 247.

Arrepentidos de su cobardía, todos estos soldados e indios regresaron finalmente a sus puestos donde los encontró el Padre Matías García el día de su llegada que fue el 1º de mayo, acompañado de la gente de Aragua e indios del Güere. A su ejemplo todos se animaron a seguirle río abajo hasta hallar lugar apropiado para hacer asentamiento. *"Arribaron al sitio de Moitaco, nombre que dan a un riachuelo que desagua en el Orinoco a la falda de los cerros Araguacáis, donde se colocó la Santa Cruz en la meseta de un cerro muy alegre que dista un tiro de fusil del mismo río Orinoco a su banda sur y allí hizo fabricar una casa cerrada, en circunferencia, con una estacada doble donde se pusieron los pedreros para defender, en caso de invasión, a los religiosos. Hízose otra casa o estacada a corta distancia del río, para custodia de las embarcaciones. Y el día trece de mayo, concluida esta maniobra, se celebró la primera misa dedicando aquella casa fuerte y primera fundación del Orinoco a la Encarnación del Divino Verbo con el sobrenombre de Moitaco por el dicho río inmediato... Dejando esto en este estado, se restituyó el Reverendo Padre Fray Matías García a las Misiones con la gente de Aragua y los indios del Güere, quedando en Moitaco los demás religiosos con los diez soldados de escolta, 50 indios del pueblo de Clarines y algunos infieles que, antes de acabar las casas, habían salido gustosos con ofertas de poblarse y traer otros del monte, como lo cumplieron"* [660].

7. EL MISTERIO DEL ORINOCO

Cuando los franciscanos se afincaron definitivamente en la banda derecha del Orinoco todo era allí misterioso. Y las cosas misteriosas o atraen o ponen miedo. En este caso ocurrió lo del miedo. Por miedo habían huido los soldados y los indios que venían con los primeros religiosos, aun antes de encontrarse con los caribes y sólo ante el temor a ellos. Y el miedo continuó siendo el compañero inseparable de aquel puñado de hombres y de soldados que siguieron morando en Moitaco, *"obligando a los religiosos y soldados a estar día y noche en continua vigilancia, recelosos de experimentar alguna de sus acostumbradas traiciones"* [661]. Era éste un miedo, si no razonable, humano del que también hizo memoria Gilij [662].

Nadie sabía lo que se escondía entre las selvas impenetrables del Orinoco. Ni los mismos indios moradores en la zona conocían lo que había a no muchos kilómetros del lugar donde vivían. Los ríos, sin número poco menos, eran otros tantos obstáculos para

660. CAULIN, II, 248.
661. CAULIN, II, 248.
662. GILIJ, [305], I, 126-127: *"Por el miedo que un país bárbaro y desconocido infunde en todos, al principio apenas me atrevía a separarme de lo habitado, sino poquísimos pasos. No sólo yo, sino los indios... temíamos de día y estábamos llenos de espanto y de confusión por la noche... Cada noche les parecía que los veían..."*

las comunicaciones y cada brazo era el límite de un pueblo distinto. Los que hicieron referencia al número de aquellas gentes los dedos de la mano se le volvían caribes. Su número resultaba poco menos que infinito. La realidad fue que este número fue muy reducido, como tendremos ocasión de observarlo con la estadística en la mano. En 1780 escribió Gilij: *"Pero la gran cosecha imaginada por Gumilla y por otros y que se extiende por libros y manuscritos no existe... Cuando hable más al por menor de las naciones orinoquenses y de su pequeño número, se verá evidentemente que no me aparto de la verdad. Todavía insolentes y bárbaros los orinoquenses, a los jesuitas y a todos les parecieron infinitos, pero, amansados..., a cualquiera que tenga ojos deben parecerle poquísimos, como son en realidad... Hay ciertamente... muchos millares de cristianos y gentiles, pero esto no es nada en comparación con los inmensos desiertos no habitados más que por fieras"* [663].

Como se ve, aun Gilij, al querer luchar contra el enormismo de los números de otros informadores, viene a caer en el mismo error cuando termina escribiendo que había muchos millares de habitantes en el Orinoco. Ni siquiera había muchos millares.

Aquellos pueblos estaban en plan de progresiva extinción a causa de las guerras continuas y de las enfermedades que no se cuidaban lo más mínimo de curar.

Aquellas naciones o digamos tribus eran tan pequeñas a juicio del mismo Gilij, que eran *"incapaces de formar por sí mismas una justa población"* [664].

Aludiendo el mismo Gilij al número de otomacos, una de las tribus más populosas, afirmó que *"eran, a lo sumo, 125 almas que componían entonces la nación entera"* [665].

Aludió a la fecundidad de los indios del Orinoco: "Y *sin embargo, los orinoquenses son fecundísimos, y, si estuvieran en país de mejor clima, podrían poblarlo en pocos años"* [666]. Escribió esto al hablar de las varias enfermedades que mermaban anualmente los poblados indios. *"Es cosa extrañísima que haya entre ellos algunos que pasen un año sin fiebre"* [667]. También aseguró que una sola vez en los largos años de su estancia en el Orinoco vio que los nacimientos sobrepasaran a las defunciones [668]. Atribuyó a la guerra tan fatal influencia en la merma de los habitantes del Orinoco, y llegó a escribir que *"las naciones actuales del Orinoco no son más que míseros restos de la crueldad de sus enemigos, especialmente de los caribes y de los guaipunaves"* [669]. Y esto sin contar los innumerables indios que fueron apresados por los portugueses de Río

663. GILIJ, I, 76.
664. GILIJ, II, 175.
665. GILIJ, II, 186.
666. GILIJ, II, 69.
667. GILIJ, II, 68.
668. GILIJ, II, 69.
669. GILIJ, II, 289.

Negro y exportados como esclavos, de modo que, en pocos años, lograron sacar de estos lugares más de cinco mil [670].

8. CENSO DE POBLACION SEGUN GILIJ Y RAMON BUENO

Después de haber aludido en una y otra forma al reducido número de habitantes indígenas en las riberas del Orinoco y a la casi total ausencia de poblaciones, al desparramamiento de los indios y a su falta de morada fija, intentó Gilij elaborar un censo de aquellas mismas gentes, con un sinfín de razas distintas. Comenzó por los pueblos fundados por los jesuitas y, en primer lugar, por Cabruta, que era el primer fundado en la orilla izquierda. De sus habitantes dijo que *nunca fueron tantos como para poder fundar una ciudad* [671]. Nada especificó sobre la población de Maipures y de San Fernando de Atabapo, aun cuando de ésta escribió que *era un lugar de los más poblados.*

En la orilla derecha del río citó a Angostura, Real Corona y Ciudad Real, sin especificar tampoco nada sobre su población. Encaramada estuvo poblada por muy pocos tamanacos. A Uruana consideró *gran población* de otomacos y cáveres. En Carichana se reunieron *en pequeño número* los sálivas que anteriormente habían estado formando cuatro poblados distintos. Atures estuvo poblada de maipures y avenes [672].

En segundo lugar intentó el censo de los indios dispersos por los inmensos territorios del Orinoco. Cuando realizó en compañía de españoles el viaje desde Encaramada hasta el río Ventuari a campo traviesa, pensaron todos en la existencia de muchos habitantes y en el peligro que ello les suponía. La verdad fue que se hallaron únicamente con campos y selvas solitarios. La imaginada multitud de indios no era más que una ilusión.

No quiso hacer Gilij la estadística de las misiones de capuchinos y franciscanos, posiblemente por no tener los datos que poseía para las de los jesuitas.

Los cuacuas eran unos 150; los aquerecotos estaban *casi reducidos a la nada por sus vecinos caribes. Los aquerocotos son un puñado; los payuros, poco más. Los voqueares, unos 60.* No pasaban de 300 cada una de las tribus mapoyes, yavaranas, potuaras, vará-múcuru *(hijos del moriche), varaca-pachilí (hemana del oso). Los quirupas, avanes y maipures eran en total unos 2.000. Los otomacos eran unos 4.000.* Los guajivos, chiricoas y yaruros serían un total de 5.000. Los guaipunaves, parenes y cáveres no eran más de 300 en total. No fijó la cifra de los marepizanes del Río Negro, ni la de los payoros, oyes, aikeam-benano (mujeres sin marido), parecas, potuaras, areverianos, maquiritares, puinaves y masarinaves. Es pre-

670. GILIJ, II, 289.
671. GILIJ, I, 71.
672. GILIJ, I,73-75.

ciso pensar en que el corto número de cada uno de ellos no atrajo la atención del censante. De los caribes escribió que *son ciertamente muchos y, contados todos, no llegan por ventura a 5.000*[673].

Sobre este punto del número no especificó nada el franciscano Padre Ramón Bueno que misionó el Orinoco durante muchos años y escribió sus impresiones en 1800. Además de los caribes, aludió a los paravenas, paudacotas, inaos, viras, ariguas, quiriquiripas, guayuncomos, ipurrucotos, arenacotos, maquiritares, macos, sereucumas, piaroas, mopoyos, otomacos, yaruros, guahivos, maipures, yabaranas, marivisanas, mandavacas, carianos, puinabes, panibas, taparitos, guajaribas, guamos, tamanacos, sálivas, aguaricotos, megepures, atures, areverianos, amarucotos, carianos, chinatos, emarucotas, cabres, camaracotas, guayanos, guaicas, cumanagotos, aruacas. No estaba seguro el Padre Bueno de enumerarlos todos y se curó en salud escribiendo: *Habrá, acaso, muchas más naciones dentro del distrito de esta provincia que no se conocen*[674]. Enumeró seguidamente varias naciones que figuraban en los libros de los antiguos Padres jesuitas y de cuyos ejemplares ya no existía más recuerdo que un varón de raza civiteno llamado Francisco Darivari.

Respecto de las naciones de indios habló de la muchedumbre de las mismas, concluyendo por decir que todas ellas *son de corto número de individuos*[675].

---

673. GILIJ, I, 131-134.

674. RAMON BUENO, O. F. M.: *Tratado histórico en que se especifica mucha variedad de animales terrestres y marítimos*. Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia. "Fuentes para la historia colonial de Venezuela". Vol. 78. Caracas, 1965. La cita corresponde a la página 140.

675. BUENO, l. c., 130. Es muy curiosa y posiblemente exacta la lista de los distintos pueblos pobladores que publicó Humboldt y que le había suministrado le Padre Ramón Bueno, según lo dejó constatado el propio viajero. Creo de utilidad trascribirla aquí lo más íntegramente posible si bien siguiendo un método distinto. Humboldt publicó los pueblos por orden alfabético. Yo prefiero agrupar los nombres de pueblos en torno a los ríos y éstos por su orden alfabético para una mayor brevedad. Puede verse la lista original en Humboldt [676], vol. 11, pp. 76-79.

Amanaveni: avanis, aruros, meyepures; *Apure*: achaguas, chiricoas, jaruros, otomacos, taparitas; *Aquio*: manivas; *Ariari*: cabres; *Atabapo*: cabres, poimisanos, sajidaqueres; *Auvana*: avanas; *Azacami*: maravitanos ó equinavis; *Berbice*: arinacotos, acurias, kirikiriscotos; *Capuana*: maipures; *Carapo*: arinacotos, barinagotos; *Caripo*: guaiqueríes; *Caroní*: cuyabas, barinagotos; *Cataniapo*: macos, piaroas; *Casiquiare*: amazonas, desanos, maisanas, maripizanas; *Caura*: arinacotos, arivacos, aguaricotos, aviras, ariguas, caribes, cadupinapos, cuyancomos, guaripacos, guaiqueríes, juaos, maciniravis, macurotos, mapoyos, macos, maguisas, meyepures, motilones, pujuníes, parucotos, paravenas, purugotos, paudacotos, purayanes, palenques, quiriquiripas, tavajaris, viras; *Conoconumo*: jabacuyanos, jaires, joyuros, jaruros; *Cuchivero*: cabres, guaiqueríes, oyes, parecos, parujos, cuacuas; *Cusiana*: chuenas; *Cuyuní*: aruacas, cuyabas; *Chigüire* (caño): guaicas; *Erevato*: achirigotos, arevirianos, arnacotos, cadupinapos, juditanos, macurotos, paravenes, sercucumas; *Esequivo*: aturayos, caduvinos, guacavayos, mayanaos, macusos, paraguanas, tasumas, zaparas; *Guanami*: meyepures, ocomesianos; *Guapo*: maripizanas; *Guaviare*: cabres, puinabes, poimisanos, sálivas, sajidareques; *Inírida*: guaipunabis, poimisanos, puinaves; *Itinivini*: arinavis, berepaquinavis; *Jao*: acarianos, averianos, jayures, maquiritares, moronomos, ocomesianos, maipures;

Haciendo un recuento de las cifras facilitadas por Gilij de los indios existentes en las misiones jesuíticas del Orinoco y de todos los demás existentes en aquel territorio, puedese afirmar que no sobrepasaba de 20.000 individuos.

9. OTROS CENSOS DE POBLACION DEL ORINOCO

	1761	1767	1773	1775	1778	1779	1783	1796	1809
San Francisco del Platanal	103	121	193	218	285	301	—	356	322
San Antonio de Guazaiparo	135	135	118	96	134	209	—	98	74
San Francisco de Cuchivero	—	216	207	139	152	127	—	329	190
Orocopiche	—	—	312	571	383	305	—	558	325
Buenavista	—	—	401	284	311	303	—	230	175
Cerro del Mono	—	—	128	152	144	145	—	150	140
Tapaquire	—	—	296	224	201	305	—	429	485
Borbón	—	—	—	—	272	—	—	342	—
Moitaco o Real Corona	—	—	121	257	370	380	—	609	—
San Isidro de la Piedra	—	—	203	—	126	100	—	163	—
Puruey	—	—	—	—	—	—	—	—	202
San Pedro de Alcántara	—	—	150	94	268	238	—	226	94
San Francisco de Aripao	—	—	—	192	324	221	—	84	65

Macoma: carinacos; *Manapiare*: arevirianos; *Maniapire*: curacicanos, chiricoas, guajivos, jaruros, jaravanas; *Matacoma*: guainares (guainavis); *Mataveni*: parenas; *Meta*: achaguas, amarizanos, chorotas, cátaros; *Nooquene* (caño): guaipunavis; *Ocamo*: carianos, davinavi; *Orinoco*: avanis, aruros, aturres, atapeimas, carinacos, darivasanas, emaruotos, guaicas, guaraúnos, guairas, guajaribos, guayumoros, gayones, jabacuyanas, jaires, jicanicaros, maipures, macos, mariusas, meyepures, matomatos, otomacos, maimones, parenes, quirupas, quinaroas, tomuzas, tamanacos, urumanavis, voquiares, sálivas, taparitas; *Padamo*: carinacos, guaneros, guacamayas, mariquitares, panivas, paraivanas, saparas, quiripas, maconas, macos, paracaruscotos, payocotos, purugotos, paraivanas, ichapaminares; *Paragua*: arinacotos, achirigotos, avacarvas, barinagotos, caribes, carianas, ipurucotos, quiriquiripas, macos, paracaruscotos, purugotos; *Parime*: arinacotos, amazonas, avacarvas, arevidianos, amarucotos, cachirigotos, chinatos, cariguanas, guajamures, guarares, guaranaos, macusos, piriquitos, purayanas, paravenas, tasamas, zaparas; *Paro*: ajures, liberianos, civitenos; *Parueni*: macos, puipuitrenos; *Pauto*: sálivas; *Purunamea*: carianos, averianos; *Río Negro*: arinaves, berepaquinaves, chapoanas, cheruvichajenas, carinacos, cojenas, daricavanas, maravitanos (equinaves), guanimanases, guasuriones, guapos, maipures, marevitanos, mayepienes, manivas, maripisanos, manisipitanos, marivitanos, putchinirinavos; *Siapa*: manevitanos, toazonas; *Sipapo*: maipures; *Temi*: sagidaqueres; *Tomo*: cherubichajenas; *Tortuga* (caño): parecos; *Ventuari*: arevirianos, ajares, averianos, civitenos, carinacos, curacicanos, javaranes, jaruros, macos, maquiritares, libirianos, meyepures, morononos, marivisanos, mapanavis, masarinavis, paraginos, puinaves, potuaros, parecas, puipuitrenes, parenes; *Vichada*: parecas, sálivas.

Además de estos nombres trae Humboldt otros para los que no ofreció localización determinada. Son: aquerocotos, chavinavis, caridaqueros, chaipos, cándalos, caparaches, tiau, jujazones, ules y vanivas.

La lectura de los diversos autores ofrecerá nombres de otras tribus cuya identificación no resultará siempre fácil, ya que no pocas veces los distintos nombres corresponderán a un mismo pueblo. Los nombres apuntados bastarán para poner de manifiesto el mosaico casi interminable de pueblos que poblaban las riberas del Orinoco y sus afluentes.

Altagracia o Ciudad Real	—	—	220	184	277	286	—	403	—
Caño de Tortuga	—	—	—	—	—	—	—	117	286
San Luis de Urbani	—	—	—	—	168	162	—	100	81
Encaramada	—	—	268	—	228	221	—	412	257
Atures	—	—	—	—	102	95	—	47	28
Maipures	—	—	—	—	125	107	—	48	70
Carolina	—	—	58	—	72	—	—	—	—
Tapia	—	—	76	—	—	—	—	—	—
Concepción de Caura	—	—	95	137	—	—	—	—	—
San Luis de Caura	—	—	208	161	40	—	—	—	—
San Carlos de Caura	—	—	38	—	—	—	—	—	—
Caicara	—	—	105	—	339	—	—	—	—
Guriquima	—	—	268	—	—	—	—	—	—
San Rafael de Yao	—	—	58	—	59	58	—	—	—
Urbana	—	—	248	—	474	687	—	505	706
Carichana	—	—	223	—	259	208	—	100	213
San Rafael de Guaipa	—	—	—	111	122	120	—	—	—
San Carlos de Río Negro	—	—	—	—	189	180	—	272	186
San Felipe de Río Negro	—	—	—	—	107	104	—	52	73
San Antonio de Yabita (Tuámini)	—	—	—	—	85	84	—	119	—
San Miguel de Davipe	—	—	—	—	160	154	—	102	—
Santa Bárbara	—	—	—	—	93	88	—	94	134
Esmeralda	—	—	—	—	172	153	—	92	67
Quirabuena (Mandavaca)	—	—	—	—	85	78	—	60	83
San Gabriel de Maroa	—	—	—	—	181	160	—	79	272
San Fernando de Atabapo	—	—	—	—	87	85	—	226	458
San Francisco Solano	—	—	—	—	191	192	—	442	—
Capibare o Sibarico	—	—	—	—	37	37	—	—	—
Mendajari	—	—	—	—	40	31	—	—	—
Baltasar	—	—	—	—	—	—	—	80	73
Tomo	—	—	—	—	—	—	—	155	129
Basiva	—	—	—	—	—	—	—	87	—
San Luis de Guaraguaraico	—	—	—	—	—	—	—	132	— [676]

676. Las datos del año 1761 están tomados de la Relación de la visita del gobernador José Diguja Gómez, [320].

Los datos de 1767 están tomados de una *Relación* del Padre Alonso Hinistrosa [320].

Los datos de 1773 están tomados de la Relación de Iñigo Abad Lasierra, [339].

Los datos de 1775 están tomados de las distintas Relaciones elaboradas por los religiosos franciscanos que estaban aquel año al frente de cada una de las Misiones de la banda sur del río Orinoco. El original hállase en AGNC., [51]: *Misiones*, VIII, ff. 93-118v.

Los datos del año 1778 están tomados de la *Relación* enviada a la corte de Madrid por el gobernador de Guayana Antonio de Pereda el 27 de febrero de aquel mismo año. El documento original está en AGI., *Indiferente General, 154* bajo el título *Estado general en que se comprenden las ciudades, villas y pueblos de esta provincia de Guayana, el número de sus habitantes con distinción y arreglo a lo que consta de los padrones formados por fin de junio del año pasado de 1777.*

Este documento ha sido publicado por el Padre Otto Maas, O. F. M.: *Las Ordenes religiosas de España y la colonización de América en la segunda parte del siglo XVIII".* Barcelona, 1929. Artes Gráficas Belart. Pp. 90-94. Tiene varias erratas de transcripción en los nombres de los pueblos.

Los datos de 1779 están tomados de la *Relación* del Padre Miguel A. Rodríguez. [320].

10. PROGRESO DE LAS CONVERSIONES DEL ORINOCO. RELACION DE PUEBLOS FUNDADOS Y ATENDIDOS POR LOS FRANCISCANOS

Muy caro resultó a los misioneros franciscanos abrirse paso y estabilizarse en la banda sur del Orinoco. Parece que todo se les ponía en contra.

Lo más pronto posible realizó el Padre Cordero visitas a los indios del monte, ocho leguas distantes de Moitaco, en el sitio de Guaizaiparo. Buenas ofertas y buenas palabras fue lo único que logró de aquellos indios. Mientras tanto el clima probó a este religioso y al Padre Jiménez los cuales debieron regresar a las Misiones de Píritu [677].

11.1. FUNDACION DE ARUI (1752)

Para suplir a estos dos religiosos enfermos, llegó a Moitaco el Padre Andrés Galisteo el cual, acompañado del cabo y de cuatro soldados de la escolta, pasó al sitio de Arui donde se entrevistó con el capitán Bracaguare que ofreció poblarse con 50 indios que le acompañaban. De momento se contentó con bautizar a los niños que le presentaron liberalmente. Inauguró el pueblo de aquel sitio con la colocación de la Santa Cruz. Un solo mes duró aquella fundación de donde se fueron fugitivos aquellos indios, instigados de los de Paragua y éstos a su vez, muy probablemente, de los europeos que merodeaban por aquellas zonas [678].

11.2. SAN ANTONIO DE GUAZAIPARO O CURUMOTOPO (1752)

De Arui pasó el Padre Galisteo al sitio de Guazaiparo, distante ocho leguas de Moitaco y del Platanal hacia el suroeste, donde también bautizó a los párvulos y elevó la santa cruz en señal de fundación. Vivía en este sitio el capitán caribe Madarupane. Avisó el Padre Galisteo al superior de las Misiones de lo actuado en estos dos primeros sitios y muy pronto fue enviado para ayudarle el Padre Francisco Antonio Jiménez Borrego, varón de *natural mansedumbre y buenos talentos* (Caulín). Llegado este religioso a Guazaiparo trabó amigable trato con el capitán Madarupana y con el sargento mayor Aguacamón, ambos infieles. Después de impuesto con brevedad en el idioma caribe, con la colaboración de los mismos

---

Los datos del año 1796 están tomados de la estadística que le entregó a Humboldt el presidente de las Misiones de Píritu y que él consignó en su obra *Voyage aux régions équinoxiales du Nouveau Continent*, vol. 11, pp. 70-71. Ed. de París, 1826. [852].

Los datos para 1809 están tomados de una *Relación* hecha por el Padre Pedro Leonardo Domínguez [339]. Publicó Gómez Canedo, [51], II, 247.

677. CAULIN, II, 248.
678. CAULIN, II, 249.

caribes, estableció la doctrina cristiana y puso en gran adelantamiento esta nueva fundación. Incontables fueron los trabajos y sufrimientos de los religiosos, no sólo por la veleidad y carácter de los caribes, sino también por el descontento notorio y hasta humanamente explicable de los soldados que no se acostumbraban a soportar las privaciones y el aislamiento de aquellos sitios. Los mismos religiosos sintieron en más de una ocasión el desaliento durante el primer año de vida poco menos que eremítica y, por no pocas razones, mucho menos soportable [679].

Escribió Lasierra que los franciscanos mantenían aquellos caribes *a costa de indecibles trabajos*. Cuando la visita de este autor en 1773, estaba el pueblo situado en *una llanura de buenas tierras, aunque poco saludables*. Hizo alusión al hato de ganado vacuno y lanar, *la principal subsistencia de este vecindario que asciende a 29 familias con 118 almas* [680].

Lo poco salubre de aquel sitio decidió el cambio en 1774 una legua al sur del lugar de la Piedra.

El 3 de julio de 1775 elaboró el misionero Padre Francisco Amat un padrón del que constan lo siguientes datos:

33 matrimonios monógamos, incluidos los de 10 viudas que el misionero apuntó aparte. Entre los matrimonios había los de Francisco Javier Inureta, capitán, Pedro Antonio Madaicare, Juan de la Cruz Aruacana, alcalde primero, Gaspar Caduray, alcalde segundo, Antonio Paraco, procurador, Luis Huramadare, sargento, y Francisco Mariva, fiscal. Había un solo varón viudo.

Edades de los varones casados

Oscilaba la edad de todos ellos entre los 21 y los 70 años.

20 a 30 años: 3	50 a 60 años: 5
30 a 40 años: 8	60 a 70 años: 1
40 a 50 años: 6	

No se hizo notar la edad de las mujeres en ningún caso.

En el padrón apuntó el misionero 9 solteros entre 17 y 20 años. Uno sólo tenía 35. También anotó 3 huérfanos de 10, 11 y 13 años.

Matrimonios sin hijos:	8	
Matrimonios con uno:	11	(6 hijas, 5 hijos)
Matrimonios con dos:	10	(13 hijos, 7 hijas)
Matrimonios con tres:	5	(9 hijos, 6 hijas. Todos dos hijos y una hija. Un caso 2 hijas y 1 hijo).
Familias	33	
Hijos (incluidos 9 solteros y 3 huérfanos)	39	
Hijas	19	
Almas	112	
Labranzas. (No las apunta).		
Bestias. (No las apunta).		

679. CAULIN, II, 249.
680. LASIERRA, [51], II, 152.

Destacó el misionero la necesidad que se estaba pasando en el pueblo debido a su mutación. *No tienen fincas ni bienes; solamente unas reducidas labranzas y algunos caballos que les sirven para el transporte de bastimentos*". No sabían ni rezar. "*Los religiosos poco o nada podemos remediar, porque de los avisos y exhortos se ríen los señores cabos y todo para en pleitos y discordias con escándalo de los indios.*

Entre los remedios para el adelantamiento de los pueblos señaló su reformación y fortalecimiento, aun cuando fuera necesario demoler algunos de los existentes para lograr un minimum de 100 familias en cada uno. Pidió la escolta necesaria *para hacer se ejecuten las suaves disposiciones de los misioneros de la forma que en otro tiempo estaban los pueblos de los Padres jesuitas en el Alto Orinoco. De esta suerte, en pocos años se verían grandes progresos* [681].

Estadística: En 1757 tenía 96 habitantes; en 1767 tenía 135; en 1773 118; en 1779 209 y en 1809 74 [682].

11.3. FUNDACION DE SANTA CLARA DE TURAPA (1752)

De Guazaiparo pasó el Padre Galisteo al sitio de Turapa donde fue recibido amablemente por el capitán Abaraúna, dispuesto a poblarse con sus indios. A vista de estas buenas disposiciones dio el Padre Galisteo principio a la formación de un pueblo que dedicó a Santa Clara.

Habiendo herido en Guazaiparo Abaraúna al capitán Madarupane en una borrachera al poco tiempo de esta fundación huyó con su gente a orillas del Caroní por el temor de la venganza, ocasionando con ello la desaparición de este pueblo.

Para ayuda al sustento de aquel corto grupo de individuos dispuso el Comisario de las Misiones Padre Alonso de Hinistrosa mantener a la orilla norte del Orinoco 200 reses de ganado vacuno que en 1754 mandó pasar a la banda sur del río su sucesor Padre Matías García junto con una buena cantidad de maiz y de otros alimentos con que trató de mantener aquellas fundaciones de las que se había manifestado siempre tan entusiasta [683].

Sin embargo, estas nuevas conversiones no pudieron adelantar en la medida de los deseos de los misioneros por el poco cuidado puesto por los gobernadores en facilitar la necesaria escolta de soldados. Después de llegado el Padre Francisco Nistal con su misión en 1754 fue presentada al gobernador Mateo Gual la cédula de 14 de julio de 1752 en que se disponía dispusiese de la necesaria escolta para atajar los abusos de los caribes *a que no dió el menor cumplimiento, y de esto se ha seguido algún atraso y ningún adelantamiento de los pueblos que se esperaban fundar a la banda sur del Orinoco* [684]. Esto aconsejó al Comisario Padre Matías García escribir al rey con

681. AGNC., [51]: *Misiones*, VIII, ff. 100-101.
682. Nota [676].
683. CAULIN, II, 257.
684. CAULIN, II, 255.

fecha 10 de julio de 1755 manifestando lo indefensas que se hallaban las misiones del Orinoco y pidiendo aumentar la escolta hasta 50 soldados [685]. El Consejo reconoció las razones del Comisario, a pesar de lo cual se dio poca prisa en dar solución a este punto para lo que consideró precisos los informes del gobernador de Cumaná, según lo acordado en 23 de diciembre de 1755 [686].

Mediante patente de 18 de abril de 1754 fue nombrado presidente de estas conversiones el Padre Pedro Díaz Gallardo [687].

Antes de terminar el año 1754 fueron destinados al Orinoco cuatro nuevos religiosos para Abaruana, Bracaguare y Quiriquiripas, todos los cuales habían dado al Padre Matías García palabra de poblarse [688]. De Guazaiparo fue trasladado el Padre Borrego a Múcuras a petición del capitán Caipuana [689].

11.4. SAN FRANCISCO SOLANO DEL PLATANAL O CAMURICA (1758)

Cuenta Caulín su participación en el origen formal de esta fundación. *El de San Francisco Solano, dicho comunmente el Platanar, tuvo principio de una ranchería de 60 indios caribes que tenía agregados el capitán José Bolívar a orillas de la quebrada Caicaraparu, media legua al sur del fuerte de Moitaco, en el extremo oriental de los Araguacais donde fue conquistado 30 años antes por el Padre Fray José Jurado que lo llevó al pueblo de Panapotar y de allí al de Santa Bárbara de donde apostató volviéndose a su gentilidad y referido paraje. En este le hallé el mismo año de 1755 en que hablé al capitán Bolívar sobre su fundación a que condescendió gustoso y elegimos para ella una alta y espaciosa llanura a quien los indios llaman Itacua. Mudaron, desde luego, sus ranchos; y, puestos ya en aquel lugar, pasamos el día 5 de julio los Padres Fray Pedro Gallardo, Fray Francisco Antonio Borrego, Fray Francisco Cuervo y yo, llevando en nuestra compañía al capitán don Dionisio Grimón y sus soldados que fueron muy gustosos a la colocación de la santa Cruz y a hacer unas salvas en honra de San Francisco Solano a quien, con especial gusto de los indios, elegí por titular y patrono de aquel pueblo. Y habiéndoles señalado y bendito el lugar en que habían de fabricar una pobre capilla de maderos y cubierta de palma, volvimos el día 24 de julio, fiesta del mismo patrono, cuya misa celebré cantada, dejándoles por su primer ministro eclesiástico al Padre Fray Francisco Cuervo* [690]. Este mismo religioso a instancias del mismo Padre Caulín fue nombrado

685. AGI., *Santo Domingo, 644.*
686. AGI., *Santo Domingo, 584.*
687. CAULIN, II, 257.
688. CAULIN, II, 260.
689. CAULIN, II, 260.
690. CAULIN, II, 269.

presidente entonces de estas nuevas conversiones del Orinoco en lugar del Padre Borrego que salió con la Expedición de Límites [691].

El lugar primero de esta fundación estuvo a distancia de una legua del pueblo Real Corona de donde fue trasladado posteriormente a la boca del río Marapicho. Lasierra lo situó en 1773 a poco más de una legua al suroeste de Real Corona *en tierras llanas y anegadizas*. Tenía entonces 56 vecinos con un total de 193 almas *que se mantienen, por la mayor parte, con pesca y alguna corta cosecha de maiz y cazabe*. De sus incipientes hatos de ganado afirmó que *se multiplican considerablemente* [692].

El 20 de mayo de 1775 firmó un padrón del pueblo su misionero Padre Sebastián García, constatando la existencia de 68 matrimonios monógamos de los que 18 estaban constituidos por viudas y por mujeres *malcasadas*. No existía ningún varón viudo.

Edades de los esposos:

La de todos ellos corre desde los 18 a los 70, con la nota de ancianidad en muchos casos.

18 a 30 años:	12	50 a 60 años:	5
30 a 40 años:	9	60 a 70 años:	6
40 a 50 años:	10	70 a 75 años:	8

Edades de las casadas:

13 a 20 años:	6	50 a 60 años:	11
20 a 30 años:	13	60 a 70 años:	4
30 a 40 años:	11	70 a 80 años:	5
40 a 50 años:	17		

Edades de viudas y "malcasadas":

20 a 30 años:	3	50 a 60 años:	5
30 a 40 años:	1	60 a 70 años:	3
40 a 50 años:	5	Una tenía 90 años.	

En los matrimonios era, de ordinario, menor la edad en las mujeres que en los hombres.

Número de hijos: 102, incluidos 9 a quienes el misionero calificó aparte como huérfanos, es decir, como individuos que no formaban parte de ningún hogar.

El capitán Pedro José Bolívar tenía 70 años; estaba casado con Bernardina Paricurama de la que tenía tres hijos: Alejo (17 años), María (12 años) y Salvador (1 año).

Familias	68	Labranzas	68 (Cada uno tenía la suya).
Almas	218	Casas	50

691. CAULIN, II, 269.
692. LASIERRA, [51], 152.

A pesar de tener casa y hacienda *tiene el caribe tan poca estabilidad y asiento que los dichos haberes no les sirven de freno para detenerlos, porque cuando les parece lo dejan todo y se mudan a otros pueblos, de lo que resulta no poderse lograr en estos indios la debida sujección y subordinación a las justicias.* También hizo constar el misionero que la mayor parte de aquellos indios eran fugitivos de las antiguas misiones de Píritu, como ocurría en otros muchos casos de pueblos fundados en Guayana. Atribuyó la reducida población a la conducta de las autoridades que eran las mismas de la villa de Real Corona, quienes no aparecían sino cuando les convenía. *Para el aumento de los naturales y de sus pueblos el medio más proporcionado es procurar sujetarlos.* Aquellos indios estaban atrasados en todo, recayendo la mayor responsabilidad en aquellos cabos casi analfabetos, incapacitados, por lo mismo, para promocionar la vida del pueblo. Abogó el misionero por escolta en los pueblos, como la tenían los capuchinos catalanes y, caso de no tenerla, deberían los cabos y corregidores sujetarse a la dirección de los misioneros, *porque es natural que éstos tengan más luces para gobernarlos de la que tienen los cabos y corregidores que apenas saben leer* [693].

Estadística: Tenía esta misión en 1779, 301 habitantes; en 1803 tenía 322 [694].

11.5. SAN FRANCISCO DE CUCHIVERO (1757)

Fue fundado por José Iturriaga cinco leguas distante de Caicara en la margen oriental del río Cuchivero, a media jornada de su boca, con 200 indios de naciones cabres, guaiquiras y cuacuas. En 1773 escribió Lasierra en su Diario que distaba cinco leguas de la desembocadura del río y que gozaba de muy buenas y dilatadas tierras. Los indios cabres con quienes se fundó eran fugitivos de Cabruta. Tenía el dicho año 60 vecinos y un total de 207 almas [695].

En setiembre de 1775 hizo su estadística el misionero Padre Domingo de Echevarría después de poco más de un año de estancia en el pueblo.

Cabres: 23 matrimonios monógamos, nueve de ellos de varones viudos. Trece de los matrimonios no tenían hijos. Los otros diez tenían un total de solo 20. El que más, tenía cuatro. La mayoría eran matrimonios de un solo hijo. También había 12 huérfanos.

Almas	69	Casas	18
Labranzas	15	Caballerías	52

Guaiquiras: 10 matrimonios monógamos, en todos vivos los dos cónyuges a excepción de dos mujeres viudas. Tres matrimonios no

693. AGNC., [681], ff. 113-114v.
694. [676].
695. LASIERRA, [51], II, 154.

tenían hijos y los restantes siete tenían uno, dos y tres con un total de 12, todos párvulos. También enumeró cinco huérfanos.

Almas	35	Casas	13
Labranzas	2	Caballerías	10

Cuacuas: 12 matrimonios monógamos, tres de ellos de varones viudos. Tres no tenían hijos y los nueve restantes tenían un total de 14. Uno tenía cuatro, dos tenían dos y los seis restantes tenían un hijo cada uno. La mayoría eran matrimonios menores de 40 años. Tres varones tenían 70 y uno tenía 50. Los hijos eran todos menores de 12 años a excepción de uno que tenía 18. No existían huérfanos entre los cuacuas.

Almas	35	Casas	4
Labranzas	5	Caballerías	11

Total de los tres grupos:

Familias	45	Casas	19
Labranzas	22	Caballerías	73
Almas	139		

Estadística: En 1779 tenía 127 habitantes. En 1816 firmaba como cura interino de este pueblo el Padre Antonio Raga [696].

11.6. CONCEPCION DE UYAPI (1757)

Se programó la fundación de este pueblo al mismo tiempo que el de Tapaquire por los años 1755. *El siguiente año de 1757, por el mes* de abril, apareció en ella (Moitaco) el capitán Anapayaca de nación *guaiquiri que venía de los montes de Uyapi con ocho de los suyos. Ofrecióse gustoso a recibir ministro y pidió, desde luego, que fuesen a la elección de sitio en que deseaba fundar el pueblo y, en efecto, fue el dicho don José Jurado con el Padre Cuervo al referido sitio de Uyapi donde colocaron la santa cruz. Y, dejando soldados para la dirección de las casas, se volvieron el Padre Cuervo y el capitán Jurado hasta que el prelado proveyese de religioso que, promoviese aquella fundación nueva, que hasta hoy, está del mismo modo por falta de misioneros* [697].

Con toda probabilidad siguió existiendo en años posteriores esta fundación, aun cuando nunca llegó a contar con misionero. Hizo constar Lasierra que cuando en 1772 se fundó el pueblo de La Piedra, se trasladaron a ella los moradores de Uyapi, con lo que parece indicarse que existió hasta aquella fecha [698].

696. [676]. - AGNC., [681], ff. 98-99 v.
697. CAULIN, II, 269.
698. LASIERRA, II, 152.

11.7. SANTA BARBARA DE ALTAGRACIA O CIUDAD REAL (1759)

Fue su fundador José Iturriaga con 220 españoles, 15 leguas distante de la boca del río Caura, en la margen oriental del caño Uyapi, una legua de su boca. Hizo constar Lasierra en 1773 que fue fundado con 62 familias españolas de las que únicamente quedaban 42 con un total de 120 almas. En febrero de 1767 tenía 458 habitantes, reducidos a 339 en 1772. Tenía en esta última fecha 5.343 cabezas de ganado [699]. Las epidemias habían mermado el número de habitantes y los que restaban llevaban una vida miserable, con el ganado como único medio de subsistencia.

En 1775 elaboró su misionero Padre Gregorio Marzo un padrón con los datos siguientes:

42 matrimonios monógamos, de ellos siete de viudos y otros siete de viudas, entre los que se contaba el intendente Ignacio Perdomo. Cuatro de los matrimonios no tenían hijos y los restantes 38 tenían un total de 96. La mayoría tenía dos, varios tenían tres y cuatro y alguno tenía cinco y seis. También había algunos esclavos.

Familias	40	Almas	184
Viudos	7	Labranzas	28
Viudas	7	Ganado vacuno	1.542
Hijos solteros	96	Caballerías	446 [700]
Esclavos	19		

11.8. MOITACO O REAL CORONA (1760)

Fue fundada por José de Iturriaga con españoles en la banda sur del Orinoco a 35 leguas, río arriba de Angostura, en el mismo sitio donde había estado el fuerte de Moitaco junto al río de este nombre, tributario del Orinoco, en lugar elevado. En 1767 tenía 105 habitantes. En 1773 le atribuyó Lasierra 46 familias españolas con un total de 121 almas. Los franciscanos afirmaron el mismo año que tenía 151 habitantes. Escribió Lasierra: *Las vistas de esta ciudad son muy agradables, pues su situación elevada le da el dominio del río en esta parte que llaman del Torno; pero su vecindario es pobre, sus casas infelices, de muy poca labranza; y toda su subsistencia depende de la pesca del río y de algunos hatos de ganado* [701].

En su Informe firmado el 3 de julio de 1775 escribió el misionero de este pueblo, Padre Felipe Macipi la siguiente estadística:

51 matrimonios monógamos, de ellos dos de varones viudos y nueve de mujeres viudas. Había también otros cinco matrimonios de indios agregados.

699. AGNC.: *Papeles de Centurión*, I, ff. 253-256 v. Estos documentos han sido usados reiteradamente. Aprovecho la cita de Gómez Canedo, [51], II, 163. Otros datos, en Caulín, I, 115.
700. AGNC., [681], f. 97 r-v.
701. LASIERRA, II, 151.

Ocho de los matrimonios no tenían hijos y los cuarenta y tres restantes tenían un total de 147 con predominio de los varones. El teniente Jacobo de Letría tenía un esclavo de nombre Domingo. Había también en calidad de agregados de algunas familias siete individuos que no apuntó el misionero entre las familias de indios agregados. En general predominaban en este pueblo los matrimonios de 4, de 5 y hasta de 9 y 10 hijos. Los datos suministrados por el Padre Marzo son los siguientes:

Familias	46	Casas	34
Varones	143	Ganado	2.860
Mujeres	113	Labranzas	26
Almas	257	Esclavos	1

Expuso el misionero que, si se diera libertad de comercio en el Orinoco, se vería este pueblo aumentado en 10 años, a condición de que se moderara la conducta arbitraria de las justicias que forzaban a no pocos indios a dejar el pueblo. De los agregados afirmó que era mejor enviarlos a sus pueblos *porque totalmente pierden aquella instrucción de sus doctrinas y aquí no hay medio para poderlos enseñar por estar siempre trabajando con los españoles y al cabo del año se hallan desnudos y sin doctrina*[702].

Estadística: En 1779 aparece este pueblo con 320 habitantes[703].

11.9. SANTA TERESA DE OROCOPICHE (1765)

Fue fundado una legua distante al occidente del pueblo de Buenavista y dos de Angostura, en el margen oriental del río Orocopiche y en el derecho del río Cari afluente del Orinoco. Su núcleo fundacional fueron unos 100 indios cumanagotos fugitivos de las antiguas Misiones de Píritu. En 1773 escribió Lasierra: *El pueblo está sentado en la ribera del dicho río (Orocopiche) formado en buenas calles, sus casas de bajareque, su iglesia decente y aseada. Goza de buenas tierras y abundancia de frutos de que provee a la ciudad. Tiene 79 vecinos con 312 almas de indios garaúnos, que están al cargo de los misioneros de Píritu*[704].

En su informe de 27 de mayo de 1775 ofreció el misionero Padre Manuel Terol los siguientes datos:

Cumanagotos: 28 matrimonios monógamos con un total de 107 almas. Cinco de los matrimonios eran de mujeres viudas, con hijos. No había varones viudos. Había también un hombre soltero. Dos matrimonios no tenían hijos, tres tenían uno cada uno, ocho tenían dos, seis tenían tres y otros seis tenían cuatro. El número total de

702. AGNC., ff. [681], ff. 94-96.
703. [676].
704. LASIERRA, II, 148-149.

hijos era de 61, seis de los cuales pertenecían a las cinco viudas. Todos estos indios eran cristianos.

Edad de los casados: De 20 a 40 años: 17; 40 a 50: 6; 50 a 60: 4. Había un hombre de 80 años.

Familias	28	Casas	16	
Hijos solteros	68	Labranzas	25	Había vecinos con 6,
Almas	119	Caballerías	51	7 y 8 cabezas.

Aleverianos: 15 matrimonios monógamos, dos de ellos viudos, con uno, dos, tres y cuatro hijos (ninguno tenía más) para un total de 21 hijos. Hay que añadir tres más que el misionero apuntó como solteros.

Edad de los casados: 18 a 30 años: 4; 30 a 50: 13. Casi todos eran gentiles.

Familias	15	Casas	4	Una familia tenía 2
Hijos solteros	24	Labranzas	16	
Almas	54	Caballerías	21	Una familia tenía 10 piezas. Otras tenían 2 y 4. Todos tenían, al menos, una.

Guaraúnos: 49 matrimonios, la mayoría monógamos. Había 10 matrimonios con dos mujeres y 4 con tres. Eran 49 varones y 67 mujeres. No tenían hijos 15 de los matrimonios, 17 tenían un hijo cada uno, 10 tenían dos, 4 tenían tres, uno tenía 4, uno tenía 7 y uno tenía 8 hijos. Eran en total 71 hijos. A ellos hay que añadir otros 9 reseñados por el misionero como solteros para un total de 80 hijos solteros. El hecho de reseñarlos como solteros y no como hijos, pudo obedecer a que no formaban parte de ninguna familia.

Edad de los casados: 20 a 30 años: 7; 30 a 40: 27; 40 a 50: 11; 50 a 60: 3; 60 a 80: 2.

A excepción de los niños, el resto eran paganos.

Había también cuatro matrimonios españoles y una mujer viuda. Estos cinco hogares tenín 20 hijos (dos matrimonios con dos hijos cada uno; un matrimonio con tres; uno con seis y uno con siete).

Familias	54
Hijos solteros	80
Almas	398

Casas	9
Labranzas	30
Caballerías	1

Resultados totales:

Familias	97	Casas	29
Hijos	172	Labranzas	71
Almas	571	Caballerías	73

La formación de este pueblo se debió a sucesivas agregaciones de indios cumanagotos. En los años 1769, 1770 y 1771 llegó a alcanzar 160 habitantes con la agregación de 70 indios aleverianos bajados de los montes de Carichana y Urbana. En 20 de octubre de 1770 destinó a este pueblo Manuel de Centurión 172 personas guaraúnas sacadas de las bocas del Orinoco. En diciembre de 1774 hizo una entrada el capitán Boroa Parracino con ocho hombres (seis españoles y un cumanagoto) de la que regresó el 5 de febrero de 1775 con 87 indios guaraúnos.

Se quejó el misionero Padre Manuel Terol de que en diciembre de 1771 hubiera sido colocado en este pueblo Manuel Yuste por cabo conservador con tales y tan absolutas atribuciones que nada podía hacer el misionero. Durante aquel gobierno que duró hasta junio de 1774 se fugaron unos 30 cumanagotos y otros tantos guaraúnos y sólo pudo ser evitada la fuga de todos los restantes por haber sido descubierto a tiempo el plan secreto que tenían tramado.

Desde 13 de julio de 1774 en que fue cabo conservador Dimas Mendoza habían huido 14 cumanagotos y los guaraúnos habían estado dispuestos a hacer lo mismo. Afirmó el misionero que, de seguir el gobierno como hasta entonces, acabaría el pueblo por dejar de existir, lamentando que no se daba a los indios tiempo para trabajar sus labranzas los que las tenían. Ni siquiera podían tener edificadas sus casas por la continua ocupación en que los tenían los cabos. Advirtió que se estaba terminando una iglesia y la casa real, ambas de teja. Las labranzas de comunidad sólo servían para utilidad del cabo conservador. A los indios se les retenía el sueldo de cuatro días para los gastos de la obra de la iglesia y casa real. Además de esto, trataba el cabo muy mal de palabra a los indios [705].

Estadística: En 1771 tenía este pueblo 140 habitantes; en 1773: 312; en 1779: 305 y en 1809: 325 [706].

11.10. SAN CARLOS DE CAURA (1767)

En una certificación del 10 de mayo de 1767 afirmó el Padre Alonso Hinistrosa que estaba procediéndose en aquellos momentos a la fundación de este pueblo con indios paudacotos, viras y quiriquiripas que se estaban reuniendo. Al mismo tiempo constató que ya Manuel Centurión tenía allí construido en la boca del río Caura

705. AGNC., [681], ff. 107-109 v.
706. [676].

un fuerte denominado San Carlos. La Expedición de Límites levantó aquella fortaleza junto al raudal de Mura en torno a la cual fueron agrupándose algunas familias de blancos y mestizos con que dio principio Centurión a la ciudad [707].

En 1773 visitó la villa Abad Lasierra quien la supuso *fundada últimamente con 11 familias españolas que componen 38 almas.* Esto hace pensar en una segunda refundación en 1772. Para confirmarlo, al menos en parte, existen las palabras del Padre misionero de San Francisco de Iniquiare, Padre Vicente Blasco escrita en 1773 al referirse a *una fundación que dicen han de hacer en Mura donde ya ay tres soldados casados que se ponen de vecinos y unos negros fugitivos del olandés.* Por consiguiente, en 1773 se estaba procediendo, sino a una fundación, sí a una consolidación de la fundación primera.

La situación de este pueblo fue en la orilla izquierda del Caura a dos leguas de su desembocadura, frente al otro de San Pedro de Alcántara que ocupaba la orilla opuesta del mismo río. *Goza de un territorio extenso y fértil, aunque está casi enteramente inculto; y sus vecinos, faltos de medios para la labranza, se dedican a la cría de ganados de que tienen algunos hatos* [708].

En 1773 estaba atendido este pueblo por un clérigo secular al que ayudaban para su subsistencia los franciscanos. Esta dependencia puede explicar el hecho de que en los informes elaborados aquel mismo año por los misioneros aparezcan fundidos en uno fundado por Manuel Centurión con 140 indios viras y paudacotos extraidos del Alto Caura en las inmediaciones de la desembocadura de este río con el Orinoco [709].

11.11. SAN PEDRO DE ALCANTARA (1768)

Los franciscanos hicieron constar este pueblo como fundado por Manuel Centurión con 140 indios viras sacados de las cabeceras del río Caura. El sitio elegido para la ubicación fue la orilla derecha del Caura en una espaciosa llanura a cuatro leguas de la ciudad de La Piedra y dos de la desembocadura del citado río, frente al sitio donde ya estaban las bases fundacionales de San Carlos. Lasierra escribió en 1773: *Tiene 27 familias con 150 almas que están a cargo de los Padres misioneros observantes. Goza de buenas tierras, aunque todas están incultas; y los indios se mantienen con la pesca y caza*

707. La aludida *Relación* del Padre Alonso Hinistrosa existe en AGI., *Caracas, 216.* Publicada por Pablo Ojer. (Caulín-Ojer, [193], I, CCLXXXIII-CCLXXXVII).
708. LASIERRA, II, 153.
709. AGNC., [699], ff. 158-159. Entre estos papeles de Centurión consérvase un Informe firmado por el Padre Cristóbal Lendínez, Comisario, y por los Discretos Padres Miguel Gutiérrez, José Araújo Feijóo, Francisco Sanz y Gregorio Marzo en la ciudad de Real Corona el 20 de agosto de 1773. [51], II, 119-122.

de armadillos, iguanas, morrocoyes, hicoteas y otros anfibios de que abunda este río [710].

El 20 de diciembre de 1775 firmó el padrón de este pueblo el Padré Juan Bautista Magaña, misionero interino que se dice, haciendo constar que únicamente tenía 96 habitantes a causa de la huida de los indios ariguas en cantidad de 275. Los otros datos del padrón son los siguientes:

16 matrimonios (10 monógamos, 5 con dos mujeres y 1 con tres). Cuatro matrimonios no tenían hijos, 7 tenían a uno, 4 tenían a dos, uno tenía tres y uno tenía 5. En total eran 22 los hijos en el pueblo. Había, además, un gran número de viudos y viudas. Nueve varones viudos con solo un total de dos hijos. Siete mujeres viudas con solo un total de seis hijos (tres con dos hijos cada una). Había tres vecinos españoles con sus respectivas esposas y un total de ocho hijos (2, 3, 3,).

A excepción de uno que tenía dos, los matrimonios monógamos tenían un solo hijo cada uno. Los polígamos tenían: el de tres mujeres, 5 y los de dos, dos cada uno. Un hijo por matrimonio venía a ser la conducta de casi todos. El misionero no apuntó la edad de los vecinos.

Familias	35	Casas	15
Hijos e hijas	37	Labranzas	27
Almas	94	Vecinos de curiara	8 [711]

Estadística: En 1773 tenía 150 habitantes; en 1779: 258; en 1800: 250; en 1809: 202 [712].

---

710. LASIERRA, [51], II, 153. Pablo Ojer propugna la fundación de este pueblo en 1775. (Caulín-Ojer, [193], I, CLXXXIII). Evidentemente existía antes ya que Lasierra lo visitó en 8 de noviembre de 1773 y los franciscanos dieron en aquel mismo año un certificado donde figura este pueblo. (AGI., *Caracas, 136*).

711. AGNC., *Misiones*, f. 118 f-v. En más de una ocasión queda hecha memoria en este trabajo de la liberalidad y transigencia de los misioneros con la vida y costumbres de los indios reducidos y de la convivencia pacífica entre indios monógamos y otros que poseían varias mujeres a ciencia y paciencia del misionero. Respecto de este punto escribió Humboldt: *"En la Esmeralda, como por doquiera en las Misiones, los indios que no han querido ser bautizados y que son tan sólo agregados a la población viven en poligamia... Las mujeres viven en una especie de esclavitud como entre la mayor parte de las naciones embrutecidas... Como todo el peso del trabajo cae sobre esas desgraciadas mujeres, no es extraño que haya algunas naciones en que su número es pequeño... Cuando un indio que vive en poligamia se hace cristiano, los misioneros le obligan a escoger entre las mujeres la que quiere conservar y repudiar a las demás... Algunas veces el deseo de conservar las mujeres vence en el indio la inclinación al cristianismo. Pero lo que sucede más a menudo es que el marido prefiere someterse a la elección del misionero como a una ciega fatalidad"*. (Humboldt, IV, 311-312).

712. [676].

11.12. INMACULADA CONCEPCION DE TAPAQUIRE (1770)

Por el mes de abril de 1755 determinó el Padre Borrego hacer una entrada al río Paragua y, comunicada su decisión al Comisario de las Misiones Padre Matías García y logrados los permisos del gobernador y 8 soldados de El Pao y algunos otros de Moitaco, se dio a la preparación de la salida que proyectaba para principio de junio. Comisionado para realizar la visita de los pueblos de Orinoco el Padre Caulín y por expresa manifestación del Comisario, trató de disuadir al Padre Borrego de su proyectada expedición al río Paragua, aconsejándole emplease su apostólico celo en la reducción de los indios moradores a orillas del río Tapaquire que discurre entre Moitaco y Angostura, tarea que se consideraba de mayor rendimiento espiritual. Decidido a esto último, emprendió el Padre Borrego su expedición a Tapaquire acompañado de los Padres Granda y Pedro Losada, *que era el ministro destinado para aquel paraje, si los indios se reducían a la fundación y doctrina de aquel pueblo*[713]. Fueron acompañados del capitán José Jurado, muy conocedor del idioma de los caribes y muy apreciado por ellos, en atención a sus dotes, esfuerzo y valentía.

En Tapaquire fueron bien recibidos por el capitán Arimanaca el cual, con sus indios, decidieron reducirse a poblado siempre que les ofrecieran garantía de no ser cierta la versión que le había ofrecido el holandés Adriano de que los misioneros intentaban reducirlos para luego pegarles fuego en las iglesias. Naturalmente que a los misioneros les sobraron razones para convencer de este infundio a aquellos infieles. Decidido el Padre Losada a ser fundador del nuevo pueblo le bautizó entonces con el nombre de Santiago Apóstol. Pidieron los indios cuatro meses de plazo para hacer sus labranzas y casa para el misionero y, cumplido el plazo y en su voluntad primera los indios, faltó al Padre Losada la necesaria decisión por las dificultades que veía en la ejecución de aquella empresa y por la falta de la necesaria escolta. No todos los misioneros tienen vocación de mártires. Caulín tiene frases poco o nada favorables a la conducta remisa (para él) de este misionero, sin considerar que en decisiones arduas hay que tener en cuenta, más que las condiciones que pueden parecer objetivas, las de orden personal. Razones tendría el Padre Losada y no hay por qué meternos a juzgarlas. Lo cierto es que este pueblo de Tapaquire se quedó, por el momento, sin fundación hasta el año 1770 en que se llevó a cabo con la advocación de Inmaculada Concepción.

Caulín ya escribe que a orillas del Tapaquire había "*un pueblo de caribes infieles reducidos a recibir ministro evangélico de las Misiones de Píritu, bautizados ya algunos párvulos y en disposición de continuar su fundación...*". Es evidente la lentitud en la for-

713. CAULIN, II, 267.

mación de este pueblo, salvo que se piense en una fundación anterior a la fecha señalada [714].

La definitiva fundación tuvo lugar en 1770 por Centurión con caribes que le pidieron este sitio para ser poblados a legua y media al oeste de Orocopiche en la orilla izquierda del río Tapaquire y media al oeste de Orocopiche. En 1773 escribió Lasierra que que el pueblo estaba *"bien formado y goza de excelentes tierras de labor y abundancia de todos los frutos con algunas porciones de ganado vacuno y mular que mantienen en sus vegas"* [715]. El mismo visitante contó 68 vecinos con un total de 296 almas de nación caribe. En aquel año 1773 estaba de misionero el Padre José Araujo Feijóo.

En 28 de marzo de 1775 firmó el padrón de este pueblo su misionero Padre Juan Bautista Goia Rola de donde se pueden sacar los siguientes datos:

46 matrimonios, la mayoría monógamos. Unicamente apuntó dos con dos mujeres y otros dos con tres. El total de hijos era de 107. Había cinco matrimonios sin ningún hijo; seis con un solo hijo; 16 de dos; 10 de tres; seis de cuatro; uno de siete y uno de ocho. Había catorce viudos y solteros y sólo dos hijos entre ellos.

Familias	46	Casas	40	(dos vecinos tenían
Hijos e hijas	109	Labranzas	89	dos cada uno).
Almas	224	Caballerías	111 [716]	

En la apreciación del misionero eran individuos muy rústicos con muy escasa racionalidad, hasta el punto que prescindió de dar sus edades por considerarlo moralmente imposible.

Estadística: En 1773: 296; en 1779: 305; en 1799: 429; en 1809: 485 habitantes [717].

11.13. SAN JUAN BAUTISTA DE BUENAVISTA (1770)

Fundóle Manuel Centurión con 200 guaraúnos llevados de las Bocas del Orinoco y con caribes, una legua al suroeste de Angostura en un terreno desigual y quebrado, si bien con buenas tierras de labor donde se conseguían los mejores frutos del país de que se surtía la ciudad de Angostura. Tenía en 1773 58 vecinos con un total de 401 almas [718].

El 3 de junio de 1775 firmó su informe de este pueblo el Padre Francisco de Ardila del cual se pueden sacar los siguientes datos:

714. CAULIN, I, 110.
715. LASIERRA, [51], II, 149.
716. AGNC., [681], *Misiones*, ff. 115-116.
717. [676].
718. LASIERRA, II, 148.

Guaraúnos:

52 matrimonios guaraúnos, monógamos en su mayoría. Cuatro de ellos tenían dos mujeres cada uno y tres tenían cada uno tres. No existían ni viudos ni viudas, lo que puede hacer pensar que los viudos se casaban siempre nuevamente. El número total de hijos era de 49. En 19 matrimonios no había hijos. Por lo regular cada matrimonio tenía un solo hijo y los que tenían varios era porque tenían varias mujeres. En ningún caso había más hijos que mujeres.

Familias	52	Almas	120
Hijos e hijas	49	Casas	30
		Labranzas	53

Caribes:

21 matrimonios monógamos. No había viudos, pero sí 13 viudas de las que únicamente una tenía dos hijos. Las restantes no tenían ninguno. Añadió 29 solteros y tres huérfanos. Entre los casados se contaban el capitán Icabare, su ayudante Lázaro y el fiscal Maraguana. Entre los solteros figuraban el teniente Antonio, el fiscal Manuel y el alguacil Antonio. Había también dos matrimonios españoles. El número de hijos era de 21 a los que habrá que añadir los 29 solteros y los tres huérfanos.

Familias	36	Casas	3
Hijos e hijas (no distingue)	52	Labranzas	3
Almas	227	(La de Icabare, de Lázaro y de otro indio).	

Números totales:

Familias	88	Casas	33
Hijos e hijas	101	Labranzas	56
Almas	347		

Tenía el pueblo varios almudes de yuca y diez de maíz sembrados aquel mismo año y alguna cantidad más en los trojes. Tenía iglesia y casa del misionero cubiertas ambas de tejas.

Los indios, aun demostrando amor y fidelidad a los españoles, eran traicioneros y amigos de la ociosidad. Su amor a la libertad era motivo de frecuentes deserciones a la selva. *"Asisten al rezo diario los de quince años para abajo, porque para los demás no hay esperanza de religión"*. Era partidario el misionero de la incorporación de algunas familias españolas *"pues la experiencia enseña que, con su trato, despiertan de su pereza y se civilizan e instruyen en cuanto se ofrece"* [719].

719. AGNC.: *Misiones*, ff. 110-112.

Estadística: En 1773 tenía 401 habitantes; en 1779: 303; en 1809: 175 [720].

11.14. SAN CRISTOBAL DE GUARACARO O CERRO DEL MONO (1770)

Fue fundado por el Padre Salvador Jiménez con 50 caribes, dos leguas al sur de la villa de Borbón, en las proximidades del río Aro. Escribió Lasierra en 1773: *"Goza de muy buenas tierras y tiene abundancia de frutos y alguna porción de ganado aunque, como es población nueva, está poco adelantada. Su vecindario asciende a 29 familias y 128 almas de nación caribe"* [721].

El 21 de mayo de 1775 elaboró y firmó el padrón de este pueblo el mismo fundador Padre Salvador Jiménez. Algunos datos son:

26 matrimonios monógamos a los que habrá que añadir otros 15 hogares formados de mujeres viudas y "malcasadas".

Edad de varones casados: 20 a 30 años: 5; 30 a 40: 3; 40 a 50: 4; 50 a 60: 7; 60 a 70: 1. Había otros cuatro de 90 años.

Edad de mujeres casadas: 13 a 30: 14; 30 a 40: 8; 40 a 50: 13; 60 a 70: 4. Había dos de 90 años.

De los 73 hijos más los nueve solteros y cuatro huérfanos (total: 86 menores) 48 eran varones y el resto mujeres, entre 1 y 20 años.

De los matrimonios diez no tenían ningún hijo, siete tenían un solo hijo cada uno, 12 tenían a dos hijos cada uno, 5 tenían a cuatro, 4 a tres y 2 a cinco. Todos estos hijos estaban comprendidos entre 1 y 20 años. De un año: 12; de dos años: 7; de tres: 4; de 4: 4; de 5: 6; de 6: 4; de 7: 5; de 8: 6; de 12: 4; de 18:12; de 20: 2. (Son algunos casos). De matrimonios vivos eran 47 hijos; de viudas y malcasadas eran 27.

Familias	41
Hijos e hijas	86
Almas	152

Certificó que en 1770 se fundó formalmente el pueblo con 50 indios caribes repartidos en siete casas, constatando el aumento que había tenido en gente y en labranzas de yuca y platanares. Los indios eran pusilánimes y blandos, fáciles en huirse a los montes, dejando la mujer y los hijos. Lamentó el trato dado por los españoles que privaban a los indios del tiempo para trabajar sus labranzas. Los indios eran muy dados a la embriaguez y lujuria, no reparando en hacer actos de esta clase en público. La mezcla con españoles sería un gran remedio; con ella se lograría evitar muchos desórdenes y los indios aprenderían el español y se lograría vestirlos y que evitasen las pinturas del cuerpo.

El 23 de mayo de 1775 certificó en Carolina Juan Francisco González, que el misionero vivía en una mala choza, de la caza. En la

720. [676].
721. LASIERRA, II, 149-150.

actualidad ya tenía casa *"a usanza de la tierra y la iglesia armada y cobijada de palma por no haber comodidad de teja"*. Otros detalles similares certificaron el 23 de mayo José González y el capitán poblador Francisco Orencio Villarana [722].

Estadística: En 1773: 128; en 1779: 145; en 1779: 150 y en 1809: 140 habitantes [723].

11.15. INMACULADA CONCEPCION DE CAURA (1771)

Fue este pueblo fundado por Manuel Centurión con más de 200 indios paravenas y quiriquiripas, a tres leguas distante y al oeste del pueblo de Guaipa y siguiendo el camino real del río Caura, frente a la boca del Erevato, a un legua del otro pueblo de San Luis de Caura todos los cuales formaban la serie de etapas en aquel camino que seguía las corrientes de los ríos. En 1773 cuando la visita de Lasierra tenía 23 familias con un total de 95 almas. *"Todo el territorio de estos pueblos es bastante fértil y de nuevas tierras, pero está enteramente inculto y sus indios se contentan con la cosecha de yuca, batatas y otras raíces, con algún cacao que cogen de sus bosques"* [724].

En 1775, su misionero el Padre Vicente Blasco hizo también padrón de los indios, firmado en 1º de agosto de 1775.

38 matrimonios monógamos la mayor parte, a excepción de ocho con dos mujeres cada uno. Cuatro de estas familias estaban formadas por mujer soltera. Había también diez hogares formados por mujer viuda.

Edad de los varones:

18 a 30 años: 18	40 a 50 años: 3
30 a 40 años: 7	50 a 60 años: 2

Edad de las mujeres, (incluidas las viudas):

10 a 20: 15	30 a 40: 9	50 a 60: 5
20 a 30: 13	40 a 50: 4	

Familias 48
Hijos e hijas 57 (incluidos todos los solteros).
Almas 137

Había casa del misionero que servía de iglesia. Lamentó las muchas huidas de indios debidas a su veleidad y a la opresión en

722. AGNC.: *Misiones,* f. 117 r-v.
723. [676].
724. LASIERRA, II, 151.

que eran tenidos. Se quejó de que no se les daba a los misioneros la limosna concedida por el rey [725].

11.16. SAN LUIS DE EREVATO (1771)

A distancia de una legua al sur del pueblo de la Purísima Concepción de Caura, fundó Manuel Centurión con 200 indios paudacotos este de San Luis en la orilla izquierda del mismo río Caura, en una zona de tierras muy fértiles, en el ángulo que forma la confluencia de los ríos Erevato y Caura. La finalidad de esta fundación fue disponer de un lugar fuerte para la defensa del camino real entre Angostura y La Esmeralda contra los holandeses y caribes que ejercían en estos sitios un intenso comercio de esclavos. En 1773 contó Lasierra en este pueblo 39 vecinos con un total de 208 almas [726].

El 1º de agosto de 1775 firmó el Padre Vicente Blasco un padrón del que pueden extraerse los datos siguientes:

39 matrimonios monógamos la mayoría. Sólo en ocho casos eran matrimonios con dos esposas. Otro hombre tenía tres. Nueve de estas familias eran de mujer viuda con sus correspondientes hijos. Había, además, cinco familias de negros fugitivos del Esequivo.

Este total de 44 familias estaban repartidas del siguiente modo: 33 varones casados con 44 mujeres. Nueve viudas. Otros veinte eran solteros. El número total de hijos era de 51. A éstos hay que añadir el sargento de infantería Inocencio Molina y los soldados de infantería Jerónimo Ferrer y Francisco José Méndez. No tenían hijos 14 de las familias. Algunos de los varones casados con dos mujeres no tenían hijos. Los matrimonios más numerosos tenían dos hijos y tres. Unicamente existía, como excepción, un matrimonio con nueve hijos (tres mujeres y seis varones).

Edad de los varones casados: 16 a 20 años: 5; 20 a 30: 13; 30 a 40: 7; 40 a 50: 3; 50 a 60: 2.

Edad de las mujeres casadas y viudas: 14 a 20: 19; 20 a 30: 16; 30 a 40: 5; 40 a 50: 2; 50 a 60: 2; 60 a 70: 1.

Las mujeres mayores de 45 años eran todas viudas. Un número muy escaso de aquellos vecinos pasaba de 40 ó 50 años.

Familias:	44
Hijos e hijas	51
Almas	161

Existía en el pueblo un castillo de madera construido por los soldados ayudados de los indios, defendido por cinco pedreros y tres trabucos. Había casa para el comandante del puesto, integrado por un sargento y dos soldados. La casa del misionero servía, al mismo tiempo, de capilla dotada de un ornamento que había sido

725. AGNC.: *Misiones,* 102 r-v.
726. LASIERRA, 151.

de los jesuitas y donado por el comandante. También existía una campana. Los indios tenían unas cortas labranzas. Sus viviendas consistían en unas simples chozas, todo ello según el testimonio del misionero [727]. Este pueblo dejó de existir a últimos del siglo XVIII.

11.17. SAN VICENTE DE EREVATO (1771)

En su visita de 1773 habló de este pueblo Lasierra. Estuvo allí el 30 de octubre. Distaba cuatro leguas y media del pueblo de San Luis hacia el suroeste en la margen izquierda del Erevato. Estaba situado a la orilla del río Yuri frente a la desembocadura del Erevato. *"Sus tierras son excelentes, regadas de diferentes ríos que bajan de las montañas que tiene por el mediodía, pero todas incultas"*. Tenía entonces 25 vecinos tavajaris con un total de 208 almas [728]. Figura en la descripción hecha en 1773 por el Padre Francisco Amat, el mismo que hizo las de San Luis de Erevato, Purísima Concepción de Caura, San Francisco de Iniquiare y San Rafael de Guaipa.

Se fundó por orden de Centurión con más de 200 indios guayuncomos y tavajaris. No figura entre los empadronados en 1775 por los misioneros. Ahora aparece el Padre Amat en Guazaiparo. Encargado en esta ocasión del padrón de estos pueblos del Caura fue el Padre Vicente Blasco, quien no aludió para nada a este de San Vicente. Informó que los religiosos que le acompañaban para la atención de estos pueblos, Padres Domingo Vidal y Juan Bautista Magaña, estaban ausentes en busca de comida y de vestido, a causa de que no les pagaban lo que su magestad tenía acordado para su sustento.

Este pueblo dejó de existir, como la mayoría de pueblos fundados en el Caura, en fecha no constatada.

Estadística: En 1773 tenía 208 habitantes. No figura ya en la Relación de 1779 [729].

11.18. VILLA DE BORBON (1771)

Fue fundada por José Francisco Espinosa como consecuencia de una real Cédula de 14 de noviembre de 1762 con treinta familias españolas y algunos indios, dos leguas al oeste del pueblo de Tapaquire en lugar próximo a la desembocadura del río Aro, en el Orinoco, por el puerto de Cachipo. Escribió Lasierra en el Diario de su visita de 1773: *"Su territorio es fértil y abundante para todo género de frutos y cría de ganados, pero todavía está inculto y su*

727. AGNC.: *Misiones*, f. 106 r-v.
728. LASIERRA, 151.
729. [676].

vecindario, que asciende a 39 familias con 239 almas españolas, estaba alojado en pobres barracas y con pocas comodidades, aunque ya habían dado principio a algunas labranzas y cría de ganado. Sin embargo de ser pueblo de españoles, está al cargo de los Padres franciscos por falta de sacerdotes seculares" [730].

11.19. VILLA CAROLINA (1771)

Fue fundado este pueblo en tiempo de Manuel de Centurión por Francisco Orencio Villarana, con 16 familias de españoles y algunos indios, dicen los franciscanos en un informe [731]. Lasierra escribió que fue fundado con veinte familias españolas y un total de 58 almas. *"Goza de dilatadas y fértiles vegas, regadas por los ríos Parataza que le ciñe por el oriente y el Aruí por el poniente. Aunque sus tierras son a propósito para los plantales de cacao, algodón, tabaco y siembra de arroz y otros frutos, hasta el presente sólo se dedican a la cría de ganados y algunos pocos víveres que los mantienen, juntamente con el pescado que les ofrecen los dos ríos, pues le faltan brazos para el cultivo, aunque si éstos se le proporcionan, tendrá muchos aumentos esta población"* [732].

11.20. VILLA DE TAPIA (1771)

Fue este pueblo fundado con indios caribes en la orilla izquierda del río Aro distante cuatro leguas del pueblo de Carolina y dos al oriente del sitio de Guaipa en la embocadura de otro corto riachuelo que baja de este sitio. *"Goza de muy buenas tierras, aunque están por la mayor parte incultas, contentándose sus indios con la caza, pesca y algunas cortas sementeras. Tiene 26 familias con 76 almas de indios caribes"* [733].

11.21. MISION DEL PURUEY (1771)

En una *Relación* hecha por el Padre Leonardo en Orocopiche el 25 de enero de 1812 de acuerdo con los padrones de 1809 dió por fundado este pueblo en la fecha indicada. En las Tablas de los años 1797 y 1803 figura como misionero allí el Padre Salvador Catalá y en la de 1807 y 1809 el Padre Pascual Cendra. En 1809 tenía 107 habitantes [734].

730. LASIERRA, 149.
731. GOMEZ CANEDO, [51], II, 119-122.
732. LASIERRA, 150.
733. LASIERRA, 150.
734. GOMEZ CANEDO, [51], II, 247-248. El testimonio del Padre Leonardo Domínguez a favor de la fecha de fundación parece fiable en consideración

11.22. SAN ISIDRO DE LA PIEDRA (1772)

Fue fundado por Nicolás Suárez en la margen izquierda del raudal de Camiseta junto a la piedra llamada de "Don Alonso", aproximadamente a cuatro leguas de San Pedro de Alcántara, con 203 indios sacados, la mayor parte, de la antigua fundación de Uyapi que fue abandonada a causa de las enfermedades epidémicas que sufrían sus moradores. A este número se unieron algunos otros de Ciudad Real para integrar la cifra de 45 vecinos con un total de 203 almas *"que han formado algunas labranzas, trapiches y algunos hatos de ganado que se multiplican considerablemente"* [735].

Estadística: En 1773 tenía 203; en 1779: 100; en 1799: 163. La lista de 1809 no indica el número de habitantes [736].

11.23. VILLA DE CAICARA (1772)

Fue una de las fundaciones de Manuel de Centurión una legua arriba del río Zauri en la desembocadura del Cuchivero frente a Cabruta. Lasierra la denominó en 1773 "fundación novísima". Su ubicación tuvo lugar en el terreno intermedio entre las misiones de franciscanos y jesuitas. Lasierra dijo tener en 1773 27 familias con 105 almas *"que se mantienen con mucha pobreza y miseria por no haber establecido todavía sus labranzas para las que es muy a propósito su territorio"* [737].

11.24. SAN FRANCISCO DE INIQUIARE (1772)

Debió ser éste uno de los pueblos a los que Lasierra no consideró dignos de hacerle una visita en 1773, contentándose con escribir: *"En las cabeceras de los ríos Erevato y Ventuari... se han formado diferentes pueblos con indios de las naciones macirinavi y carinaca que ocupan todo el territorio que hay desde el pueblo de Cointimana hasta el de Matani, situado en las cabeceras del río Padamo, desde donde sigue el camino hasta La Esmeralda*

a que este religioso fue misionero en Puruey durante varios años, desde el año 1786 a 1790 aproximadamente. Aún cuando sus procederes en esta misión no fueron ejemplares, ello nada tiene que ver con que pueda ser verdadera su afirmación sobre la fecha de fundación del pueblo. Sobre la conducta de este religioso puede verse el testimonio de otros compañeros franciscanos, según consta en expediente auténtico conservado en AGNC., [51]. *Misiones* VIII, ff. 119ss. Entre estos pareceres adversos al Padre Leonardo es digno de ser tenido en cuenta el del Padre Ramón Bueno (ff. 126-130v.).

735. LASIERRA, 152.

736. [676].

737. LASIERRA, 154. Una carta de Centurión del 20 de marzo de 1773 supone ya existente este pueblo de Caicara. (Caulín-Ojer, [193], I, CLXXXII). En diciembre de 1773 la llamó Lasierra "fundación novísima".

por lo interior de estos países hasta dar en el Alto Orinoco. Y como estos pueblos son fundaciones nuevas que, no pasan de infelices rancherías de indios que han congregado los misioneros de aquellas partes, y viven todavía en los usos y costumbres de su gentilidad, sin comercio alguno ni otra agricultura que la precisa para la corta cosecha de cazabe y algunas raíces, omitiré su descripción particular, pues no hay en ninguno de ellos cosa que merezca referirse [738].

Fue de los pueblos fundados por orden de Centurión con más de 200 indios paudacotas. Figura en el informe hecho por los franciscanos en 1773, fecha en que atendía este puesto el Padre Vicente Blasco, quien elaboró el padrón y lo firmó el 1º de agosto de aquel año. Algunos de los datos contenidos en él son:

63 matrimonios monógamos en su mayoría. En ocho casos eran dos las mujeres y en uno eran tres. Otros 17 matrimonios eran de viudas con sus correspondientes hijos.

Edad de los varones casados: 15 a 20 años: 5; 20 a 30: 10; 30 a 40: 13; 40 a 50: 5; 50 a 60: 12.

Edad de las esposas y viudas: 8 a 20 años: 32; 20 a 30: 19; 30 a 40: 4; 40 a 50: 8; 50 a 60: 7. Las viudas son las que aumentan el porcentaje de años.

Los hijos eran 52 a los que se deben añadir 21 que apuntó como solteros. Había 31 matrimonios sin hijos. Algunos de ellos eran de viudas y otros eran de los en que había tres mujeres. Tenían un solo hijo 18 matrimonios, dos hijos tenían siete matrimonios; cinco tenían a tres, y cuatro tenían a uno. El mayor de los hijos figura con diez años, predominando los de tres, cuatro y cinco años.

Familias, 63. Hijos e hijas, 73. Almas, 192.

Existía para la seguridad del pueblo un soldado con su casa; y para el misionero también había casa que servía, al mismo tiempo, de capilla para cuyo servicio contábase con una campana y un ornamento. Tenía el pueblo sus ranchos y algunas labranzas. (No las especifica el misionero). Informó que las labranzas se habían mandado *"recoger antes de tiempo para dar principio a una fundación que dicen han de hacer en Mura, donde ya hay tres soldados casados que se ponen de vecinos y unos negros fugitivos del holandés"* [739].

Estadística: En 1779: 221; en 1796: 84; en 1809: 65 [740].

11.25. SAN RAFAEL DE GUAIPA (1774)

En 1773 escribió Lasierra en su Diario que era éste un pueblo de *"población muy moderna que se fundó para escala desde La*

738. LASIERRA, [51], II, 151.
739. AGNC.: *Misiones*, ff. 103-104.
740. [676].

Angostura al pueblo de San Carlos de Caura por donde pasa el camino real". Visitó este pueblo el 29 de octubre.

No consta exactamente la fecha de su fundación, pero parece haber sido en el mismo año 1773, dos leguas al oeste del pueblo de Tapia en las cabeceras del río llamado Guaipa. *"Su territorio es montuoso. Está muy poco cultivado, aunque se encuentran en él algunas porciones de ganado. Su vecindario se reduce a 14 vecinos con 109 almas"* [741]. Evidentemente tratábase de un pueblo de corto vencindario en los momentos iniciales de su vida. Fue su primer ministro, según parece por los informes del año 1773, el Padre Francisco Amat. El 1º de agosto de 1775 firmó el padrón el Padre Vicente Blasco, el cual afirmó que su origen fue a base de indios quiriquiripas.

Tenía 28 matrimonios monógamos a excepción de dos con dos mujeres cada uno. Entre las mujeres abundaban las no cristianas, lo que el misionero constató con la expresión "mujer infiel". Concretamente existían 17 de estos casos.

Edad de los varones casados: 19 a 30 años: 15; 30 a 40 años: 6; 40 a 50 años: 4; 50 a 60 años: 2.

Edad de las mujeres casadas: 10 a 20 años: 12; 20 a 30: 8; 30 a 40: 6; 40 a 50: 2; 60 años: 1.

Es evidente la escasez de personas mayores de 30 y 40 años.

El número de hijos e hijas era de 42 a los que deben sumarse otros cinco varones solteros (12, 16, 18, 20 y 26 años) para que den un total de 47. Once matrimonios no tenían hijos. El resto tenían uno, dos y tres. El hijo de mayor edad tenía once años. La mayoría estaban entre uno y cinco años.

A los 28 matrimonios deben añadirse otras siete familias entre solteras y viudas con un total de tres hijos.

Familias	35	
Hijos e hijas	47	(incluidos los llamados solteros)
Almas	111	

No contaba este pueblo con misionero propio, como se deduce de las palabras del Padre Vicente Blasco al escribir que *"existía una casa para el misionero cuando vaya a decir misa o bautizar que es de tarde* [en tarde], *porque dista del pueblo más cercano de las Conversiones en cuyo número entra, ocho leguas de muy fragosos caminos"*.

Tenía un soldado en el número de vecinos, con casa propia [742].

Estadística: Tenía en 1773, 109 habitantes; en 1779: 120. No figura en tabla de 1797. ¿Cuándo dejó de existir? [743].

741. LASIERRA, 150.
742. AGNC.: *Misiones*, f. 105 r-v.
743. [676].

11.26. VILLA DE GURIQUIMA (1773)

Estaba siendo fundado este pueblo cuando pasó Lasierra en 1773. Su ubicación fue en la orilla derecha del Orinoco a corta distancia de la desembocadura del Cuchivero y en la banda izquierda del mismo, frente a Cabruta. Puede verse en el mapa de Surville en la obra de Caulín cuyo nombre acepto y no el de Caraquina como aparece en alguna otra fuente. Fue el último de los pueblos visitados por Lasierra. No se conocen datos posteriores lo que obliga a suponer su pronta desaparición. No la cita en 1800 Humboldt que acostumbró aludir a todos los poblados que halló al paso, lo que parece indicar que no existía entonces ni el recuerdo de esta fundación [744].

11.27. MISION DE SAN LUIS DE URBANI DEL CAURA (1774)

Los documentos llaman Urbani o Uruani —nunca identificable con el pueblo de Urbana o Uruana— a otro de los puestos misionales ubicados a orillas del río Caura y fundados por los franciscanos. Como los demás pueblos existentes para el año 1800 —fecha del paso de Humboldt— era de escasa población. No especificó el viajero el número que, muy probablemente, no pasaría o no llegaría a 200 habitantes [745].

11.28. SAN MIGUEL DE CAÑO DE TORTUGAS (1786)

El año de fundación lo ofrece en una lista de 1812 el Padre Leonardo. Humboldt coloca la ubicación entre Parapara y Oche, afluentes del Caño de Tortugas. Su primer misionero parece haber sido hasta 1790, el Padre Pedro Leonardo Domínguez [746]. En las tablas capitulares de 1797 y 1808 era su misionero el Padre Ramón Bueno, que no figura ya en 1807 y sí el Padre Bernardo Rivera. Escribió Humboldt que en 1800 estaba esta misión medio destruida, pero da la impresión de no haberla visto [747].

Cuando este viajero llegó a la isla frontera al Caño de Tortugas e hizo pie en ella, quedó un tanto admirado de la congregación de más de 300 indios guamos, otomacos y caribes, distinguidos solamente por sus campamentos aislados y la distinta pigmentación o tintura de su piel. También había allí algunos blancos o pulperos de Angostura. Asimismo estaba allí presidiendo y como

744. LASIERRA, 154; - HUMBOLDT, IV, 390.
745. [676]. Habló Humboldt reiteradamente de la despoblación del Orinoco y del Casiquiare. Del río Caura escribió que no contaba con más de 640 indios (IV, 345).
746. Trae la lista del Padre Pedro Leonardo Domínguez, Canedo, [51], II, 247.
747. HUMBOLDT, IV, 383.

moderador supremo de aquella abigarrada multitud, el misionero de Urbani, Padre Ramón Bueno, quien invitó al viajero y acompañantes a "una frugal comida de bananos y pescado". Allí estaba el misionero para "gobernar esta república de indios y castellanos". No existía otra autoridad. Le admiró también la pericia que el misionero demostraba en localizar la profundidad de la situación de los huevos de tortuga por medio de la pértiga o vara que portaba para esto. Gracias a los datos del misionero pudo elaborar Humboldt un informe sobre las clases de tortugas, modo de recoger los huevos y valor de la cosecha anual de manteca de tortuga. Se despidió de la isla satisfecho en alto grado de la cordialidad con que le había tratado el misionero y contento de las provisiones de carne fresca, arroz de Angostura y bizcocho elaborado con harina de trigo y con las muchas tortugillas y huevos secados al sol que los indios acompañantes habían metido en la piragua, "para su propio uso" [748].

11.29. SAN LUIS DE GUARAGUARAICO O DE MURA

Así llamó a este pueblo —entre otros— el Padre Pedro Leonardo en su lista de 1812 [749]. El Padre Ramón Bueno estuvo algunos años a partir de 1785, de ministro de San Francisco de Aripao, desde donde atendió espiritualmente este pueblo de San Luis, según él mismo refiere [750]. En la tabla capitular de 1797 figura atendido por el Padre José Coll, misionero de Urbani; en la de 1803, por el Padre Juan González desde Aripao y en la de 1807, por el Padre Antonio Raga, desde Aripao también. En la lista de 1812 figura residiendo en Guaraguaraico el Padre Francisco Méndez, atendiendo desde aquí la misión de Aripao.

No se debe confundir este pueblo con el de Guaracaro o Cerro del Mono. El patrono de Guaracaro era San Cristóbal y el de Guaraguaraico era San Luis. En las tablas capitulares de 1799, 1803, 1807 y en la lista de 1812 aparecen claramente disociados estos dos pueblos. De fijarse en estas listas publicadas por él mismo, no los hubiera confundido el Padre Gómez Canedo [751].

Fue este pueblo de Guaraguaraico o Guaraguaraicuro fundado a base de negros. Algunos documentos especifican que eran negros huidos de los holandeses del río Esequivo.

Dejo anotado al hablar de San Luis del Erevato que allí vivían varias familias de negros fugitivos [752]. También apunté al hablar de

748. HUMBOLDT, IV, 266-277.
749. [676].
750. RAMON BUENO, [674], 155.
751. En la lista del Padre Pedro Leonardo Domínguez copia el autor citado Guaraguaico en vez de Guaraguaraico y lo mismo en índice de nombres, diferenciándolo de Guaraguaraicaro de la tabla capitular de 1797. Remite a Guaracaro o Cerro del Mono. No son la misma cosa, repito.
752. [727].

San Francisco de Iniquiare las palabras con que su misionero Padre Vicente Blasco había aludido a la fundación en el raudal de Mura de un pueblo con "unos negros fugitivos del holandés" [753].

Aludió Humboldt al proyecto del superior de las Misiones de trasladar algunos de estos negros a los lugares de las cataratas, como más resistentes a lo malsano del temperamento, y a la oposición del gobernador, apoyado en una mal entendida piedad que hizo fracasar el proyecto [754].

Recogiendo la opinión del momento escribió este mismo viajero en 1800: *"El de San Luis de Guaraguaraico es una colonia de negros liberados o fugitivos del Esequivo que atrae ayuda del gobierno... En tiempos de la Expedición de Límites habíase levantado una fortaleza sobre la catarata norte, la de Mura. El gobernador don Manuel Centurión dióse prisa a llamar San Carlos a las casas que unas familias españolas compuestas de blancos y de mestizos habían construido cerca del fortín"* [755].

Cabe distinguir entre la villa de San Carlos fundada cerca del raudal de Mura y el otro pueblo fundado junto al mismo raudal. El mapa de Surville distingue perfectamente los dos. Pienso que este pueblo de junto al raudal sea el mismo San Luis de Guaraguaraico. Por lo demás, escribió Humboldt que todos aquellos pueblos del Caura distaban solamente unas leguas entre sí [756].

Estadística: No he hallado ninguna lista que dé el número de sus habitantes, si bien no debieron ser muchos debido al exiguo número de negros que anotan comúnmente los autores entre ellos Humboldt [757].

12. OTRAS FUNDACIONES EN EL RIO CAURA

Desde siempre las tierras del Caura, del Padamo y del Ventuari habían sido lugares donde los caribes tuvieron un gran centro de sus operaciones depredatorias de los indios que habitaban aquellas zonas para venderlos como esclavos a los holandeses del Esequivo. Las intercomunicaciones de estos ríos facilitaban el que a mansalva pudieran los caribes realizar aquel tráfico humano que luego vendían por ropas, herramientas, armas y otras bujerías de ínfimo valor.

La Expedición de Límites tuvo como consigna acabar con aquel comercio humano y las medidas adoptadas dieron como resultado la creación de una cadena de poblados más o menos importantes en aquellos lugares. Después de su viaje con la Expedición de Límites expresó Caulín aquel comercio y sus efectos en estas palabras: *"Y ésta es una lima sorda que, sin ser sentida, va consumiendo los*

753. [739].
754. HUMBOLDT, IV, 27.
755. HUMBOLDT, IV, 389.
756. HUMBOLDT, IV, 389.
757. HUMBOLDT, IV, 388. Por supuesto que no pudo ser muy numerosa esta colonia. Hablando Humboldt del número de negros en el Orinoco, dijo que era poco considerable (IV, 388).

habitadores de esta tierra que, poblados y reducidos a la fe, quedarían en los dominios de nuestro rey Católico, contribuyentes a su real erario y miembros de la Iglesia Católica de cuyo beneficio carecen en las colonias de Esequivo, Verbiz y Suriñana donde viven y mueren como brutos silvestres al yugo del trabajo... Dios, por su misericordia provea de remedio en este negocio de tanta importancia al servicio de ambas magestades" [758].

Como en los dominios españoles no se daba cabida al comercio de esclavos y se tenía cerrada esta puerta a los caribes, habían éstos dado la mano en distintos tiempos con unos u otros enemigos del poderío español en aquella zona. Primeramente fueron los suecos quienes acudieron al apoyo de los caribes para lograr asiento en las zonas del Orinoco. Duró esta fase los años 1731-1733 y no tuvo especial relevancia, gracias a las gestiones realizadas para desbaratar aquellos planes en los que existía un evidente peligro [759].

En 1735 intensificaron los franceses de la Isla Martinica sus actividades, que venían desde antiguo con más o menos intensidad, para lograr de los caribes esclavos a cambio de armas con las que éstos atacarían luego a los españoles. La finalidad francesa era doblemente lucrativa: por una parte lograban esclavos y por otra conseguían aliados contra el poderío español. Esta alianza franco-caribe duró hasta 1738.

Una fase —tal vez la más activa y peligrosa— fue la de los holandeses radicados en las orillas del Esequivo, con todas las intenciones —según parece— de fundar algunos establecimientos en los ríos Caura y Puruey, en el mismo corazón del comercio caribe. A ello hizo alusión el jesuita Padre Manuel Román en un informe del 12 de abril de 1742 enviado al rey en costestación de una carta en que éste le había pedido informaciones. Entre otras cosas le escribió: *"Mucho me temo, señor, no quieran hacer alguna colonia holandesa en Orinoco en los parajes de Puruey y Caura en que habitan los caribes a quienes van proveyendo de armas de fuego, municiones y otros pertrechos de guerra y aterrar a las naciones circunvecinas..."* [760]. También destacó el informante cómo los caribes, en vista de que no podían viajar por el Orinoco que tenían

---

758. CAULIN, [1931], I, 113.

759. DEMETRIO RAMOS: *El problema de los caribes de Guayana y los proyectos sobre el área del Cuchivero-Caura*, en: "Estudios de historia venezolana". Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia. "Fuentes para la historia colonial de Venezuela". Vol. 126. Caracas, 1976. Pp. 597-650.
En las páginas que siguen haré largo uso de este trabajo que citaré unas veces literalmente y otras casi a la letra. Me parece un trabajo muy aprovechable y me parece bien hacer uso de sus datos.

760. JOSE DEL REY, S. I.: *Escritos varios* [de Gumilla]. Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia. "Fuentes para la historia colonial de Venezuela", vol. 94. Caracas, 1970. Las palabras citadas corresponden a la Carta-informe del Padre Manuel Román, de 12 de abril de 1742, contestando a un pliego real de 21 de febrero de 1740 en demanda de noticias sobre el fuerte de Angostura. La cita corresponde a la página 304. Han sido copia-

atajado, hacían sus incursiones por tierra, aprovechando todas las posibilidades que le ofrecían los ríos del interior.

En otro informe hecho por el mismo religioso el tres de diciembre de 1749 destacó la conducta de los portugueses del Brasil no menos perjudicial que la de los caribes en el aspecto depredador y tan dispuestos como los holandeses a vender a los caribes armas de fuego con que pudieran atacar a los españoles. *"Orinoco abajo están los indios caribes a quienes los holandeses proveen de armas y municiones y con ellas nos hacen gravísimos daños y nos van quitando la mies que cautivan y venden a los holandeses con notable perjuicio de la cristiandad. Orinoco arriba hay varias naciones de indios belicosos a quienes proveen los portugueses del Pará de armas de fuego y municiones. Y han hecho grandes estragos en las tierras de vuestra magestad. Han quitado la vida a muchos indios y cautivado otros que venden a los portugueses por las dichas armas y por otros géneros que les dan... Un Padre misionero de la Compañía de Jesús del Pará llamado Aquiles Avogadri está allí por orden del rey de Portugal para registrar y examinar si son bien o mal comprados los indios esclavos y me dijo que en seis años que había estado en aquel ministerio por obediencia se habían registrado ocho mil esclavos indios y dado otros por horros, esto es, que sirven cinco años y quedan libres. Los que pasan por alto para no pagar el tributo debido a su rey son muchos. Los daños que harían y muertes para cautivar a tantos no se puede saber. Lo cierto es que serán más a los que quitan las vidas que a los que cautivan, porque entran a sangre y fuego entre los indios gentiles, quitando la vida a los que se resisten y aprisionando a los que no tienen fuerzas para tanto. A los adultos, con esposas en las manos y prisiones en los pies, los meten en las canoas (digo lo que he visto con grandísima compasión) y los llevan al Pará"* [361].

A cambio de esta larga cita se logra la visión de los muchos indios depredados por los portugueses en una u otra forma. Muchos son los ocho mil registrados en seis años, a los que es preciso añadir los muchos que se lograron a hurtadillas para evadir el tributo real y los muchos que habrán matado para lograr cautivar a este tan gran número. Bien afirmó el misionero que el número de éstos últimos "no se puede saber".

En la corte española fueron estudiados estos y otros informes que lograron ir formando conciencia sobre este doble mal que era preciso atajar. No menos que con la osadía caribe era preciso terminar con la conducta de los portugueses. El estudio de la documentación existente viene a confirmar que esta doble misión llevó la Expedición de Límites en 1750. Sin embargo, la gran finalidad política que, parece, animaba a la corte española era la defensa

---

das por Demetrio Ramos en la página 605 del trabajo a que me referí en la nota anterior.

361. JOSE DEL REY, l. c., 318. Carta-informe del Padre Manuel Román, 3 de diciembre de 1749, en respuesta al oficio real de 21 de mayo de 1747. Demetrio Ramos trae parcialmente estas palabras. [759], 606.

del río Orinoco y su discurrir tranquilo, para facilitar las comunicaciones entre Santa Fe y el mar a través de los ríos navegables que venían a desembocar en él. Esta había sido durante muchos años la política inculcada por misioneros y oficiales reales. Parece que estas ideas fueron penetrando paulatinamente en la política de la corona española. El 13 de enero de 1750 se firmó el Tratado de límites entre España y Portugal en lo relativo a la frontera en los confines del Río Negro. En el artículo 22 del tratado se acordaba que ambas coronas nombraran "cuanto antes comisarios inteligentes los cuales, visitando toda la raya, ajusten con la mayor distinción y claridad los parajes por donde ha de correr la demarcación en virtud de lo que se expresa en este Tratado..." [762].

Una parte de los comisionados españoles debería aportar a Cumaná y de allí dirigirse por el Orinoco hacia la raya hispanoportuguesa de Río Negro. Era preciso elegir la seguridad del tránsito por el gran río y, para ello, se imponía tener en cuenta la realidad de los caribes que venían dominando sus orillas. ¿Cuál debería ser la política para ser seguida con estos individuos...? Por supuesto, la que pareció mejor a la corte fue la de buenas relaciones iniciadas de parte española. Era preciso a todo trance amigar a los caribes de una vez por todas.

En una carta del 6 de noviembre de 1753 acompañaba las directrices el ministro Carvajal y Lancaster al jefe de la Expedición José de Iturriaga en las siguientes palabras: *"Parece conveniente y aun preciso tentar el ánimo de esta nación caribe por si se les puede pacificar o reducir a que vivan entre nuestras misiones, ofreciéndoles todas las comodidades que se pueda y sean compatibles con el estado de nuestras provincias confinantes... Sobre este supuesto quiere el rey que en el tránsito desde Cumaná al Río Negro vea vuestra señoría si halla forma de introducir alguna plática con los principales de aquella nación para que se consiga el expresado fin, ofreciéndole en su real nombre los permisos que a vuestra señoría le pareciesen proporcionados, pues para ello le concede su magestad la facultad necesaria y confirmará lo que ofrezca, cumpliendo los indios por su parte"* [763].

La amplitud de las concesiones ofrecidas por la corte española no podría ser mayor. A la prudencia del comisionado a quien se consideró suficientemente capacitado para este cometido, quedaba la aplicación en cada caso, siempre con ánimo liberal. De antemano ofrecíale la corte la confirmación u homologación de todo lo por él ejecutado, con sólo dos condiciones: que lo ejecutado estuviera o fuera compatible "con el estado de nuestras provincias confinantes" y que los indios caribes cumplieran lo acordado y pactado.

Un tanto diferente era la idea del comisionado Iturriaga quien contestó a la anterior carta con otra desde Cádiz el 5 de diciembre

762. DEMETRIO RAMOS, 608.
763. ARCHIVO GENERAL DE SIMANCAS (AGS). Estado, 7375, f. 49. Cita de Demetrio Ramos, 609.

de 1753 manifestando su confianza de que los caribes permitieran *"como auxiliares y amigos míos pongamos en su territorio un pueblo. Y si esto se consigue, vendremos a dominarlos insensiblemente. Y éste me parece el mejor término para el intento de vuestra señoría"* [764].

Con normas concretas sobre la pacificación amistosa de los caribes envió Iturriaga a la Guayana a dos de los comisionados, Antonio de Urrutia y Eugenio de Alvarado, para que los comiera la intemperie, como escribe este último [765]. La verdad fue que el primero se murió a orillas del Orinoco, quedando solamente Alvarado para enviar a Iturriaga, tranquilamente establecido en Cumaná, informaciones sobre las costumbres de los caribes, sobre los parajes donde habitaban y sobre las posibilidades que había para reducirlos y poblarlos. De paso y con suavidad suma acusó el desconocimiento que Iturriaga tenía de los hábitos de los caribes al decirle que era preciso *"desvanecer algunos equívocos involuntarios que padece su señoría por falta de verdaderas noticias"* [766]. En realidad, los informes de Alvarado tienen tintes de objetividad y denotan conocimiento de la vida de los caribes a los que trató de atraer con los buenos modos que le había aconsejado Iturriaga.

En julio de 1755 pasó Iturriaga desde Cumaná al Orinoco y en setiembre siguiente, avanzó río Caroní arriba con unos resultados finales nada satisfactorios. Lo único logrado fue la huida del capitán Patacón a los montes y la del Padre misionero tras él, dejando la misión en manos del comisionado. En carta del 16 de marzo de 1756 aludió Apolinar Díaz a las temeridades de Iturriaga que terminarían con la misión de Murucuri donde había fijado su asiento. El misionero Padre Benito de la Garriga afirmó, después de la salida de Iturriaga, que "lo más sensible para nosotros es dejarnos alterados a los caribes" [767].

Ninguna razón podría cohonestar las medidas enérgicas adoptadas por Iturriaga en las misiones del Caroní. Cualquiera que hubiera

764. DEMETRIO RAMOS, 610.

765. EUGENIO DE ALVARADO: *Informe reservado sobre la conducta de los jesuitas con motivo del Tratado de Límites con la corona de Portugal.* Publicó este interesantísimo documento JOSE DEL REY: *Documentos jesuíticos relativos a la historia de la Compañía de Jesús en Venezuela.* Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia. "Fuentes para la historia colonial de Venezuela", vol. 79. Caracas, 1966, pp. 215-333.

Contiene noticias interesantísimas de un hombre que fue artífice y protagonista de muchas cosas de las obradas por la Comisión de Límites en Río Negro. Los tonos objetivos en que se expresa la mayoría de las veces le hacen altamente creible en sus afirmaciones. Concretamente de José de Iturriaga, su inmediato superior, se expresa: *"Iturriaga que es hombre astuto y que piensa con delicadeza, aunque resuelve con tropelía, no gustaba de que yo fuese su segundo, porque de ningún modo me uniría a su modo de pensar y quería quedar solo con los de su devoción... Y resultó quedarse Iturriaga en Cumaná y que saliésemos Urrutia y yo para la Guayana a que nos comiese la intemperie..."* (pp. 288-289).

766. DEMETRIO RAMOS, [759], 616.

767. AGS.[763], *Legajo* 7390, f. 17. Cita de Ramos, 622.

sido la conducta de los jefes caribes a los que se perseguía, no era desconocida de los misioneros acostumbrados a tales muestras. Sin embargo, siempre ellos habían tratado de solucionar aquellas expresiones de la inconstancia de aquellos indios con medidas benignas que sólo la paciencia evangélica podrían aconsejar. Ahora las medidas enérgicas no podrían producir sino desasosiegos a que aludió el misionero Padre Garriga al expresarse así: *"Bien tengo representado al caballero los inconvenientes que se seguirán con la prisión de los caribes.*

La expedición que Iturriaga envió a finales de mayo de 1756 Caroní arriba, integrada de quince hombres armados y de más de 40 indios flecheros, no tuvo más resultado que la pérdida de alguna de las embarcaciones y de casi todas las armas y municiones. Posiblemente, fueron todas estas gestiones poco afortunadas las que decidieron a Iturriaga a salirse de las Misiones del Caroní el 27 de junio de 1756 y dirigir sus pasos al puesto de Moitaco, de los franciscanos. No es improbable que el móvil de este cambio haya sido su afán de hallar un lugar más propicio al descanso, que parece era éste su lema de trabajo. Así parece insinuarlo el mismo gobernador de Cumaná en carta al ministro Ricardo Wall cuando expresó que *"la repentina salida de este jefe y a la ligera, del pueblo del Caroní de Padres catalanes para el de Moitaco, de Padres de Píritu, tiene visos de que, entendiendo la agitación e inquietud en que estaban aquellos indios, se pasase al lugar de sosiego..."* [768].

En resumidas cuentas, que, después de haber soliviantado a los caribes con sus actuaciones no bien pensadas, Iturriaga se salió del Caroní huyendo de la agitación y como quien dice: ¡Ahí queda eso!

No se puede pensar que la causa de la mutación río arriba haya sido la de activar las operaciones de la comisión de límites, la cual permaneció casi inactiva año tras año debido a la falta de decisión en Iturriaga. Todo ello hace que pensemos, una vez más, en las censuras de inacción de que motejaron a este comisionado sus mismos subalternos como pueden demostrarlo las expresiones nada favorables del mismo Eugenio de Alvarado [769]. En ningún caso la razón del cambio de Iturriaga fue el deseo de avanzar hacia Río Negro y menos el haberlo realizado en un momento de crecientes del Orinoco y estado de salud nada próspero.

De Moitaco pasó a Cabruta para eternizarse allí en su inoperancia, permitiendo, incluso, que se pudrieran las embarcaciones destinadas a subir el Orinoco. Sin embargo, es preciso destacar que su subalterno Madariaga aprovechó aquellos momentos para reconocer los ríos Apure, Cuchivero y Caura cuyos parajes eran, desde que a

768. AGS., Legajo 7389, f. 31. Cita de Ramos, 624.
769. EUGENIO DE ALVARADO, [765], 289. En esta misma página censuró de inacción más de una vez la conducta de Iturriaga. *"Es muy largo de referir todo lo que ocurrió de remarcable en las estudiadas "inacciones" de don José de Iturriaga.* (p. 289) *La "detención" de don José de Iturriaga desde que llegó a Cumaná el año de 54 hasta el de 61 en que se disolvió el Tratado..."*

los caribes se les había cortado el paso por el Orinoco, lugar de tránsito por tierra para llegar desde el bajo al alto Orinoco a través de estos ríos y del Padamo y Ventuari.

La estancia de Iturriaga en la zona del Caura sirvió para convencerle de la importancia estratégica que los exploradores descubrieron a lo largo de sus correrías en una y otra dirección.

Para realizar la subida al Río Negro sin el peligro de dejar atrás desguarnecidos lugares estratégicos donde los caribes pudieran cortarles la retirada, era preciso examinar bien aquellos parajes con el fin de fundar en ellos algunos lugares fuertes. La fundación de pueblos en medio de los caribes había sido la idea acariciada por Iturriaga desde el momento de su nombramiento. Ahora pudo considerar llegada la oportunidad de ponerla en práctica, cuando ya el ministro José Carvajal era muerto y no existía inconveniente en dejar de lado sus ideas orientadoras para la Expedición de Límites.

Expone largamente Demetrio Ramos una de las salidas realizadas por la expedición dirigida por Vicente Doz, acompañado del capuchino Padre José Antonio de Jerez y de gran número de caballerías y de indios. Salido de Cabruta el 25 de octubre de 1758, tuvo como finalidad el reconocimiento de los ríos Cuchivero y Caura para observar los lugares más apropiados a la fundación de alguno de los pueblos programados por Iturriaga, como así lo hizo en 1759, dando realidad a Ciudad Real con familias llegadas de Cumaná y Margarita.

Si los logros de Iturriaga no fueron sensacionales por su mismo carácter inactivo, la obra iniciada por la Expedición de Límites continuó en años posteriores desenvolviéndose en esta zona del Caura.

Una de las primeras fundaciones realizadas con la cooperación de los franciscanos fue la del pueblo de Cuchivero en 1757. La permanencia de este pueblo fue buen indicio del acierto de su fundación [770].

Para una perfecta inteligencia de la marcha fundacional en el Caura es oportuno exponer una visión esquemática de la sucesión casi caleidoscópica de los hombres que ocuparon puestos de mando en la zona. El 19 de junio de 1760 fue disuelta la Expedición de Límites sin que hubiese logrado mayores éxitos en su gestión por las razones que hayan sido. Por expresa voluntad del monarca continuó en el Orinoco Iturriaga para dar solidez a las fundaciones realizadas. Por orden real de 22 de setiembre de 1762 fue nombrado Comandante General de las poblaciones del Orinoco y Río Negro, después de haber sido nombrado el 4 de junio anterior Joaquín Sabas Moreno de Mendoza Comandante interino de Guayana con subordinación al virrey de Santa Fe en vez de al gobernador de Cumaná, como lo había estado hasta el momento, desde 1729 en que había sido agregada a la Nueva Andalucía. La experiencia demostró hasta la saciedad como esta dualidad de mandos en la Guayana fue origen de agrias disputas y disensiones entre los dos jefes. Sin embargo, algo realizaron uno y otro. Sabas Moreno fundó la ciudad de Angostura en 1764. Por su parte Iturriaga pudo organizar una serie

770. Sobre su fundación trae datos GOMEZ CANEDO, [51], II, 154, 159.

de exploraciones en la zona donde trabajaban los misioneros franciscanos. En 1758 examinó Vicente Doz el curso de los ríos Cuchivero y Caura, al mismo tiempo que Francisco Fernández de Bobadilla realizaba la exploración del Alto Orinoco, obra que continuó en 1759 y 1760 Apolinar Díez de la Fuente. Tampoco deben olvidarse las exploraciones realizadas en 1757 por Juan de Dios Valdés en el Bajo Orinoco para expiar a los holandeses, o la de Santiago Bonalde y Luis López de la Puente en 1758 por el Yaruari y Cuyuní hasta la unión de este con el Esequivo, o la de Juan de Dios González de Flores para el apresamiento de embarcaciones extranjeras en 1761 o la de Francisco Fernández de Bobadilla al Alto Orinoco en 1764.

Todas estas exploraciones efectuadas en tiempo de Iturriaga tuvieron muy pocas consecuencias en orden a la fundación de pueblos. Sin embargo, no es lícito minimizar lo que ellas y los consiguientes conocimientos pudieron servir a Manuel Centurión para sus futuras actividades fundacionales.

Fue nombrado Centurión Comandante General de la Guayana el 1 de mayo de 1766 y tomó posesión de su cargo el 24 de diciembre siguiente. En el nombramiento se determinaba que Guayana pasara a depender del gobernador de Caracas. Iturriaga continuó en su mismo puesto de Comandante General de las fundaciones del Orinoco y Río Negro hasta su muerte el 14 de setiembre de 1767, ocasión que aprovechó la corte para fusionar en la persona de Centurión aquellos dos mandos.

Al cesar en su cargo de gobernador de Caracas José Solano y por real decreto de 15 de octubre de 1776 fue agregada nuevamente la Comandancia de Guayana al virreinato de Santa Fe. Finalmente y en despacho del 27 de abril del mismo año 1776 se concedió a Centurión la licencia que había pedido de retiro y de su paso a España, al mismo tiempo que se le ascendía al grado de coronel. Aquí terminó uno de los periplos más activos de la vida de las exploraciones en el marco de Guayana.

Suele censurarse a Centurión de ambicioso, de modales duros y de carácter autócrata. Puede que hubiera algo de todo esto, pero también contó con excelentes cualidades que le convirtieron en un gobernante eficiente, lleno de planes que supo llevar adelante con una constancia que ningún otro tuvo.

En una carta de 3 de noviembre de 1770 al virrey Mejía de la Cerda presentó con nitidez el esbozo de su programa sobre la expedición al Parima. Entre otros puntos, proyectaba con nítida visión de gobernante lo que ya sus antecesores, posiblemente, habían intentado, pero sin eficacia: impedir a los holandeses el comercio de poitos o esclavos, abrir el camino para una expansión misional *antes que los extranjeros se apoderen del país o lo despueblen con la continua extracción de indios y contener a los holandeses, franceses y portugueses fuera de los territorios del dominio español* [771].

771. CAULIN-OJER, [193], I, CLXXII.

Para poblar los lugares con que soñaba en su plan, contaba con la gran cantidad de guaraúnos que vivían en estado salvaje los cuales, mezclados con españoles, darían origen a las poblaciones programadas. Exponía Centurión que *este género de poblaciones es el más útil y el más pronto que, hasta ahora, se ha conocido en América, como lo acredita la experiencia en los amenos y opulentos pueblos de La Victoria, Turmero, Aragua, Guatire, Guarenas y otros de la provincia de Venezuela. Y al contrario vemos en las provincias de Cumaná y Nueva Barcelona que, teniendo más indios y tan buenas tierras y situación en la costa del mar, por una nimia observancia de no permitir se establezcan españoles en pueblos de indios, ni éstos en los de aquellos, se hallan unos y otros en la mayor miseria* [772].

Puede que este proyecto adoleciera algo de la atracción del fantástico Dorado de años atrás, pero no dejó de tener gran envergadura en su misma base cual era la de ir constituyendo nuevos pueblos que sirvieran de puntos de apoyo para aquella penetración que se proyectaba.

La primera de las expediciones, conducida por el teniente Nicolás Martínez, salió de Angostura en 1772 compuesta por un sargento, un cabo, 12 soldados, un cosmógrafo y dos intérpretes, todos los cuales se movieron de acuerdo con las instrucciones dadas por el propio Centurión, según él mismo explicó en carta a Arriaga escrita en Guayana el 30 de diciembre de 1772 [773].

Los obstáculos que se le ofrecieron a los expedicionarios fueron no pocos, pero les sirvieron para convencerse más y más de la necesidad de fundar pueblos intermedios que le sirvieran para base de posteriores y más atrevidas exploraciones.

Menos afortunada fue la penetración aventurada por los capuchinos catalanes por el río Caroní, la cual terminó siendo rechazada por los indios, con la muerte del Padre Pedro de Fugarola.

Nuevo cuerpo expedicionario de 125 hombres de armas y buen número de indios auxiliares comandados por el teniente de infantería Vicente Díez de la Fuente salió de Angostura en marzo de 1773, rumbo a la Paragua con el logro de ver fundado en la confluencia de los ríos Paragua y Paramagusi el pueblo de Guirior, así llamado en honor del virrey de Santa Fe. Desde este puesto destacó Díez de la Fuente un grupo de expedicionarios a cargo del cabo Isidoro Rendón los cuales llegaron por los ríos Curaricara, Mao y Abaraura hasta la Laguna de Parime. En aquellas latitudes fundaron con ayuda de los indios macusis los tres pueblos de San Juan Bautista de Cadacada, Santa Bárbara de Curaricara y Santa Rosa de Curaricara.

Admira hoy las millas recorridas por aquellos hombres y el decidido propósito fundacional, marcado por esta triple fundación de pueblos para cuyo servicio dejó Rendón 14 hombres. En octubre de

772. CAULIN-OJER, l. c. Allí trae esta cita.
773. AGI., *Caracas, 137.* Trae estas palabras Ojer, I, CLXXIII.

1775 siguió el mismo derrotero otra expedición a cargo del cadete Antonio López.

Inmensamente expansionista sería el resultado de estas gestas militares, si los portugueses no hubieran destruido en 1776 aquellos pueblos fundados, sin que de nada sirvieran las formales protestas enviadas al gobernador portugués de Río Negro por Centurión el 27 de julio de 1776 por intermedio de su subalterno Antonio Barreto. Con aquellas destrucciones perdió la expansión de los españoles del Orinoco millares de millas cuadradas de terreno en las mismas vertientes del Amazonas.

Lo que de una manera especial atrajo la atención de Centurión fue la exploración de los terrenos intermedios entre Angostura y el Alto Orinoco y Río Negro. La Expedición de Límites había dejado fundado un pueblo —escala en el camino— que fue San Fernando de Atabapo y, sobre todo, fundó San Carlos de Río Negro y San Felipe de Río Negro para seguridad contra las excursiones depredadoras de los portugueses. Como un avance a la idea general de comunicar Angostura con estos pueblos alejados, se programó ya por la Expedición de Límites la creación de puestos intermedios como fueron Ciudad Real y Real Corona en un extremo y el fuerte de Buenaguarda en el otro, en la unión del Casiquiare. Eran como los dos pilares extremos del gran puente que aún faltaba y que sería obra de Centurión. Nuevamente volvió a alumbrar el viejo concepto español de que al Orinoco era preciso vertebrarlo con un seguro y eficiente sistema de comunicaciones a base de pueblos y puestos fortificados. En el tradicional sistema hispano era lo mismo civilizar y conquistar que poblar [774].

En las anotaciones puestas a la obra de Caulín se van advirtiendo las sucesivas etapas fundacionales llevadas a cabo por Centurión. Primero estableció en el raudal de Mura del río Caura una casa fuerte para dar luego principio al pueblo de San Carlos de Caura con familias españolas. Con otro fortín defendió la boca del Erevato a base de indios paudacotos, paravanes y guayuncomos que habitaban aquellos parajes selváticos. Casi al mismo tiempo fue rellenando las tierras más próximas al Orinoco con otras fundaciones, como San Luis, San Vicente, Inmaculada Concepción y San Francisco, siempre con la ayuda de los misioneros franciscanos en los que halló, en todo momento, sus mejores aliados. En estos pueblos fue congregando gran número de indios calculados por el anotador de Caulín en más de 800 [775].

Ya quedan apuntadas las palabras en que Lasierra hizo constar en 1773 la existencia de una teoría de pueblos que formaban una gran espina dorsal que se extendía desde las orillas del Orinoco e inmediaciones de la Esmeralda hasta las fuentes del Caura y del Erevato para continuar luego hasta Angostura. Prefiero repetir estas palabras: *En las cabeceras de los ríos Erevato y Ventuari, se han*

774. CAULIN-OJER, I, CLXXV.
775. CAULIN, I, 114.

formado diferentes pueblos de indios, de las naciones macirivani y carinaca que ocupan todo el territorio que hay desde el pueblo de Cointinama hasta el de Matapi. Y como estos pueblos son fundaciones nuevas que no pasan de infelices rancherías de indios que han congregado los misioneros de aquellas partes, omitiré su descripción particular, pues no hay en ninguno de ellos cosa que merezca referirse [776].

A pesar del poco interés del visitador hubiéramos agradecido hoy el que hubiera pasado a aquellos pueblos y nos hubiera dejado una corta descripción de los mismos.

En no pocos documentos del tiempo de Centurión hállanse reiteradas alusiones a aquellos 19 pueblos que jalonaban como hitos el camino desde la Esmeralda. A la entrada del río Padamo estaba situado el puesto de Padamo Bajo desde donde se iniciaba la subida del río hasta sus cabeceras o lugares navegables. Comenzaba entonces un camino a sabana traviesa o por medio de selvas roturadas con una teoría de puestos fortificados para defensa de los transeúntes. El más inmediato a la Esmeralda era el puesto de Ipirichapani, seguido de los otros de Quirabuena, Guatamo, Inamapo, Maribibane, Padamo Alto, Matapi, Cobimena, Luraparsape, Machapure, Abrichapa, Tupuretupure, Guaramamunone, Teripiapa, Sanamaparo, Periquita, Ventuari, Guaiquetume y Cointinama. Este último era enlace del camino real con las fuentes del Erevato y del Caura.

La dirección de aquel camino era hacia el este para encontrar las cabeceras del Erevato y del Caura y de allí proseguir la ruta hacia Angostura a través de los puestos misionales de los franciscanos.

Algo distintos son los nombres dados por Humboldt a los puestos de aquella ruta. *"Los puestos eran Macha, Mauracare, Maracune, Matapi sobre las orillas del Padamo, Cointinamo sobre un afluente del río Padamo, Mereico, El Orejón, Abrichapa, Irique, Ichuana de la Sabana, Maveina y Periquete sobre el Alto Ventuari"* [777].

Como se puede advertir ni los nombres dados por él coinciden con los ofrecidos por otros autores como Caulín, ni el número es el de 19 que es el documentalmente reconocido.

No voy a detenerme en exponer la importancia que pudieran tener aquellos pueblos. Unicamente me contentaré con algunos datos sobre ellos.

Con nombramiento de 30 de abril de 1776 salió de España el 26 de febrero de 1777 para tomar posesión de su cargo de Comandante General de Guayana Antonio Pereda el cual tomó la posesión efectiva el 27 de mayo del mismo año 1777.

Entre los puntos de la Instrucción reservada que se la había entregado, constaba el encargo de hacer reconocimiento de toda la provincia y levantar un padrón exacto de todas las poblaciones existentes en aquel momento, lo que efectivamente realizó y firmó con fecha 27 de febrero de 1778 en Guayana.

776. LASIERRA, [51], II, 151.
777. CAULIN, I, 125. HUMBOLDT, V, 324.

Estos son los nombres que da con sus respectivos habitantes: Ventuari (52); Periquita (40); Sanamaparo (28); Maipena (31); Tabare (85); Meraico (14) (Humboldt); Guamache (54) (Humboldt); Abrichapa (91); Moiqueña (36) (Humboldt); Luraparsape (38); Cobimena (20); Cointinama (22); Matapi (82); Soyameña (28); Mauracare (14) (Humboldt); Inama (35). Pongo entre paréntesis a Humboldt junto a los pueblos que él cita.

No eran, en realidad, unos grandes pueblos, pero debe tenerse presente que, en muchos casos, no otros fueron los fundamentos de pueblos que lograron gran esplendor después de su humilde origen [778].

Aun cuando Humboldt se consideró mejor informado que Caulín o que su anotador para dar los nombres de aquellos pueblos que marcaban el camino entre las montañas del Duida y de Maraguaca cerca de las fuentes del río Guapo, solamente da algunos de aquellos nombres —pudieran incluso ser los mismos con diferentes nombres— para terminar: *A lo largo del río Padamo se había reconocido a través de florestas y de las sabanas un camino de 10 días desde la Esmeralda hasta las fuentes del Ventuari. En otros dos días se había llegado desde las mismas fuentes, a través del Erevato, a las misiones del Caura. Dos hombres inteligentes y atrevidos, don Antonio Santos y el capitán Barreto, habían establecido con la ayuda de los maquiritares, una cadena de puestos militares sobre esta línea de la Esmeralda al río Erevato. Eran unas de estas casas de dos pisos (casa fuerte) guarnecidas de piedras que figuraban como si fueran 19 pueblos en los mapas de Madrid* [779].

Habló también el viajero de la rebelión de los indios que acabó en 1776 con la existencia de aquellos pueblos y con la vida de no pocos de los soldados que en ellos vivían para terminar diciendo: *Después de 1776 no se ha pensado en restablecer este camino terrestre que conduce desde el Alto hasta el Bajo Orinoco y ningún hombre blanco ha podido ir de la Esmeralda al Erevato. En el estado actual de las cosas, unos simples particulares a quienes se permite la entrada en las Misiones, deben limitar sus incursiones a la parte pacífica del país* [780]. Aludiendo más adelante a las misiones del Caura concluyó: *Todos los establecimientos se encuentran hoy muy cerca de la boca del río y los pueblos de San Pedro, de Aripao, de Urbani y Guaraguaraico se siguen a una distancia de pocas leguas. Más de los cuatro sextos de las orillas del Caura están desiertos u ocupados por tribus independientes y salvajes. Ya no existe ningún pueblo más allá del raudal de Mura y aquí, como en otras partes de las colonias, los indígenas han reconquistado, por decirlo así, el país a los españoles* [781].

Si nos atenemos a los datos, cabe afirmar que no desaparecieron estos puestos en 1776, como afirmó Humboldt. El Comandante

778. Queda hecho uso de esta lista de Antonio Pereda en nota [676].
779. HUMBOLDT, [47], IV, 324.
780. HUMBOLDT, IV, 326.
781. HUMBOLDT, IV, 390.

General de Guayana, Antonio de Pereda, aún envió a la corte en 1778 su informe con los nombres de todos aquellos pueblos, o al menos de la mayoría de ellos, lo que hace suponer, en aquellos momentos, su existencia más o menos floreciente. Como queda ya apuntado, había algunos de 14 habitantes, algunos entre 20 y 30, otros entre 30 y 40, varios de 50, algunos de 80 y hasta de 90. Eran pueblos incipientes, pero no escasos de valor.

Ya no figura ninguno de ellos en la lista de misiones atendidas por los religiosos franciscanos en 1779, ni tampoco en las tablas capitulares de años posteriores. Todo hace pensar que aquella serie de pueblos, obra de Centurión, comenzaron a extinguirse con su retiro efectuado en 1776 o muy poco después. La obra emprendida con tanto coraje y con tan alta visión, no pudo subsistir al faltarle aquel apoyo que dimanaba de la persona del gran jefe del Orinoco.

Sin embargo, la gran empresa iniciada para la reducción de los caribes, había llegado a feliz término y aquel pueblo admirable por sus dotes humanas y sus cualidades excelentes, estaba plenamente reducido y la terrible pesadilla que originaba anteriormente su presencia había concluido. Con toda razón pudo escribir Humboldt a su paso por aquellos lugares en 1800 lo que ya dejo transcrito en otra parte: *"A excepción de las familias guaraúnas... no hay más indios salvajes en la Nueva Andalucía de 30 años a esta parte"* [782].

Las orillas del Caura, del Erevato, del Ventuari, del Padamo, del Casiquiare, del Orinoco y del Río Negro, donde en otro tiempo la caza del hombre había sido norma de vida y de supervivencia, habíanse trocado, lenta pero eficazmente, en lugares de tranquilidad donde el trabajo y una naciente industria pugnaban por abrirse paso en la selva. Aquella teoría de pueblos minúsculos todo lo que se quiera terminó de una vez por todas con las posibilidades de las incursiones de pueblos enemigos, al propio tiempo que servían de puntos que facilitaban las comunicaciones entre los lugares más distantes y extremos de la influencia española en las zonas remotas de la capitanía general de Venezuela.

13. LOS FRANCISCANOS EN EL ALTO ORINOCO, CASIQUIARE Y RIO NEGRO

Los trabajos de la Expedición de Límites creó la conciencia de un inmenso territorio que se extendía por zonas aún no exploradas de los españoles ni adivinadas por el celo de los misioneros jesuitas a los que había estado cometido el laboreo evangélico en esta zona. Escribiendo Gilij sobre la Misión de Atures, dice: *He llevado a mis lectores hasta donde se pueden tratar cristianos. Más allá, si hay gente o alguna nación india, son todos gentiles* [783].

782. HUMBOLDT, II, 123.
783. GILIJ, [324], I, 75.

Por consiguiente, una extensión de muchas leguas lineales y muchos miles de kilómetros cuadrados estaban sin ser explorados a la llegada de la Expedición de Límites. Después de este acontecimiento, acordó la corona española confiar a los capuchinos andaluces todo el territorio que se extendía desde el raudal de Maipures hasta la frontera con el Brasil, lo que se hizo efectivo mediante real Decreto del 2 de noviembre de 1762 en que se daba contestación a una carta de José de Iturriaga del 17 de octubre del año anterior 1761. Fue decretado que los capuchinos de la Provincia de Andalucía que misionaban en los Llanos de Caracas, enviaran una misión de *ocho religiosos antiguos para los nuevos pueblos del Alto Orinoco y Río Negro, señalándoles su magestad por terreno desde el raudal de Maipures inclusive arriba para que en estas campiñas tenga esta misión algún ganado para socorrer las necesidades de vianda* [784].

Fue preciso reiterar esta orden con fecha de 28 de febrero de 1763, a que dió cumplimiento el Prefecto capuchino, Padre Fernando de Ardales, el 30 de abril siguiente con el envío de solo tres misioneros, como él mismo lo informó al rey en carta de 30 de mayo de 1764 [785].

Llegados los capuchinos a Maipures, tomaron posesión allí de la misión, de donde muy pronto regresaron a Caracas a causa de las enfermedades que les acometieron.

Una segunda misión de seis estuvo presente en Cabruta el 6 de enero de 1765. De los seis quedaron dos en Maipures, prosiguiendo los cuatro restantes el camino hasta el fuerte de San Carlos de Río Negro. Jefe de aquel equipo misionero fue nombrado el Padre José Antonio de Jerez, al parecer religioso excesivamente dominado por un espíritu de ambición [786]. En carta del 8 de febrero de 1766 hizo información al gobernador de Venezuela, José Solano, de la marcha de las cosas en las tierras del Alto Orinoco y Río Negro [787].

Desde el año 1766 hasta 1770 estuvieron los capuchinos encargados en alguna forma de los pueblos fundados por los jesuitas: Carichana (1733), Atures (1748), Urbana (1748) y Encaramada (1749). Este corto período de tiempo, además de corto, fue excesivamente turbulento, debido a los violentos choques entre los misioneros capuchinos, tal vez en exceso apegados a sus privilegios, y el gobernador Manuel Centurión, posiblemente autócrata en exceso. No resultaría cosa fácil distribuir con equidad la cuota de parte de responsabilidad de cada una de las partes en toda aquella serie de incidentes que dejaron consignados con trazos duros las plumas de los capuchinos que escribieron sobre ellos. Muy otro fue el comportamiento que en todo instante guardó este gobernador Centurión con

784. BUENAVENTURA DE CARROCERA: *Misión de los capuchinos en los Llanos de Caracas*. Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia. "Fuentes para la historia colonial de Venezuela". Vols. 111, 112 y 113. Caracas, 1972. La cita corresponde al vol. 113, pp. 91-92.
785. CARROCERA, l. c. 109.
786. CARROCERA, 199.
787. CARROCERA, 113-115.

los franciscanos a que correspondieron éstos con entera colaboración en su aspecto misional.

La falta de inteligencia entre misioneros capuchinos y gobernador trajo consigo una serie de desajustes en la zona del Orinoco. Primero pasaron algunos clérigos enviados por el obispo de Caracas para atender aquellos puestos misionales. Pero ni ellos ni los religiosos franciscanos enviados a petición de José Solano por el Provincial de Santa Cruz de Caracas, Padre Tomás Valero, pararon en aquellos sitios.

Fue en 1772 cuando, a petición de Centurión, se encargaron de los puestos del Orinoco los religiosos de las Misiones de Píritu, en momentos en que más escasas estaban de personal estas misiones. Quedaron así únicos misioneros en el inmenso territorio desde Angostura hasta los límites con los dominios portugueses en el Brasil.

Además de los cuatro pueblos citados de los jesuitas, recibieron los franciscanos de los capuchinos las fundaciones de *San Carlos de Río Negro* (1765), *San Francisco Solano* de Casiquiare (1765), *Santa Bárbara* del Ventuari (1765), *San Miguel de Davipe* de Río Negro (1767), *San Antonio de Yabita* (1769) y, probablemente el de *Santa Gertrudis* del Padamo (1769). No se posesionaron de *San Antonio de Pan de Azúcar*, porque ya no existía.

La carencia de personal impidió a los franciscanos hacerse cargo efectivo de aquellos puestos misionales hasta 1777, viéndose obligado uno de aquellos operarios durante aquellos años de abandono a una permanente movilidad, subiendo y bajando el Orinoco para visitar en condiciones muy laboriosas y nada satisfactorias estas nuevas misiones a ellos confiadas.

Ya en 1773 había escrito el visitador Abad Lasierra: *Este pueblo (Atures) está muy atrasado y aun casi abandonado desde la expulsión, por falta de misioneros. Y aunque la mayor parte de estas misiones experimenta esta misma falta, de este pueblo en adelante es donde se hace más palpable, pues aunque un Padre Observante transita sin cesar por los pueblos de las misiones de jesuitas y capuchinos andaluces que corren desde el Cuchivero hasta San José de los Maravitas, es mucha mies para un obrero, y, si no se providencia cuanto antes, quizá no quedará indio ni pueblo alguno. Y el mal prosigue sin que hasta ahora se haya tomado providencia capaz de contener la ruina total de estos dos cuerpos de misiones*[788].

---

788. LASIERRA, II, 156. La decisión de tomar posesión de aquellos puestos misionales no significó que los franciscanos estuvieron dispuestos ni capacitados a obrar milagros, en primer lugar porque no contaban con el suficiente personal para atender debidamente los puestos antiguos que estaban a su cuidado.

Contestando el 2 de julio de 1777 el gobernador de Guayana a una real Orden del 10 de noviembre de 1776 en que se le pedía envío de estadísticas misionales, informó que no era posible obtener los padrones de las misiones del Río Negro por haberse retirado de aquellos puestos los dos franciscanos que los atendían, forzados de la absoluta carencia de medios de subsistencia. (AGI., *Caracas*, 139). Trae este dato también Gómez Canedo, [51], I, LI.

No quiero detenerme ahora demasiado en la narración de aquella historia, atento como voy a dar una visión de las distintas fundaciones misionales, iniciando el recuento con las realizadas por la Expedición de Límites con ayuda de jesuitas y capuchinos, para terminar con los pueblos fundados por los franciscanos.

14. CARICHANA (1733)

Fue poblada con indios sálivas en cuatro lugares distintos al mismo tiempo, llamados Macuco, Pararuma, Castillo y Carichana. Diezmados muy pronto los indios por la viruela, fue reunido el corto número de supervivientes en Carichana a orillas del río de este mismo nombre, muy próximo al Orinoco, en sitio frontero a la desembocadura del Meta. El sitio tenía para Humboldt aspecto salvaje; en cambio afirma que los alrededores le parecieron deliciosos. La misión estaba a tres cuartos de legua de la ribera. Sus indios sálivas tenían una pronunciación desagradable y nasal. *De la villa no quedan más que algunas cabañas hechas de greda y colocadas simétricamente en derredor de una cruz de porte descomunal.* También aludió a la plaza mayor del pueblo.

Estadística: Caulín anotó 400 habitantes. Lasierra (1773): 223; 1779: 208; 1800 (Humboldt): 150 [789].

14.1. SAN JOSE DE ATURES O DE MAPARA (1748)

Fundó este pueblo el jesuita Padre Francisco González con indios atures, meyepures, maipures, avanes, parenes y quiriquiripas en la banda derecha del Orinoco, distante una legua del mismo, junto al raudal de su nombre y a 20 leguas de Carichana. Humboldt calificó el sitio de muy pintoresco. Ya en tiempo de los jesuitas habían casi desaparecido los atures y huídose a la selva los parenes. Después de la expulsión de los jesuitas y por falta de misionero que atendiera este pueblo, sufrió un violento descenso de población sin que pudiera impedirlo la presencia itinerante y de tarde en tarde del misionero franciscano que atendía aquellos puestos.

Cuando la Expedición de Límites, tenía aún 520 habitantes. Humboldt habló en su tiempo de solo 47 [790]. Según datos que dio al viajero el famoso misionero Padre Ramón Bueno, la disminución se notaba de año en año. En 32 meses figuraba en los libros parroquiales un solo matrimonio y dos más en el registro del *gobernador*, en calidad de matrimonios civiles.

En este despoblamiento repercutía sensiblemente el clima malsano del lugar, y en general, de todo el litoral orinoquense. Recogiendo

789. LASIERRA, [51]. II, 155; [676].
790. HUMBOLDT, [47], IV, 15.

apuntes de Humboldt, había en su tiempo únicamente algunas familias de guajivos y macos que hablaban el maipure. Del espíritu civilizado y amante de la vida sedentaria de estos pocos indios dependía la permanencia de este pueblo [791].

Los indios de Atures son mansos, moderados y habituados por consecuencia de su pereza, a las mayores privaciones [792]. No existían caballos ni vacas. No se cultivaba el maíz, pero sí la yuca y el plátano cuya productividad llegó a causar admiración en el viajero. Los comisarios reales se habían encargado de matar el ganado para vender los cueros. Los tigres y los murciélagos se encargaron del resto [793].

En tiempo de Aires (1842) contaba con siete familias guajivas y macos, con un total de 54 habitantes que ocupaban nueve malas casas. Muy atrasado. Sin labranzas. Buenas tierras de labor. Buenas maderas. Mucho pescado en el río y mucha cacería en los montes. En medio de tanta abundancia no existía más que un pueblo miserable [794].

Estadística: En 1779 tenía 95 habitantes; en 1800:47 en 1809:28 [795].

14.2. SAN LUIS DE URBANA (1748)

Está ubicado en la margen derecha del Orinoco a 12 leguas de Encaramada. En sus principios fue poblado con indios otomacos y cáveres. Después de varias incidencias y supresiones, logró la definitiva fundación el Padre Benavente.

En los días de Humboldt (1800) continuaban siendo moradores los otomacos a los que el escritor calificó con los más duros adjetivos, participando en este punto de las opiniones del misionero Padre Ramón Bueno [796].

14.3. SAN LUIS DE ENCARAMADA (1749)

Fundó este pueblo el Padre Salvador Gilij en la orilla derecha del Orinoco. Llegó al sitio el 1 de marzo de 1749, según él mismo escribe [797].

791. HUMBOLDT, IV, 27.
792. HUMBOLDT, IV, 49.
793. HUMBOLDT, IV, 50.
794. AIRES, [51], II, 325-326.
795. [676].
796. HUMBOLDT, IV, 381; - RAMON BUENO, [674], 138. Con relación a los otomacos escribió: *"La nación otomaca a quien también misiono, es la más horrible de cuantas conozco. Son de unos cuerpos regulares, azambados, de mala cara y peores hechos. Muy sucios y llenos de lepra y más deshonestos que todos"*.

La opinión de otros misioneros —concretamente de Gilij— no es más favorable a estos indios otomacos.

797. GILIJ, [324], I, 74, 160.

Sus primeros pobladores fueron 125 indios tamanacos a los que posteriormente se fueron agregando algunos avanes y maipures. Caulín afirmó que tendría unas 210 almas, número que se acrecentó posteriormente con la agregación de algunos parecas y de otras naciones. Llegó a tener en algún momento más de 600 moradores [798]. Cuando la visita de Lasierra (1773) tenía 38 familias con un total de 268 individuos [799].

14.4. SAN JOSE DE MAIPURES O DE QUITUNA (1759)

Fundó este pueblo José Solano, de la Expedición de Límites, en la orilla izquierda y un poco distante del Orinoco con indios guaipunabes y algunos otros traidos del Río Negro a los que se añadieron algunas familias españolas que habitaban los Llanos de Caracas. En 1769 tenía iglesia, casa para el misionero y casa fuerte [800]. Llegó a tener en sus comienzos hasta 600 habitantes que hablaban las lenguas guarakena y parene, dialecto este último del maipure, según Gilij. En los días de Humboldt no formaban el pueblo mas que una corta iglesia rodeada de siete u ocho cabañas con un total de 60 moradores [801].

14.5. SAN FERNANDO DE ATABAPO (1758)

Caulín atribuye la fundación a José Iturriaga y José Solano, destacando en forma especial la actuación de éste. El primer sitio estuvo, según el mismo Caulín a tres cuartos de legua distante del Orinoco [802]. Los primeros habitantes fueron los guaipunabes con su cacique el famoso Cruseru al frente. Humboldt calificó estos indios de más industriosos y civilizados que los demás.

Después de la muerte del cacique Crusero y de la ausencia de José Solano, desapareció el pueblo del que únicamente existían *algunas cortas reliquias por señal de lo que ha sido,* en palabras del capuchino Padre José Antonio de Jerez [803].

Después del ingreso de los franciscanos a estas misiones fue refundado nuevamente con el apoyo de Centurión y a base de indios puignaves, equinaves y cabres en el ángulo formado por la conjunción de los ríos Orinoco y Atabapo. Allí radicaron los franciscanos la sede del gobierno de todo el Alto Orinoco, Casiquiare

798. CAULIN, I, 117. *"Cuando yo dí principio a la reducción que, en el mapa del señor Surville, se llama Encaramada, no tuve sino 125 tamanacos para poblarla"*, escribió Gilij. (I, 294).
799. [676].
800. CARROCERA, [784], 134.
801. HUMBOLDT, [47], IV, 82, 92.
802. CAULIN, I, 124.
803. CARROCERA, 134.

y Río Negro. La posición del pueblo es muy ventajosa, aun cuando un poco enfermiza por las crecientes del Orinoco.

Estadística: La de 1779 le da 85 habitantes; y la de 1809 le da 458 con el Padre Ramón Bueno por misionero [804].

En 1842 informó Aires que no existían ni industrias, ni agricultura, ni manufacturas sino solamente algunos cacahuales en mal estado *plantados en tiempo de los antiguos misioneros.* Contrariamente a Humboldt calificó a los indios este autor de menos civilizados que los de casi todas las demás misiones del interior. Altivos, desobedientes y enemigos de los criollos, La población iba decreciendo por la gran mortandad y el no aumento de la cría, ya que *las madres tienen por costumbre abortar* [805].

---

804. [676].

805. AIRES, [51], II, 314-329. El original está en AGNC.: *Misiones,* IX, ff. 2-91. Quiero dejar constancia del efímero poblado de *Nuestra Señora de Guadalupe de Buena Guarda,* a pesar de que en su existencia no tuvieron los franciscanos arte ni parte.

En los primeros de diciembre de 1759 inició el alférez Apolinar Díez de la Fuente por encargo de José Solano, una expedición desde San Fernando de Atabapo para el reconocimiento de cacahuales del alto Orinoco y de las bocas de los ríos Padamo y Ocamo con el resto de ríos y afluentes y tierras de aquella zona con vistas a la construcción de un fuerte y establecimiento de colonos españoles. La finalidad del fuerte era evitar el paso de los esclavistas procedentes de los territorios portugueses de Río Negro.

El 31 de diciembre llegó el explorador a la confluencia de los ríos Casiquiare y Orinoco y, después de haber rozado una área de terreno en la margen occidental de este último, fundó allí un pueblo a que llamó *Buena Guarda* con su correspondiente conuco de siembra. Después de recorridas aquellas regiones en todos sentidos, regresó el 12 de febrero de 1760 para dar forma al fuerte programado. Durante todo aquel año fue éste lugar de alojamiento y de aprovisionamiento de víveres. El fuerte contó con momentos de relativo esplendor y en su recinto llegó a tener hasta 10 cañones llevados años más tarde a otros lugares. Ya en agosto de 1760 logró el colono ver poblados en torno del fuerte a los caciques maquiritares Daviyape y Une. En 1764 sirvió de escala al otro explorador Francisco Fernández de Bobadilla. El puesto comenzó a perder importancia con la fundación en 1767 del pueblo de la *Esmeralda.* Actualmente no quedan de aquella fundación ningunos rastros visibles, ocultos tal vez por la exuberante vegetación del sitio.

Otro de los pueblos fundados en aquella exploración fue el de *Santa Gertrudis* en las orillas del río Padamo en lugar no identificado en nuestros días. Debe de ser el mismo que en 1773 fue llamado *Padamo Alto,* integrado por 38 habitantes distribuidos en cinco casas. En el censo de 1822 se le atribuyeron 36 habitantes. No figura para nada en el de 1836. Bartolomé Tavera Acosta lo dio por inexistente en 1900.

También se aludió en ocasiones a otro pueblo sobre este mismo río Padamo, llamado *San Félix.* Los dos juntos tenían en 1773, 335 habitantes con 17 casas y 58 conucos.

Un llamado quiero hacer sobre la principal causa de la despoblación que era el aborto y el infanticidio. Ya Humboldt se alargó en hablar del "culpable hábito de las madres de impedir su embarazo" (IV, 24). Allí mismo habló del infanticidio en muy parecidos términos a los de autores de nuestros días como el salesiano Padre Luis Cocco en su obra *Quince años entre los yanomamos,* [392], pp. 278-284.

14.6 SAN CARLOS DE RIO NEGRO (1765)

Convertido por los jesuitas el cacique Cocui, el más famoso y poderoso jefe de las tribus del Río Negro, fue a establecerse en la orilla derecha del mismo río con su gente manetibichana y marevichana en tierras excelentes para el cultivo.

En este sitio fue establecido un fuerte con un comandante o teniente de milicias para custodia de frontera con Portugal. Humboldt apuntó como constructor al ingeniero Gabriel Clavero [806].

Por su clima templado y relativamente sano, por sus excelentes tierras para la producción de café y de yuca fue durante mucho tiempo centro de convergencia de las varias tribus vecinas que acudían a vender sus productos.

En 1842 informó Aires que era *la más poblada misión del Cantón y que los indios de la raza fundadora estaban casi extintos y, en su puesto, había otras varias menos inteligentes.* Con estar tan distante de Angostura y no contar con abundancia de maderas fue aquí donde se construyeron muchas de las embarcaciones que se exportaron a Angostura. Esta industria dio ocupación a no pocos indios de Río Negro y Casiquiare [807].

14.7. SAN FRANCISCO SOLANO DE CASIQUIARE (1765)

Fue misión fundada con indios mandavacas por los capuchinos, a distancia de dos leguas y media al norte de San Carlos en la orilla izquierda del Casiquiare. El principal indio fundador fue el cacique Manuel Llano, salido del caño Dariva con otros indios de su misma tribu daribatana. La fundación fue casi simultánea con la de San Carlos. Este nombre se le puso en homenaje a José Solano, uno de los jefes de la Expedición de Límites. En años posteriores a su fundación se le fueron agregando individuos de las tribus pacimonares y jerubichenas que eran los que existían cuando el paso de Humboldt en 1800 [808].

Llegó a tener numerosa población de las tribus guamoitana, marivisana, manitivitana, marivigena, marivitana, biaquena, maripisana y urbanavi. Los propios indios construyeron la glesia y casa del misionero. En 1769 existía aquí una casa fuerte [809].

En su informe de 1842 afirmó Aires que su clima es húmedo y malsano en invierno con fiebres intermitentes y con plaga de mosquitos. Las fiebres son, con frecuencia, de fatales efectos por el descuido de los indios en curarse. La abundante plaga de bachaco destruye las cosechas. Las tierras son, en general, de mag-

806. HUMBOLDT, IV, 231-240.
807. AIRES, [51], II, 320-321.
808. HUMBOLDT, IV, 231.
809. CARROCERA, l. c., 134.

nífica calidad. Los montes producen muchas y excelentes maderas a cuya tala se dedican los naturales. Es zona de mucha caza [810].

Estadística: La de 1796 da 442 habitantes y la de 1809, solamente 190 [811].

14.8. SANTA BARBARA DEL ORINOCO (1765)

Casi al mismo tiempo que las fundaciones de San Carlos y San Francisco Solano tuvo lugar ésta gracias a las gestiones, en parte, del capuchino Padre José Antonio de Jerez. Su ubicación es en el margen izquierdo del Orinoco frente o un poco al oeste (Humboldt) a la desembocadura del Ventuari que corre del norte. Por esto se le llama a veces Santa Bárbara del Ventuari. Afirma Humboldt haber hallado en 1800, 120 habitantes en esta misión y señales de industria entre sus indios, útil exclusivamente a los misioneros. Con pluma un tanto romántica dejó constancia de sus deseos de vestido para los indígenas, de aperos de labranza y de una escuela para los niños (¡¡¡). Le admiró que los trapiches no giraran movidos por la fuerza de los bueyes que pastaban tranquilamente en la sabana, sino de los indios *que trabajaban sin sueldo, como por doquier en donde están alistados para trabajar por la iglesia.*

A pesar de las señales de industria halladas, concluye escribiendo que *los neófitos de Santa Bárbara, que se creen muy superiores a esos pretendidos salvajes, me han parecido menos industriosos.*

Antes de salir de Santa Bárbara lanzó el ilustre viajero su último cartucho contra el misionero de aquel pueblo por haber obligado a venir a su pesar (dice él) a varios indios de la Esmeralda *para que le construyeran una gran casa de dos pisos* [812].

En 1842 informó Aires que este pueblo contaba solamente con cinco familias esparcidas por el monte, después de haber quemado las pocas casas existentes. Se trataba entonces de reconstruir el pueblo con las 17 personas que quedaban aún del viejo poblado. *Esta misión es importante por sus buenas tierras y sabanas donde los misioneros anteriormente tenían hatos que se destruyeron con la revolución* [813].

Humboldt da a este pueblo 120 habitantes; la estadística de 1809 le da 134 con el Padre Francisco Valor de misionero, el mismo que suministró a Humboldt preciosos datos geográficos de que apenas habló el viajero, porque le interesaba más ocultarlo y *despacharse,* en cambio, contra él y su actuación misional [814].

---

810. AIRES, [51], II, 321-322.
811. [676].
812. HUMBOLDT, IV, 345.
813. AIRES, [51], II, 328.
814. [676]; HUMBOLDT, [47], IV, 342. Escribió este viajero: *"La misión de Santa Bárbara está situada al oeste de la desembocadura del río Ventuari que ha sido examinada en 1800 por el Padre Francisco Valor... En las pocas horas que nos detuvimos en la misión de Santa Bárbara hemos con-*

14.9. SAN FELIPE DE RIO NEGRO (1767)

Fue fundado en tiempo de los capuchinos en el margen derecho, u occidental del Río Negro, frente a San Carlos, con indios de las tribus baré y baniba. En 1769 tenía iglesia, casa del misionero y una casa fuerte [815]. Humboldt describe esta casa fuerte así: *Es un recinto cuadrado cuyo foso apenas es visible. El parapeto tiene cinco pies de alto y está reforzado con gruesas piedras. Tiene dos bastiones del lado del río donde podrían caber unas cuatro o cinco piezas. Toda la obra tiene 14 ó 15 cañones la mayor parte desmontados y cuidados por dos hombres. Alrededor del fortín hay tres o cuatro chozas indígenas, que es lo que llaman el lugar o pueblo de San Felipe. Tienen para el pretendido pueblo registros separados de parroquia* [816].

Estadística: La del año 1779 le concede 104 moradores, la de 1796 le da 52 y la de 1809, ofrece 73. No parece era tan corto el pueblo, como pretende hacerlo Humboldt [817].

Las tierras de esta misión eran generalmente malas. El pueblo fue quemado en 1819 por el coronel Pildain y los indios pobladores se retiraron al Brasil de donde regresaron hacia 1842 49 de ellos para reedificarlo [818].

14.10. SAN MIGUEL DE DAVIPE DE RIO NEGRO (1767)

Con el capitán Miguel Davipe (de él deriva el nombre de este pueblo) y con sus indios de nación guaracutana fundó el capitán Francisco Bobadilla de orden de Manuel Centurión en este sitio, orilla derecha del Río Negro, una legua abajo de Tomo y cuatro distantes de Maroa. A estos primeros fundadores se agregaron el cacique Jacobo Yabita y sus indios de la tribu parayene con los que se llegó a formar un núcleo superior a 200 indios. La fundación tuvo lugar en el caño Davipe, en una sabaneta muy favorable a la cría de ganado, distante de San Carlos cuatro jornadas, con el fin de establecer un lugar de comunicación intermedio entre Río Negro y Maipures. A falta de misioneros, estuvieron los mismos soldados del fuerte allí establecido encargados del cuidado y de la enseñanza de aquellos indios, sobre todo, de sus niños.

El caño San Miguel o Tinaco es de abundante pesca. Sus tierras son de excelente calidad para las labranzas y cultivos, a pesar de

seguido unas nociones bastante exactas acerca del río Ventuari..." Sin haber visto nada de aquello, habló el viajero de las orillas del Ventuari como si las hubiera visitado. Y esto únicamente pudo hacerlo gracias a los datos que le fueron suministrados por el misionero Padre Valor. En pocas horas de permanencia nada hubiera podido averiguar.

815. CARROCERA, [784], 134.
816. HUMBOLDT, IV, 209-210.
817. AIRES, [51], II, 321. - Nota [676].
818. [676].

lo cual únicamente cosechaban los naturales el pan necesario para la subsistencia. Los montes vecinos son abundantes en maderas y en caza.

En esta misión y en compañía del Padre Morillo pasó Humboldt horas muy agradables, según él mismo escribió [819].

Informó Aires en 1842 que en sus días se componía este pueblo de tribus diferentes con individuos los más indolentes de todo Río Negro [820].

14.11. SAN FRANCISCO DE LA ESMERALDA (1767)

Inició su fundación el poblador Apolinar Díez de la Fuente en los principios del año 1760 con indios maquiritares, catarapenas, guaipunabis y macos en la margen derecha del río Orinoco frente al anfiteatro granítico del monte Duida en una llanura calificada de encantadora por Humboldt. Se la llamó Esmeralda por la creencia de que los granitos del Duida contenían en cantidad estas piedras preciosas por el brillo de sus oxidaciones metálicas. El error inicial no fue óbice para que al lugar se le continuara llamando Esmeralda. La ubicación exacta del pueblo fue unas tres leguas más abajo de la bifurcación del Orinoco.

Nuevamente regresó al lugar Apolinar Díez de la Fuente el 24 de octubre del mismo año 1760 y el 9 de noviembre, esta vez con los caciques maquiritares Guarena y Guarape dispuesto a poblarse allí. En pocos días fue una realidad la casa del capitán Guarape. A pesar de las superiores órdenes de retirarse llegadas el 14 de noviembre, la fundación prosiguió.

El impulso definitivo se lo dio a esta fundación el mismo Apolinar Díez en marzo de 1767 con ocasión de su nueva llegada. Para la fundación contó con 160 maquiritares, 100 catarapenas, 600 guainavis y 2.000 macos. Un poco más distantes estaban rancheados 3 o 4 mil guajarivos y guatapayanes dispuestos a concurrir a la población.

Al abandonar nuevamente este sitio Apolinar Díez, se quedó allí su compañero y poblador Francisco Fernández de Bobadilla con el capuchino Fray José Antonio de Jerez.

En 1769 tenía el pueblo iglesia, casa del misionero y casa fuerte, según la información del citado capuchino [821]. Sin embargo, el retiro del principal poblador por discrepancias —según parece— con el gobernador Centurión, ocasionó la progresiva y casi total desaparición, hasta que los franciscanos se encargaron de su resurgimiento a partir de 1772. En 1775 llegaron a la Esmeralda los exploradores

819. HUMBOLDT, IV, 203.
820. AIRES, [51], II, 319.
821. CARROCERA, 134.

capitán Antonio Barreto y alférez Antonio Santos López de la Puente. En diciembre de 1866 pasó por allí el explorador europeo Juan Chafanjón el cual escribió haber visto solamente unas cinco casas entre las que destacaban aún restos del viejo establecimiento hispano.

Llegó a ser famoso este pueblo por sus piñas como Caracas lo era por sus parchas. Más famoso aún fue por la elaboración del curare de bejuco. En tiempos de Humboldt no tenía religioso que cuidara de él. Encargado estaba el misionero de Santa Bárbara, a unas 50 leguas de distancia. Humboldt fue recibido por un viejo militar español en el que se reunían las autoridades civil y religiosa, prácticamente.

Eran tres los idiomas hablados por aquel corto número de habitantes: el idapaminare, el catarapeño y el maquiritare. La mayoría de ellos eran españoles (zambos y mulatos) no pocos de los cuales estaban casi desterrados en aquel puesto. Era sitio famoso por la plaga de insectos, hasta tal punto que los religiosos lo consideraban lugar de destierro, de maldición y de castigo, en frase de Humboldt. Eran famosos los mosquitos *gritones que parece los cría la naturaleza para castigo y tormento de los hombres* en frase del cronista Pedro Simón.

En este pueblo tuvieron preso los franciscanos y secuestrado durante algún tiempo al Comisario y superior de las Misiones, el cual llegó a enfermar gravemente [822].

Estadística: La de 1779 dio a este pueblo 153 habitantes. En 1796 tenía 92. En 1800 dice Humboldt que tenía 10 ó 12 familias con un total de 80 habitantes en aquel sitio al que calificó de *infinitamente pintoresco* [823]. La estadística de 1809 no le dio más que 67 moradores con el Padre Domingo de Castelví como misionero.

---

822. HUMBOLDT, [47], IV, 289.

823. [676]. HUMBOLDT, IV, 285 y 290. A este miserable estado había llegado aquel pueblo de La Esmeralda al que Humboldt profetizó excelente futuro, una vez que se viera libre del gobierno de los misioneros. Así fueron sus expresiones: *"Se dan hermosos pastos alrededor del cerro Duida y, si los Observantes del colegio de Píritu compartiesen algo la industria de los capuchinos catalanes establecidos en las orillas del Caroní, numerosos rebaños errarían entre el Cunucunumo y el Padamo... No se cultiva más que un poco de yuca y de plátanos... Es probable que este vasto país no quede siempre condenado al abandono en que se le ha tenido hasta ahora por la sinrazón de la administración monacal y el espíritu de monopolio que caracteriza a las corporaciones..."* (IV, 290-291).

Aún cuando el viajero habló de la "sinrazón de la administración monacal" no quiso referirse a la de los franciscanos de La Esmeralda donde no residía ninguno de ellos. El mismo lo confiesa al decir: *"No hay misioneros en la Esmeralda. El religioso destinado a celebrar misa en este lugar reside en Santa Bárbara, a más de 50 leguas de distancia. Necesita cuatro días para remontar el río"* (IV, 286). Causa hilaridad bonachona el leer las expresiones de Humboldt sobre las cantidades fabulosas que podrían ofrecer aquellas tierras del Orinoco. No cabe duda que allí existe un prometedor futuro para dentro de varios siglos. Lo que no lograron entonces los misioneros franciscanos, no lo ha logrado nadie hasta el momento presente, y los grandes rebaños de ganados —entonces completamente innecesarios— no pastan aún las praderas ribereñas del gran río.

En 1842 escribió Aires: *Hoy se halla enteramente arruinada. Sus habitantes, emaciados y llagados por la inmensidad de la plaga, da lástima verlos y más parecen pertenecer a una enfermería que a una misión que, en otro tiempo, fue de alguna importancia. Sus tierras son excelentes y contienen buenas sabanas, pero el local es malsano y la plaga de mosquitos, insoportable. Las cuatro familias que existen en esta misión, la Dirección intenta trasladarlas a Santa Bárbara* [824].

14.12. SAN ANTONIO DE YABITA O TUAMINI (1768)

Fue fundado este pueblo en la orilla izquierda del río Tuámini, tributario del Atabapo, en una pequeña sabana que sufría inundaciones frecuentes. Fundador fue Jacobo Yabita y 40 indios de su misma tribu parene, más cinco familias establecidas con anterioridad en San Antonio de Temi. La yuca era casi el único producto que se lograba en aquel terreno y únicamente el primer año de cosecha, después de la cual se quedaba el terreno completamente estéril. Los montes producen excelentes maderas. *Los indígenas de esta misión son considerados los más honrados, humildes e industriosos de todo el Cantón. En Baltasar y Yabita se crían superiormente los animales domésticos de toda especie. Nunca han conseguido el conservar sus razas, ni han criado número extenso, porque el indígena jamás piensa en lo venidero* [825].

Aquí se encontró en 1800 el viajero Humboldt con un religioso franciscano pleno de inteligencia, de razón y de amabilidad, según él mismo lo dejó consignado.

Estadística: Según Humboldt tenía el pueblo 160 habitantes entre poimisanos, echenavis y paraginis [826].

Las estadísticas antiguas callan todo lo relativo a este pueblo [827].

14.13. NUESTRA SEÑORA DEL TRIUNFO DE MANDAVACA O QUIRABUENA (1772)

Fue escogido para su fundación un sitio en el margen sur del río Casiquiare, en terreno elevado, pero sujeto a fiebres intermitentes y a plaga de mosquito. El retiro y la soledad de aquellos parajes dio ocasión a Humboldt para escribir algunas hermosas páginas sobre las características de los indígenas, de los que allí había muy pocos. *En una extensión de 50 leguas no se encuentran apenas 200 habitantes*, escribe. Dice que el pueblo no tenía más de 60 moradores entre los cuales vivía el *anciano y buen misionero que había pasado 20 años de mosquitos en los bosques del Casiquiare y cuyas*

824. AIRES, 326.
825. AIRES, [51], II, 315-318.
826. HUMBOLDT, IV, 149.
827. [676].

piernas estaban atigradas de tal manera por la picadura de los insectos, que costaba trabajo reconocer la blancura de la piel [828].

Eran fértiles las tierras de esta misión y buenos los montes y ríos para caza y pesca. La plaga de mosquito era casi el único revés en aquella naturaleza pródiga. Aires refiere en 1842 tener ordenado la siembra de algodón, café y tabaco. El mismo narra que en 1836 habían sufrido los moradores una gran mortandad lo que, unido a la emigración a las inmediatas misiones de San Francisco Solano y Santa Cruz, había dejado reducido el pueblo a solos 250 moradores de los que en 1842 no quedaban ya ni la mitad [829].

Estadística: La de 1779 dio 98 habitantes; la de Humboldt, 60; la de 1809 dio 83. Fue de los pocos pueblos que ascendió de población en años posteriores [830].

14.14. SAN GABRIEL DE MAROA O PIMICHIN (1773)

Situado en la margen izquierda del Río Negro, en la proximidad de su unión con el Pimichín (entre los pueblos de Yábita al norte y Tomo al sur, éste a dos leguas), goza este pueblo de un clima húmedo, pero sano. Debió su nombre a un capitán de nación beacogena, quien lo fundó con su gente. Posteriormente se les fueron agregando individuos de otras tribus para formar una mixtura étnica. En aquellas tierras anegadizas la única siembra era la de la yuca con que elaboraban cazabe, harina y el yaraque (bebida fermentada). Los ríos tienen escasa pesca, mientras que los montes son abundantes en buenas maderas. Aires pintó a estos moradores como "indolentes, cimarrones y ladrones", al paso que calificó a las mujeres de "industriosas e inteligentes". Añadió *"Tejen muchos chinchorros que son los mejores del Río Negro. Hacen barandas de moriche bordadas en plumas, sombreros de paja, guaipas; y todas cosen, cosa particular en este Cantón donde, generalmente, los maridos cosen el vestido a las mujeres"* [831]. Grata impresión causó el pueblo a Humboldt por la prosperidad que notó en él [832].

Estadística: La de 1779 le da 160 habitantes; la de 1800 (Humboldt), 150 y la de 1809, 272 con el Padre Francisco Vintro por misionero [833].

828. HUMBOLDT, IV, 240.
829. AIRES, 324.
830. [676].
831. AIRES, 318.
832. HUMBOLDT, IV, 202.
833. [676]. HUMBOLDT, IV, 202.

14.15. MISION DEL TOMO (1775)

Fue ubicada esta fundación en una ensenada del margen derecho o sur del Río Negro, en la confluencia de este río con el Tomo, a dos leguas de Maroa. Ambos pueblos fueron fundados casi al mismo tiempo, este de Maroa, por los caciques Cuido y Ano Guano y sus indios de las tribus mapamares y pusinamis. Los terrenos elegidos son fértiles con sus productos comunes a toda la zona del Río Negro. Mucha pesca y mucha caza. Clima húmedo, pero sano. Los indios elaboran cabos, guapas y chinchorros y son muy buenos bogas y peones.

Quemado el pueblo en 1819, igual que otros de esta zona, por el coronel Pildain, fueron llevadas las familias a Pimichín o Maroa. En 1838 regresó Cayetano Capucare con su familia y refundaron el pueblo al que se fueron agregando posteriormente nuevas familias. Refiere en 1842 Aires que se le agregaron 31 individuos y se promovieron haciendas de café y de algodón [834].

Estadística: En 1800 contó Humboldt 155 moradores, reducidos en la lista de 1809 a sólo 129 [835].

14.16. DIVINA PASTORA DE BALTASAR DE ATABAPO (1784)

Fue fundado cerca de la conjunción de los ríos Tuámini y Atabapo en la orilla derecha de este último, recibiendo su nombre del indio Baltasar Macúa, de la tribu aguarena, quien lo fundó, junto con el cacique Dabavi, de la tribu punisana, en este sitio o sabaneta por traslado del sitio de Ciquitoni, cinco leguas más arriba, por estar este último en un terreno anegadizo. Sin embargo, este lugar elegido no fue completamente acertado. Aires las califica de "malísima calidad". Los montes carecen de caza y los ríos de pesca. Existía muy acentuada la plaga de bachaco. En compensación tienen sus montes gran riqueza de maderas. Sus naturales son laboriosos e indoblegables ante cualquier plaga. La misión es sana. El clima es húmedo. Las aguas y la bajante del río entre agosto y noviembre producen fiebres intermitentes que degeneran con frecuencia en graves enfermedades por ausencia de médicos.

Humboldt calificó este pueblo de hermoso y bien proyectado en el que había muy buenas plantaciones. Al misionero que allí trabajaba en 1800 le calificó de amable, alegre y activo y quedó admirado del bello jardín en que tenía plantados higueras, aguacates, limoneros y mameyes.

Refiere Aires que las fiebres endémicas y el sarampión habían llegado a exterminar para 1842 la raza de los primeros fundadores, reemplazada con otros indios de diferentes tribus. En aquel mismo

834. AIRES, 319.
835. [676].

año habían sido agregados 31 indígenas. La Dirección "ha dispuesto plantaciones de vainilla, lo único para que el terreno es propio [836].

Estadística: Humboldt le atribuyó en 1800, 160 habitantes, reducidos en 1809, a sólo 73 [837].

14.17. MISION DE BASIVA (1785)

Lugar de su fundación fue una isla formada por el Casiquiare en tiempo de crecida. La retirada de las aguas era causa de gran peste, lo que aconsejó a los religiosos mudar una parte del pueblo a otro sitio más al norte, en la orilla derecha del Casiquiare. La nueva fundación estaba en sus comienzos en 1800. Esto dio ocasión a una larga disputa con el gobernador de Guayana que negaba a los religiosos atribuciones para realizar el traslado. Las quejas del gobernador se dirigieron contra el misionero de Carichana distante de Basiva más de 150 leguas. La nueva fundación continuó en el nuevo sitio, en la banda norte del Casiquiare ya cerca del Orinoco. Muy pocos datos hay sobre esta misión que figura en las tablas capitulares de 1797 y de 1808 y en la estadística de 1809.

Estadística: En 1796 tenía 87 habitantes, reducidos en 1809 a 35. Aires no habla de ella en el año 1842 [838].

14.18. MISION DE CAÑO DE TORTUGAS (1786)

Este año le da como de fundación la lista de 1809. Fue su gran misionero durante años el Padre Ramón Bueno el cual figura en la tabla capitular de 1797 como tal misionero. Todavía continuaba en el puesto según otra tabla de 1803, pero no en la de 1807 donde ya figura el Padre Bernardo Rivera [839].

Estadística: En 1796 tenía 117 habitantes, incrementados a 286 en el año 1809 [840].

15. OTRAS FUNDACIONES

No siempre resulta cosa fácil aclarar todo lo relativo a fundaciones y desapariciones de algunos pueblos que ciertamente existieron al cuidado de los franciscanos en el Orinoco, Casiquiare, Río Negro y Padamo y en otros lugares de la selva. Incluso las mismas listas varían. Unas ponen nombres que no figuran en las otras.

836. AIRES, 314-415.
837. [676].
838. [676].
839. GOMEZ CANEDO, [51], II, 232-246.
840. [676].

Por ejemplo, en una publicada por Pablo Ojer figuran los pueblos de Mandajari, Capibare o Sibarico y San Rafael de Yao. A esta última, a falta de mayores noticias, será preciso suponerla existente en las inmediaciones del Río Yao, afluente del Orinoco, por el norte. Tenía 58 habitantes.

15.1. MANDAJARI

En la lista publicada por Ojer figura con 31 habitantes, lo cual hace suponerla existente en 1779, fecha de la lista. En el mapa inserto en la obra de Humboldt aparece ubicada en la orilla izquierda del Atabapo entre San Fernando y la Divina Pastora de Baltasar, no lejos de ésta. Hácese constar que estaba destruida, sin más explicaciones [841].

15.2. CAPIBARI O SIBARICO

En la lista publicada por Ojer figura con 37 habitantes. También aparece este nombre, en el citado mapa de Humboldt, localizado a orillas del Casiquiare, al norte del lago Duractumuni hacia el empalme de este río con el Orinoco [842]. De este pueblo afirmó en otra parte el mismo Humboldt que su aparición en los mapas no era más que una ficción [843].

También calificó de meras ficciones los pueblos de Pacimoni y Buena-Guarda. El primero, de existir en alguna ocasión, debió ser a orillas del río de su nombre, afluente del Casiquiare, ya cerca de Río Negro. No es de creer que se refiera el viajero a la Misión de Mandavaca [844]. También alude a las misiones existentes al sur del lago Duractumuni, localizado éste en el mismo río Casiquiare. Ni se conoce a qué Misiones pueda referirse en este caso [845].

Trae otra alusión al pueblo de Padamo del cual escribe que había dejado de existir quince años antes de 1785 y que sus indios habían huido al monte [846].

841. HUMBOLDT, V, mapa al final del volumen.
842. HUMBOLDT, V, final del volumen.
843. HUMBOLDT, IV, 253.
844. HUMBOLDT, IV, 253. A Buena Guarda queda hecha relación en la nota [805].
845. HUMBOLDT, IV, 252.
846. HUMBOLDT, IV, 250. Véase lo apuntado en nota [805] sobre el pueblo de *Santa Gertrudis del Padamo*. Por dato referido por el Padre Francisco Valor a Humboldt y consignado por éste se sabe que *"en 1785 se le dio al Padre Valor la misión de Padamo, conminándole a acudir inmediatamente a los indios que carecían de pastor. Hacía más de 15 años que la aldea de Padamo no existía y que los indios habían huido al monte"*. ¡Cuántos y cuántos datos suministraron los misioneros franciscanos al viajero y éste ni se ha dignado aludir a su procedencia. Pienso que, incluso, le habrán suministrado apuntes y relaciones escritas que luego incorporó él a su obra

Aparte de estos nombres de pueblos más o menos ficticios o de una existencia efímera, puédese afirmar en vista de los datos expuestos que, a principios del siglo XIX, eran cerca de cuarenta los puestos misionales fundados o atendidos por los franciscanos en la banda norte del Orinoco. En la banda sur y a lo largo de todo el gran río y del Casiquiare y Río Negro atendían otros cuarenta pueblos. Un total aproximado a los 80 lugares misionales atendidos por un corto número de religiosos, en un territorio inmenso y en las peores condiciones de vida que puedan imaginarse y que Alejandro Humboldt pintó con rasgos suficientemente expresivos. Uno de los casos que refiere es el del Padre Bernardo Zea su acompañante, al cual siempre le habían parecido peores que otros ningunos los zancudos de sus misiones de Los Raudales hasta que se fue convenciendo a medida que se adentró Orinoco arriba que eran aún todavía peores —muy peores— los que sacrificaban y martirizaban día y noche a los misioneros del Río Negro y Casiquiare.

Muchos datos estadísticos pueden comprobarse a base de diferentes informes que se conocen de los años finales del siglo XVIII, sobre todo.

En 1780 eran 62 los pueblos atendidos por franciscanos en la forma siguiente: En las Misiones de Cumaná y Nueva Barcelona, 19; en Guayana, 24 (11 de indios y 13 de españoles); en el Alto Orinoco y Río Negro, 19 [847].

En otra lista elaborada en 1786 por el Comisario General de Indias Padre Manuel María Trujillo figuran 50 pueblos no más, atendidos por 55 religiosos [848].

En otra de 1787 eran 68 los pueblos de acuerdo con el *Plan* remitido al Consejo el 4 de junio del mismo año. Las misiones de Nueva Barcelona tenían 32; las del Orinoco, 10; las del Caura, 5; las del Alto Orinoco, 9 y las de Río Negro. 12 [849].

---

como investigación propia. *Suum cuique.* De justicia hubiera sido que Humboldt hubiera dejado constancia con más honradez de las aportaciones de los misioneros del Orinoco.

847. OTTO MAAS, O. F. M.: *Las Ordenes religiosas de España y la colonización de América en la segunda mitad del siglo XVIII.* Vol. I, 194. Barcelona, 1918.

848. MANUEL MARIA TRUJILLO, O. F. M.: *"Exhortación Pastoral...* por el Reverendísimo Padre Fray Manuel María Trujillo, actual Comisario General de Indias, de la Regular Observancia de nuestro Padre San Francisco". Madrid, 1786; - Otto Maas, l. c., 185.

849. *"Estado general de las misiones que tiene a su cargo la Religión Seráfica en las dos Américas e islas Filipinas, según consta de los documentos más modernos y seguros que han remitido a este Oficio de la Comisaría General de Indias"...* Madrid. En la oficina de Benito Caño. Año de 1788. Este impreso se halla en AGI., *Indiferente General,* 154-7-16 de donde lo ha tomado el Padre Otto Maas, O. F. M. para incluirlo en su obra: *Viajes de misioneros franciscanos a la conquista del Nuevo Méjico".* Sevilla, Imprenta de San Antonio. 1915.

Según este impreso, existían en aquel año de 1788 los siguientes pueblos:

En otra de 1789 figuran 32 pueblos en las Misiones de Nueva Barcelona, 10 en las del Orinoco, 4 en las del Caura; 8 en las del Alto Orinoco y 12 en las del Río Negro, con un total de 66 pueblos [850].

En 1791 informó el Padre Francisco Sanz que eran 16 las doctrinas y otras 16 las misiones atendidas por los franciscanos en la provincia de Barcelona y 31 los puestos misionales en Guayana, Orinoco, Casiquiare y Río Negro para un total de 61 pueblos [851].

Una estadística de 1799 enumeró 21 doctrinas y 17 misiones en la Provincia de Barcelona, seis más que en la anterior de 1791 [852].

En una tabla capitular de 1797 figuran 36 pueblos en Orinoco y Río Negro, los mismos que continúan figurando en otras de los años 1803 y 1807, a excepción de la Villa Carolina. Los mismos 36 pueblos ofrece la lista de 1809 a base de la cual elaboró su estadística el Padre Pedro Leonardo Domínguez en 1812 [853]. En ninguna de las citadas tablas capitulares aparecen pueblos como Mendajari, Capibare o San Rafael de Yao, citados en la estadística de 1779 ni algunos otros citados en su padrón por Antonio de Pereda en 1778.

En 1803 eran 73 los puestos misionales atendidos por sólo 70 religiosos entre sacerdotes y legos. Estos puestos habían descendido en 1807 a 65.

Lo malo para las misiones llegó con la guerra de emancipación. Como era lógico pensarlo, también las misiones y los más apartados rincones de Guayana y del Orinoco y del Río Negro sintieron el peso de la guerra desde el momento en que ésta se centró en aquellas latitudes, convencidos los insurgentes de que tendrían en sus manos

---

Nueva Barcelona: Píritu, Clarines, Pueuey, Tocuyo, San Miguel, San Francisco, San Pablo, San Lorenzo, Pilar, Caigua, Pozuelos, San Diego, Aragüita, San Bernardino, Curataquiche, San Mateo, Quiamare, Margarita, Santa Rosa, San Joaquín, Chamariapa, Santa Ana, Cachipo, Pariaguán, San Luis de Aribí, Candelaria, Santa Clara, Cuaicupa, Atapiriri, Múcuras, Cari y Tavaro. Es decir, *32 pueblos con 23.342 almas.*

Caura: San Pedro de Alcántara, Uruani, Aripao, San Luis de Mura. Es decir, *cuatro con 592 almas.*

Alto Orinoco: Encaramada, Caño de la Tortuga, Uruana, Carichana, Atures, Maipures, Santa Isabel, San Fernando, Santa Bárbara. Es decir, *nueve pueblos con 1.282 almas.*

Orinoco: Buenavista, Orocopiche, Tapaquire, Cerro del Mono, Real Corona, Platanal, Guazaiparo, Puruey, Ciudad Real, Cuchivero. Es decir, *diez pueblos con 2.858 almas.*

Río Negro: Baltasar, Tuámini, Maroa, Tomo, San Miguel, San Carlos, San Felipe, San Francisco Solano, Quirabuena, Basiba, Capibare, Esmeralda. Es decir, *doce pueblos con 1.358 almas.*

850. OTTO MAAS, O. F. M.: *Las Ordenes religiosas de España y la colonización de América en la segunda parte del siglo XVIII. Vol. 2. Barcelona, 1929.*

851. GOMEZ CANEDO, [51], II, 217.

852. ALEJANDRO HUMBOLDT: *Voyage aux régions équinoxiales du Nouveau Continent.* París, 1826 (16 vols.) [676]. Trae una estadística que dice le fue entregada en Nueva Barcelona por el presidente de las Misiones de Píritu. En las ediciones españolas no figura esta estadística. Fue publicada, un poco acondicionada, por Lalinde, [585].

853. GOMEZ CANEDO,II, 232-247.

el territorio de Venezuela mientras lograran retener en su poder la Guayana.

Por los avatares de la guerra fueron escaseando los religiosos, algunos de los cuales murieron en la lucha, otros aún sin luchar y algunos lograron huir sin dejar ni rastros de su existencia. Por otra parte, no existía la menor posibilidad de suplir aquellas faltas con otros nuevos, porque no podrían llegar de España en tales circunstancias. Efecto de todo aquel abandono y de las persecuciones que sufrían los moradores de los pueblos misionales fue la desaparición rápida de la mayor parte de los mismos y el regreso de la selva se fue adueñando nuevamente de aquellos parajes sin dejar casi ni el recuerdo de lo que antes habían sido.

Sueños como los del viajero Humboldt que llegó a profetizar en aquellos lugares prometedoras siembras de cacao con otros signos de progreso, dejaron de ser posibles desde el momento que los misioneros los abandonaron. Nadie a excepción del misionero y de alguno que otro gobernante hizo nada por el progreso y la redención de aquellas fundaciones logradas con tantos sudores. Lo único que hicieron desde entonces las autoridades tanto civiles como religiosas de turno, fue ambicionar tener aquellas fundaciones a su alcance para explotarlas a como diera lugar.

Las expresiones de José de Olarra, comisionado en 1812 a las Cortes de Cádiz por el gobernador y por el obispo de Guayana, son una muestra elocuente del más desaforado fariseismo. Pedían la secularización de todos aquellos pueblos ante el hecho de llevar fundados más de los diez años acordados por las leyes para su secularización.

Todo lo que no fuera secularizarlos era malo y el hecho de no haber sido secularizados ya era culpa grave de los religiosos misioneros. Se pedía al gobierno que los pueblos pasaran a poder del obispo, si bien deberían quedar servidos por los *"dichos Padres observantes y capuchinos en calidad de "por ahora" y hasta que, habiendo suficiente número de clérigos seculares en esta diócesis se presenten a concurso sinodal"*. Si no existían, en realidad clérigos, no urgía la secularización. Unicamente se urgía para lograr los ingresos que de ello pudieran derivarse a la mesa episcopal. Esa era la razón y el móvil de todo. Esto se buscaba con las instrucciones firmadas en Santo Tomé de Guayana el 18 de febrero de 1812 por el obispo electo José Ventura Cabello, calificado (dicho sea de paso) por uno de los misioneros, el Padre Miguel Gómez, de *"pobre señor, escaso de luces, ciencia y doctrina sagrada"* [854].

En las instrucciones del Comandante General José de Chastre se nota el disgusto que le causaba la presencia de los misioneros, quienes ejercían "un imperio exclusivo y humillante a la especie humana" y gravaban el erario real con sus cortos sínodos. En apoyo de sus tesis invocaba con prosa altisonante y muy poco inteligible que aquellos religiosos, *"vampiros del jugo de la nación,*

854. GOMEZ CANEDO, II, 293.

han burlado todas las sanas, morales y políticas intenciones" para "*sorberse los sínodos de 4.000 reales vellón anuales cada uno, dedicándose a negociaciones particulares y sin mirar por el fomento de los pueblos*". Se quiere culpar a los religiosos incluso del hecho de que los portugueses lograran colocar una fortaleza en Río Blanco y se les llega a culpar de "*querer sumergir a los neófitos en la ignorancia del dogma y cultura a los que debían saber tanto como nosotros*" y en pretender "*conservar a los naturales en su rusticidad, sin conversión ni más ley que el trabajo temporal*" [854].

Estas son (asi entrecomilladas) algunas de las lindezas que el comandante prohijaba a los pobres y sacrificados misioneros del Orinoco. El día que aquellos religiosos se vieron forzados a dejar sus puestos de trabajo inicióse la gran prueba de lo que su presencia valía y significaba. Ellos se fueron y los pueblos desaparecieron sin que ni el obispo ni el gobernador lograran sacar de ellos los pingües ingresos que se habían soñado.

Duras debieron ser las pruebas para que los misioneros abandonaran sus puestos de trabajo. En algunos casos solamente dejaron sus pueblos una vez reducidos a cenizas, como consta lo hicieron los Padres Antonio Raga, Bartolomé Mansilla y Bernardo Rivera en 1816. Desde Cabruta escribieron el 30 de enero al vicario foráneo para informarle que el motivo de salirse de sus pueblos "*no ha sido otro que el librarnos de las furias de los monstruos de la humanidad y que el regreso a nuestros domicilios quemados... deberá ser cuando el Dios de los ejércitos... disponga que los ladrones rebeldes, matadores e incendiarios... evacúen nuestro suelo que tienen usurpado*" [855].

Muy probablemente estos religiosos ya no regresaron nunca a sus puestos quemados y destruidos por la guerra.

La guerra dispersó a los ya escasos misioneros a quienes los insurgentes persiguieron sin misericordia [856]. Algunos de ellos fueron muertos. Se asegura que en el asedio al Colegio de Misiones, de Barcelona, por las tropas realistas, murieron allí cuatro franciscanos degollados, como otros muchos, por la soldadesca al mando del coronel Juan Aldama. La mayoría habránse visto obligados a dejar sus misiones, como los tres antes citados.

Las zonas de Caicara y Cuchivero fueron centros de intensa actividad bélica. El pueblo de San Pedro de Alcántara del Cuchivero fue quemado y asolado por Sedeño. En 1819 un tal coronel Pildain pasó destruyendo la mayoría de los pueblos que aún pudieran quedar en pie en Orinoco y Río Negro [857]. De muy pocos de aquellos misioneros se tienen noticias posteriores. De varios cita algunas el Padre Gómez Canedo [858].

---

855. GOMEZ CANEDO, II, 312.
856. GOMEZ CANEDO, I, LVss.
857. AIRES; *Descripción de las Misiones del río Orinoco*, [51], II, 314-329.
858. GOMEZ CANEDO, I, LXII-LXIV.

Incluso existieron gestiones para la restauración de la vida franciscana y el restablecimiento de las misiones, pero ni existían los suficientes religiosos ni tampoco existieron las circunstancias propicias, comenzando por la falta de interés en hombres como el obispo Talavera que juzgaba inoportuno el restablecimiento [859].

Tampoco se logró apenas nada con los esfuerzos y ensayos realizados en Guayana en los años 1841 y 1842, a pesar del énfasis puesto en sus informes al Congreso por el Ministro del Ramo. El Encargado del Distrito de Río Negro, Pedro J. Aires, expuso entre sus proyectos la necesidad de misioneros, sin que su llamada tuviera resultados, porque la posibilidad de lograrlos era casi nula. Las referencias de Aires en 1842 acusan la pobre existencia de los pocos pueblos que continuaban luchando entre la vida y la muerte y que sólo gracias al riego evangélico suministrado por sus misioneros, pudieron seguir existiendo en el mapa de Venezuela, marcando en muchos casos los límites extremos del dominio nacional.

Un documento que permite conocer en 1847 el estado de aquellos pueblos del Orinoco es el informe elaborado por A. E. Lével, comisionado por el gobernador de Guayana para la visita de los mismos. Del tal informe, firmado el 5 de julio de 1847, puede concluirse la existencia en el Orinoco de los pueblos siguientes:

De españoles (así los llama):

Orocopiche	La Piedra	Altagracia
Almacén	Aripao	Curiapo
Borbón	Cuchivero	Vieja Guayana
Moitaco	Caicara	

Caseríos de indios:

Cerro del Mono	Curumutopo	Tucuragua
Tapaquire	Camurica	

Pueblos mixtos de españoles e indios:

Puruey	Yacupano	Panapana
San Pedro de Cuara	Piaroa	Maripa
Urbana	Santa Catalina	
Barceloneta	Pedernales	

Pueblos de que sólo existen los sitios:

Salsipuedes	Caseríos del Delta	Baracaro
La Laguna	Curracao	Cangrejo
Soledad	Alto Paragua	Macareo
Capuchino	Araguao	Merequina
Encaramada	Guiniquina	

Caseríos entre Caura y Orinoco

859. Para esta afirmación se valió Gómez Canedo de documentos que cita de AAC.: *Fondo Franciscano.*

Pedía el gobierno *"se le informase razonadamente sobre el estado actual de las Misiones; sobre lo que hayan adelantado o atrasado durante el régimen existente; sobre las causas que hayan influido en los resultados que observen"* [860].

La respuesta condensada del comisionado Lével fue: *"Mal que lo lamente el patriotismo, de su lectura se desprende que no hay tales Misiones; que de las que pudieran llamarse así, ya por ser pueblos de indios solos, ya por ser mixtos y españoles, sólo en Barceloneta se palpan visibles adelantos bajo todos los aspectos recomendables; que todo lo demás no sólo está en manifiesto atraso, sino que las poblaciones mismas que no son de indios caminan a su completa aniquilación, a juzgar por su constante decadencia"* [861].

Añade más adelante: *"En treinta años que han transcurrido después de la libertad de la Guayana... ha desaparecido la provincia... Caicara, cabecera de un Cantón hasta ayer opulento, yace hoy reducida a 33 casas útiles, la mayor parte de palma... Piaroa, cabeza de lo que fue Cantón Bajo Orinoco, que es lo más feraz, lo más admirablemente canalizado y lo mejor situado en la Guayana y en todo Venezuela, tiene quince casitas habitables y en el pueblo... once personas que pasan por saber leer y escribir. En las tres parroquias restantes del Cantón hay nueve que pasan por entender lo mismo"* [862].

Concluye: *"Esos parajes desde Ciudad Bolívar para arriba están semiabandonados por una y otra banda del Orinoco hasta Caicara, y desde allí hasta las cataratas son de un desamparo aterrador. Entre estos dos puntos está Urbana cuya existencia después de 1837 no puede atribuirse sino a la misericordia divina... Los caseríos o decadentes poblaciones a no cortas distancias en este trecho alcanzan alguna seguridad a favor de las contemplaciones que en ellos se tiene con toda gente sospechosa de que son continuo recaladero"* [863].

También se detuvo el comisionado en pintar la forma de vida casi infrahumana de aquellas gentes que aún persistían en los escasos pueblos que iban quedando. Los únicos que vivían un tanto civilizadamente eran los caribes a los que dedica frases de admiración. El resto vivían en rancherías. *"En ninguna parte se ha dado la más pequeña dirección que les guíe en la estructura de sus casas, ni en sus cultivos, ni en la mejora de sus costumbres, ni en la enseñanza de sus hijos, ni en la erección de iglesia y casas comunales, ni en el bautismo de su prole"* [864].

Dividió los indígenas en tres clases: Los caribes "que, desde luego, (dice), ocupan el primer lugar entre todas las razas; los qui-

860. AGNC. [51]: *Misiones*, VIII, f. 166.
861. AGNC., l. c., f. 166 r-v.
862. AGNC., l. c., f. 167.
863. AGNC., l. c., f. 178.
864. AGNC., l. c., f. 168.

riquiripas, ariguas, arinagotos, pariagotos y otomacos y en tercer lugar los guaraúnos, incluidos en ellos los mariusas.

De los caribes hace una pintura llena de entusiasmo y colorido, reproduciendo las palabras de Humboldt ya conocidas. De su propia investigación afirma: *"Los caribes tienen sus pueblitos, tienen sus casas, tienen sus calles, tienen sus labranzas, aunque todo imperfecto e insuficiente, tienen sus matrimonios en paz, tienen su naciente policía y tienen decoro público... Con la mayor disposición se prestan a los trabajos de iglesia, cárcel y otras construcciones comunales y a cuanto se les manda para provecho y mejora de sus pueblos y personas..."* [865].

Al tratar de los quiriquiripas, paragotos, ariguas, arinagotos y otomacos y de sus viviendas escribe: *"No son más que cuatro paredes de palma y alguna que otra de barro en que están apiñadas frecuentemente los individuos de más de una familia... Postra el ánimo y contrista la humanidad en contemplar la vida social a que se dicen traídos unos seres racionales... Apelmazados en esas montoneras dan una idea todavía más aflictiva que la de los negros en la bodega de un buque de la "trata"* [866].

No vale la pena seguir aduciendo datos para poner de manifiesto la triste condición a que habían llegado los moradores de aquellos poblados que otrora vivieron, a pesar de todo lo que pueda decirse en contra, felices a la sombra protectora de las Misiones y del misionero, que, si a veces los castigaba (no los vejaba), siempre, en cambio, los protegía y mimaba al paso que les enseñaba y educaba para una vida social digna .

865. AGNC., l. c., f. 169.
866. AGNC., l. c., f. 176.

V. BIBLIOGRAFIA LINGÜISTICA DE LOS MISIONEROS DE PIRITU

Después de haber intentado dar una idea de toda la problemática que la evangelización en Venezuela creó a los franciscanos, voy a penetrar ahora en el estudio de la producción lingüística dejada por los misioneros de Píritu, convencido de que no todo lo que escribieron ha llegado a nosotros, por lo que continuará en el olvido.

Al iniciar este estudio se me ocurre disculpar a los españoles o digamos a España del olvido en que ha tenido las cosas de Indias y, muy concretamente, las producciones literarias en lenguas de aquellas tierras o en torno a ellas. La única razón de disculpa sería la de una madre que parió muchos hijos a todos los cuales no pudo atender ni vestir adecuadamente. El único pecado —caso de existir alguno— sería su misma fecundidad.

En relación con la literatura indiana escribió ya en la temprana fecha de 1629 Antonio Pinelo: *"Lo más olvidado y abatido de toda la literatura española son los libros de Indias"* [867].

Todavía en nuestros días podría repetirse esta misma expresión con toda verdad. A la mayor parte de los hombres de España no les interesa lo que sigue ocurriendo en la mayor parte de "Las Españas", al otro lado del mar. Somos indolentes, abandonados y mentalmente no sé si perezosos [868].

En un corto libro titulado *"Los idiomas de la América Latina"* que puede hallar uno casi milagrosamente arrinconado en alguna biblioteca, escribió en el siglo pasado su autor Félix C. Sobrón las siguientes palabras: *"Doloroso, pero es preciso confesarlo: Muchos, muchísimos y muy notables libros escritos en las lenguas de América Latina desde los primeros tiempos de la conquista; trabajos admirables se hicieron sobre estos lenguajes, más el título de tales obras y el nombre de sus autores han caído para las actuales generaciones en la sima del olvido. Como si nada importase a la ciencia, como si en nada atañese a la gloria de la patria honrar la memoria de los beneméritos obreros de la civilización que, a través de mil riesgos, estudiaron la índole de las lenguas de aquellos indígenas, escribieron sus reglas y vertieron en tan extraños idiomas la doctrina del Mártir del Gólgota"* [869].

Y todo esto es verdad a pesar del hermoso canto antepuesto a su obra *Lenguas indígenas de América* por el conde de la Viñaza

867. ANTONIO LEON PINELO. Citado en Félix G.Sobrón, [869].

868. Para algunos españoles no se puede hablar de las cosas de América. Les molesta. Lo he experimentado a mi regreso de aquellas tierras, después de once años de estancia en Venezuela. Las cosas de América son conocidas por algunos estudiosos no más. Viviendo en aquellas partes me he podido dar cuenta de los gastos que otras naciones, completamente ajenas a la historia de América, hacen en propaganda y promoción de sus cosas, mientras que España no tiene presupuesto ni propaganda.

869. FELIX G. SOBRON: *Los idiomas de la América latina.* Estudios biográfico-bibliográficos por - Médico cirujano e individuo de varias sociedades cien-

donde hizo constar, entre otras cosas, que *"no pequeña parte de estos triunfos de la lingüística corresponde a la ciencia cristiana y genuinamente española"*, para rematar: *"Y a un español, en fin, debióse en el siglo pasado, antes que a nadie, el primer cuadro glotológico de todo el universo, el cual... creó la lingüística o filología comparativa"* [870].

En realidad, esfuerzos aislados han existido no pocos. El realizado por el mismo conde de La Viñaza, a pesar de sus comprensibles limitaciones, ha sido un esfuerzo colosal y digno de un monumento.

No obstante los reducidos medios de que dispuso en su tiempo el citado Sobrón, —cosa que él mismo destaca en el prólogo de su obra— pudo dar a conocer algunos nombres de autores y de obras que él consideraba ignorados. Lo lamentable es que no se haya aproximado a las orillas del Orinoco donde existió una variedad prodigiosa de lenguas que no impidió a los misioneros escribir gramáticas sobre algunos de ellos —los más comunes— para reducir, en lo posible, a método sus reglas. En esta obra no figuran los nombres ni de Manuel de Yangües, ni de Matías Ruiz Blanco, ni de Caulín, ni de Fernando Jiménez, por citar sólo algunos de aquellos autores de Gramáticas y Vocabularios.

Dispuesto a colaborar con mi grano de arena —no me es posible más— inicio un trabajo de descripción bibliográfica de las obras escritas por misioneros franciscanos, convencido que esto podrá servir de algo a los que se consagran al interesante estudio de aquella larga teoría de lenguas y dialectos, muchos de los cuales ya no son perfectamente diferenciables en nuestros días.

Dejo ya constatado como los franciscanos que se dedicaban al trabajo misionero tenían la convicción de una obligación grave en conocer las lenguas de los indios que estaban a sus cuidados. Vemos asomar la gravedad de esta obligación en los escritos de gran parte de cuantos han manejado la pluma. Sirvan de ejemplos Ruiz Blanco, Tapia o Caulín cuyos textos dejo ya transcritos. También quedan anotados los varios pasajes de Ruiz Blanco y de Caulín en los que aludieron al conocimiento que todos los primeros religiosos de Píritu y los que vinieron después de ellos tuvieron del idioma de los indios. Cuando el Comisario General de Indias nombró al Padre Juan de Mendoza superior de los primeros franciscanos pasados a los cumanagotos, destacó que una de las razones del nombramiento había sido el considerarlo *"noticioso en aquellas lenguas, que tanto importa para el efecto que el rey nuestro señor (que Dios guarde), como tan católico monarca, pretende"* [871].

No olvidaron los cronistas citados destacar el interés puesto desde los primeros instantes por aquel grupo de religiosos en el aprendizaje del idioma, aludiendo, como ejemplo, al afán del Padre Francisco

---

tíficas. Madrid (s.a.). Imprenta a cargo de Víctor Sáiz. Calle de la Colegiata, número 6. 13 x 7 cms. Pp. 137.

870. VIÑAZA, [23], VI.

871. CAULIN, II, 18.

Gómez Laruel que iba de una a otra parte con su libreta y lápiz, dispuesto siempre a consignar cualquier novedad lingüística que se le fuera ofreciendo en el diario hablar de sus indios.

No satisfecho con el aprendizaje personal del idioma, trataron de elaborar medios o instrumentos que pudieran servir a los demás para llegar a un más fácil y pronto conocimiento del mismo. Y en eso radica la razón y el motivo de existir tan gran número de Gramáticas, Vocabularios, Confesonarios, Sermonarios y demás literatura escrita con fines meramente prácticos y misionales. No fue la finalidad primaria de los misioneros —al menos de los franciscanos—, escribir obras científicas, de cualquier género que ellas pudieran ser. Cuando los superiores de una Orden religiosa enviaban a sus religiosos a misiones no era para que se dedicaran, precisamente, a escribir libros, sino para convertir a la fe a los que no la conocían. Nadie, por tanto, pensará que la actividad de los misioneros debiera haber sido distinta de la que fue. Unicamente se realizó obra cultural propiamente dicha, en atención a que con ella se beneficiaba, al menos indirectamente, a los propios naturales necesitados de la fe. Y digo indirectamente, porque la elaboración de Gramáticas o Diccionarios serviría para la mejor preparación de los futuros misioneros y una más cumplida acción evangélica entre los indios. Pudo ocurrir —de hecho ocurrió— que grandes misioneros de Indias como Fray Pedro de Gante, Marcos de Niza, San Francisco Solano o Fray Junípero Serra y otros millares más, no hayan dejado grandes obras escritas. La mayoría de ellos no dejaron ninguna, como no fuera el evangelio escrito en el corazón de sus convertidos. En cambio, también hubo misioneros —muchos en número— que han dejado a la posteridad obras muy apreciables de tipo histórico, étnico, antropológico, zoológico y no digamos ya de orden lingüístico y lexicográfico.

Insisto en destacar que la producción cultural de los misioneros ha tenido un sello marcadamente lingüístico, por lo mismo que las Gramáticas, Diccionarios, Catecismos o Doctrinas en las lenguas indígenas eran considerados, si no imprescindibles, sí muy útiles para la mejor formación de los nuevos misioneros y, por lo mismo, para una más eficiente penetración del evangelio. No es fácil darse una idea de las dificultades y trabajos que les costaría a los primeros franciscanos de Píritu vivir entre aquellas gentes sin conocer su lengua, consagrados día y noche a estudiar con coraje y dedicación aquella filosofía que no tuvo que estudiar San Agustín, según la frase llena de ingenio de Fray Juan Tecto en Méjico. Por lo demás, todos los cronistas quisieron destacar la dificultad de su aprendizaje al llamarla lengua escabrosa y difícil. Era un lengua extremadamente concisa y, si bien esto podría facilitar el más rápido aprendizaje del vocabulario y de la parte externa del idioma, dificultaba, en cambio, los más recónditos sentidos del mismo.

Del chaima escribió el capuchino Padre Carabantes que *"siendo dificilísima, nos ha costado aprenderla mucho esfuerzo y sumo*

trabajo" [872]. El mismo llamó a esta lengua una de *"las más dificultosas que tiene el mundo"* [872]. Lo que del chaima se dice, pudiera decirse lo mismo del cumanagoto.

Queriendo el Padre Matías Ruiz Blanco hallar el verbo que mejor significara "creer" no dudó en reunir a los religiosos más peritos en el cumanagoto y a los indios más calificados y, con todo eso, tenía sus dudas entre unas y otras voces [873].

Otra de las grandes dificultades con que se encontraron los misioneros, fue la variedad de lenguas en el mismo territorio de sus misiones. Un corto número de individuos eran suficientes para configurar un idioma o un dialecto distinto, sobre lo cual ya hemos visto testimonios de Gilij y Humboldt. Un río era suficiente entonces para dividir y hacer que no se entendieran tribus ribereñas al otro lado del mismo.

Para obviar, al menos en parte, esta dificultad que pudiera ocasionarles la diferencia de lenguas, trataron de reducirlas, en lo posible, a la unidad, aprendiendo con eespecial dedicación el cumanagoto y enseñando en él por ser la lengua más general y más extendida en todo el oriente venezolano. La multiplicidad de pueblos o tribus, a pesar de las especiales modalidades de sus propios dialectos, entendían todos e incluso hablaban esta lengua cumanagota. Y no fue que los franciscanos tuvieran que luchar demasiado por esta unificación lingüística, porque los mismos indios trataban de hablar el cumanagoto desde el momento de convertirse y agregarse a los pueblos fundados. Por su parte, colaboraron los misioneros a esta labor unificadora al escribir las Gramáticas, Vocabularios, Catecismos y Doctrinas en esta lengua cumanagota. Sin embargo, no se olvidaron de dejar constancia en los Diccionarios de las variantes verbales. Así lo hizo el Padre Matías Ruiz Blanco con la siguiente advertencia: *"Advierte que algunos nombres y verbos están duplicados y triplicados según la variedad de los territorios de aquella provincia. Y cuando hubiere a la margen esta sílaba Pa. es signo de que es término de los indios palenques"* [874].

Después de esta corta introducción, paso a ocuparme de la producción bibliográfica de los franciscanos misioneros de Píritu, siguiendo un orden cronológico.

PADRE MANUEL DE YANGÜES

El primero que ha escrito algo en relación con el lenguaje cumanagoto fue el Padre Manuel de Yangües de quien decía el Padre Matías Ruiz Blanco, primer cronistas de las Misiones de Píritu: *"Nunca habló palabras que no fueran de edificación, ni tuvo rato*

872. BUENAVENTURA CARROCERA, O.F.M.Cap.: *Los primeros historiadores capuchinos de Venezuela, (295)*. Vol. 69, pp. 83 y 103 respectivamente.
873. De esto dejo hecha mención en el cuerpo del trabajo.
874. Pueden verse estas palabras adelante al hablar del Diccionario o Tesoro de este religioso.

ocioso, porque todo el tiempo lo ocupaba en el bien de las almas, en el estudio de las lenguas y en sus ejercicios espirituales" [875]. Y añadió luego: *"Trabajó incesantemente en la inteligencia de los idiomas de los indios de aquella provincia, sobre que compuso algunas Reglas. Y fue el primero que, en lengua de los indios, tradujo la Doctrina Cristiana"* [875].

Por su parte escribió Caulín: *"Luego que llegó a las Conversiones, puso todo su conato y aplicación a la inteligencia de los idiomas de los indios que aprendió con notable brevedad. Y fue el primero que compuso las primeras "Reglas" y en ellas tradujo la "Doctrina Cristiana" en un libro que, en las Misiones, se conserva impreso de a cuartilla"* [876].

Y añadió: *"Sus palabras eran todas de vida eterna, autorizadas con divinas Escrituras y sentencias de los Santos Padres, de que escribió un libro eruditísimo que he visto y podía imprimirse en letras de oro"* [876].

El amor a la lengua de sus indios le acompañó hasta la hora de su muerte. Refiriéndose a su postrer enfermedad en el convento franciscano de Caracas, escribió el mismo Caulín: *"Perseveró todo el tiempo de su enfermedad en divinos coloquios y pedía que dos indiecitos que le acompañaron, en su idioma le cantasen el "Acto de Contrición", el cual repetía con ellos"* [876].

OBRAS DEL PADRE YANGUES

1. Reglas de la lengua cumanagota.

Tanto el Padre Ruiz Blanco como el Padre Caulín estuvieron acordes en afirmar que el Padre Manuel de Yangües escribió una obra con este título. Las palabras de ambos, ya copiadas, son claras. "Compuso algunas Reglas" (Ruiz Blanco); "fue el primero que compuso las primeras Reglas" (Caulín). Poco de importancia tiene la diferencia casi sutil de que el Padre Ruiz Blanco diga que "compuso algunas Reglas y *fue el primero* que, en la lengua de los indios, tradujo la Doctrina Cristiana" y el Padre Caulín diga que "fue el primero que compuso las primeras Reglas", refiriendo el uno y el otro lo de "el primero" a una cosa distinta. Yo creo que tanto que se refieran estas palabras a las Reglas como a la Doctrina Cristiana, fue el Padre Yangües el primero: el primero que "compuso" algunas o las primeras Reglas". El mismo Ruiz Blanco dejó constancia de esto cuando en 1683 imprimió sus *Principios y Reglas* que calificó de "compuestos por el R. P. Predicador Fray Manuel de Yan-

875. RUIZ BLANCO, [196], 71 y 72 respectivamente.
876. CAULIN, [193], II, 306, 307 y 310 respectivamente. En relación con esta última cita, copió Caulín las palabras del Padre Ruiz Blanco, como suele hacerlo con muchísima frecuencia. (Ruiz Blanco, 73).

gües..., sacados a luz ahora nuevamente, corregidos y reducidos a mayor claridad y brevedad"[877]. Ello obliga a confesar que esta obra del Padre Ruiz Blanco es la misma del Padre Yangües, corregida y más breve. Sobre lo de su claridad no es posible opinar ante la certeza de no conocer ninguno de los ejemplares de la obra del Padre Yangües.

Esto lleva a preguntar si las *Reglas* compuestas por él fueron impresas alguna vez. Las palabras del Padre Ruiz Blanco *"sacados a luz aora nuevamente'* pudieran aconsejar la afirmativa. Si dice *"nuevamente"*, parece indicar que antes habían sido impresos ya. Sin embargo y a pesar de todas las posibilidades, me inclino a pensar que esta obra del Padre Yangües nunca había estado impresa antes de 1683, sino que habría corrido de mano en mano manuscrita. Téngase en cuenta que Ruiz Blaco habló de que *compuso algunas Reglas* y Caulín de que *fue el primero que compuso las primeras Reglas*. No dijeron nada de que las haya impreso. En cambio, dijo esto abiertamente Caulín cuando se refirió a la *Doctrina Cristiana* traducida en aquellas *Reglas, "en un libro que, en las Misiones, se conserva impreso de a cuartilla"*. Decididamente me inclino a pensar que el Padre Yangües jamás imprimió esta obra.

2. Doctrina Cristiana

De que esta obra corrió impresa es un claro testimonio el Padre Caulín cuando escribe que el Padre Yangües *tradujo la Doctrina Cristiana en un libro que, en las Misiones, se conserva impreso de a cuartilla.*

Para fijar la fecha de la composición es preciso tener en cuenta que el Padre Yangües llegó a las Misiones de Píritu en 1660 con 30 años de edad. Los aludidos cronistas destacaron la aplicación con que se dedicó al estudio de la lengua. Por otra parte, se sabe que era este aprendizaje difícil y largo. El Padre Tapia suponía que el conocimiento de esta lengua podría conseguirse, con una buena aplicación, en plazo de uno o dos años. Esta es la impresión de otros religiosos que la conocieron bien. Como extremo final se puede añadir que el Padre Yangües murió en 1676 y que antes de su muerte llevó algún tiempo enfermo y ciego. Por todo ello, yo me inclinaría a dar por compuesta esta obra aproximadamente en el año 1665. Sin duda, constituyó ella el manual seguro usado por los misioneros para el estudio del cumanagoto hasta 1683 en que procedió el Padre Ruiz Blanco a su corrección y nueva impresión. De las mismas palabras del Padre Ruiz Blanco que adelante citaré llégase a la conclusión de que él se contentó con expurgar la obra del Padre Yangües *de algunas voces castellanas por no inteligibles para los naturales y de otras de su idioma, supérfluas.* Yo me inclino a pen-

877. Podrá verse más adelante la descripción de *Principios y Reglas.*

sar que la obra del Padre Ruiz Blanco fue sustancialmente la *Doctrina Cristiana* del Padre Yangües. Por lo mismo, resulta evidente la injusticia de algunos autores, ejemplo Serrano y Sanz, al pretender prohijar el mérito total de esta obra al Padre Ruiz Blanco, privando al Padre Yangües de la cuota parte que le correspondió en ella. La pérdida —creo que definitiva— de aquel primitivo libro del Padre Yangües nos imposibilita conocer la parte que a cada uno de ellos le corresponde y hasta donde se extendieron las correcciones del Padre Ruiz Blanco. Esto no merma en nada el conocimiento que ambos tuvieron de la lengua cumanagota.

El hallazgo de alguno de aquellos ejemplares —lo considero casi impensable— constituiría un verdadero regalo para el que lo lograra y una auténtica joya para la bibliografía, no sólo de las Misiones de Píritu sino para el acervo bibliográfico universal. Es tan raro este libro que no se conoce ningún ejemplar del mismo.

Streit aludió a un *Catecismo* en lengua de Cumaná que atribuyó al Padre Manuel de Yangües. Evidentemente hay que identificarlo con esta Doctrina Cristiana de que estoy hablando [878].

3. Poesías varias en lengua cumanagota

Viñaza aludió a esta obra con las siguientes palabras: *Poesías varias al Nacimiento de Cristo, al Santísimo Sacramento, a María Santísima y a otros Santos, en lengua cumanagota, por Fray Manuel Yangües, manuscrito que se sabe dejó este ilustre franciscano* [879].

Tomando casi a la letra este dato de Viñaza, lo consignó en su obra Streit [880].

PADRE MATIAS RUIZ BLANCO

En los anales de las Misiones católicas y muy concretamente de las franciscanas de Píritu, tiene el Padre Matías Ruiz Blanco un puesto de primerísimo orden. No otra fue la apreciación del cronista Caulín al escribir: *A mi ver y sin agravio de los muchos varones doctos y apostólicos con que la Religión ha enriquecido las Misiones de Píritu, se puede contar al venerable Ruiz Blanco por una de las más fuertes columnas que en ellas han mantenido el peso de la casa de Dios y extendido la fe de Jesucristo, en cuyas ilustres tareas, cuando otros le hayan imitado, dudo que alguno le haya excedido* [881].

878. ROB. STREIT: *Bibliotheca Missionum*. Hunfeldi, 1924, vol. II, p. 734.
879. VIÑAZA, [23], p. 277, Nº 993.
880. STREIT, II, p. 734.
881. CAULIN, II, 328, 98 y 327 respectivamente. Vea el lector en estos lugares la vida de este religioso.

Reiterando en otra parte lo mismo, escribió que tuvo fama de ser *uno de los más célebres misioneros con que la Religión seráfica había enriquecido, en su tiempo, estas apostólicas Misiones* [881].

Al iniciar, finalmente, la vida de este santo varón, escribió: *Uno de los grandes varones que, con infatigable celo y luces de sabiduría, han contribuido a la propagación de la fe, aumento y esplendor de las apostólicas Misiones y Doctrinas de Píritu fue el Reverendo y venerable Padre Fray Matías Ruiz Blanco* [881].

Al reeditar en 1892 la obra del Padre Ruiz Blanco *Conversión de Píritu,* escribió Manuel Serrano y Sanz: *Sin género de duda creemos que el nombre del venerable sabio Fray Matías Ruiz Blanco tiene indisputables méritos para ocupar un lugar de honor en todas las sociedades filológicas del mundo con sus importantísimos trabajos sobre la lingüística de los indígenas de la América Meridional* [882].

OBRAS DEL PADRE MATIAS RUIZ BLANCO

En relación con la faceta de escritor del Padre Ruiz Blanco escribió Caulín: *Llegó de España a las Misiones el año de 1683 con la Misión de 11 religiosos, y en el año siguiente de 84 le instituyó en cronista de las Conversiones el Reverendísimo Padre Fray Cristóbal de Viso por sus letras Patentes de 21 de marzo en que le ordenó escribiese las cosas memorables de las Conversiones y los Tratados que, con su capacidad y experiencia, conocía ser necesarios para la luz y régimen de los misioneros y espiritual aprovechamiento de los indios. Puso luego por obra la práctica de este espiritual ejercicio, sin dejar de las manos la pluma con que trasladó al papel los afectos del corazón en cuatro libros que escribió y dio a la prensa por los años desde 1683 hasta el de 1690, que son los siguientes:*

1. *Principios y Reglas de la lengua cumanagota con un Diccionario de ella.*
2. *Advertencias y notas al dicho Arte cumanagoto.*
3. *Doctrina Cristiana y su explicación en dicha lengua, con un Tesoro de nombres y verbos de ella.*
4. *Conversión de Píritu, sus incrementos, ritos y cosas particulares del país, con un Directorio para instruir a los indios en las cosas esenciales de la religión cristiana.*

Además de estos, dejó otros manuscritos de varias materias para instrucción de los Padres misioneros y personas de espíritu los cuales se conservan en aquellas santas Misiones y dan testimonio del continuo ejercicio en que empleaba los alientos de su espíritu y fervoroso celo del aprovechamiento de sus prójimos [883].

882. MANUEL SERRANO SANZ: *Reseña biográfica del Padre Matías Ruiz Blanco* al principio de *Conversión de Píritu*, edición de 1892.
883. CAULIN, II, 337-338.

Estas palabras del cronista constituyen la primera y muy exacta nota bibliográfica en relación con la producción literaria del Padre Ruiz Blanco.

Antes de nada conviene reconstruir, siquiera sea brevemente, la vida de este religioso. Tenía 27 años cuando llegó a Cumaná en 1672, según se hace constar en Suplemento a *Conversión de Píritu* [884]. Era en su Provincia de Andalucía Lector de Artes y fue nombrado por el Comisario General de Indias nuevamente *Lector de Artes y Sagrada Teología a que dio el debido y cabal cumplimiento, instruyendo con su lección y enseñanza a unos estudiantes que se habían alistado a las Conversiones y necesitaban cumplir la carrera de sus estudios. Concluido este regular ejercicio, a principios del año de 1675 se hizo repartimiento de varios de los misioneros, siendo el venerable Padre Ruiz Blanco el primero que fue destinado para la conversión de la nación de los indios characuares* [885].

Fue el apóstol de los palenques con quienes fundó el pueblo de San Pablo de Azaca. En 1681 pasó a España a buscar nuevos religiosos para las Misiones. Llegó de regreso a Píritu a finales de 1684 [886].

Este lapso de tiempo (1672-1681) marca la fecha de elaboración de las primeras obras de este religioso.

1. Doctrina Cristiana

Probablemente haya sido la primera dedicación del Padre Ruiz Blanco componer o preparar un texto lo más perfecto posible para la enseñanza de los indios. El mismo escribió a este respecto: *Me dediqué a traducir de nuevo la Doctrina Cristiana, expurgándola de algunas voces castellanas por no inteligibles para los naturales y de otras de su idioma, supérfluas, y así compuse la Doctrina y Catecismo que di a la estampa el año de 1683* [887].

Indudablemente hizo alusión a una *Doctrina Cristiana* ya existente antes de la que fue impresa en 1683 y que es la única que conocemos. No otra cosa indicó con las palabras "traducir de nuevo" y "expurgándola de algunas voces castellanas". No consta que el Padre Ruiz Blanco haya escrito ninguna otra *Doctrina Cristiana* antes de esta impresa en 1683. Por ello hay que pensar que, en sus palabras, se refirió a la que venía sirviendo en las Misiones, del Padre Yangües, impresa, según escribió Caulín, de a cuartilla.

No sé si estoy en lo cierto al identificar en una misma las obras que han descrito los autores como distintas. Casi todos los bibliófilos han aludido a una con título de *Manual para catequizar*

884. RUIZ BLANCO, 86.
885. CAULIN, II, 328.
886. CAULIN, II, 337. Equivocadamente colocó Caulín la llegada de esta misión en 1883, como ya lo advirtió Ojer en su correspondiente lugar.
887. RUIZ BLANCO: *Práctica que hay en la enseñanza de los indios.* Edición de *Conversión de Píritu* del año 1690, página 112, [406].

y administrar los santos sacramentos a los indios. Incluso parece que algunos han visto ejemplares de una edición de 1683. Viñaza tomó la descripción de Civezza: *Manual para catekizar y administrar los santos sacramentos a los indios que habitan en la provincia de la Nueua Andaluzía, y Nueua Barcelona, y San Christoval de los cumanagotos (en lengua indígena). Por el Padre Fr. Mathias Rviz Blanco, de la observancia de San Francisco. En Burgos. Por Iuan de Viar. Año de 1683.*-8º-6 hojas preliminares más 101 páginas" [888].

Mas completa y detallada es la descripción de Streit que, incluso, hace creer haberla hecho a vista de algún ejemplar:

> "Manval // Para Catekizar // y administrar los // Santos Sacramentos a los indios // que habitan la Prouincia de la nue- // ua Andaluzía, y nueua Barcelona, // y San Christóval de los // Cumanagotos // Dirigido a la santis- // sima Trinidad. // Por el Padre Fr. Mathias // Rviz Blanco, de la Regular Obser- // vancia de nuestro Padre San Fran- // cisco, hijo, de la Santa Prouincia de // Andaluzia, Lector de Theologia, y // Predicador Apostólico en las santas // Missiones de Píritu, y Exami- // nador Synodal en este Obis- // pado de Puerto Rico. // En Burgos: Por Iuan de Viar. Año de 1683. // 8o. 8 ffnc.,101 pp." [889].

Lo extraño en este caso de Streit es que no cita la procedencia del ejemplar usado por él, y suele hacerlo. Por otra parte, extraña una descripción que parece a todas luces realizada a vista de un ejemplar, salvo que haya que pensar en una descripción inventada con cierta habilidad. Esto último no lo creo.

Lo más extraño es que Caulín —lo hemos visto atrás— no cita ninguna obra del Padre Ruiz Blanco con este título de *Manual para catequizar y administrar los santos sacramentos a los indios.* En cambio, cita *Doctrina Cristiana y su explicación en dicha lengua, con un Tesoro de nombres y verbos de ella.*

Es cierto que en 1683 imprimió el Padre Ruiz Blanco una obra a la que él mismo llamó *Doctrina y Catecismo* en palabras transcritas que nuevamente citaré: *He trabajado 18 años que ha que me ejercito en la conversión de los indios de Píritu en rastrear los términos de su idioma genuinos para proponerles los misterios de nuestra santa fe, y por tener entendido que en la primera traducción de la Quotidiana Doctrina estaban puestos más términos de los necesarios, me dediqué a traducir de nuevo la Doctrina Cristiana, expurgándola de algunas voces castellanas, y así compuse la Doctrina y Catecismo que di a la estampa el año de ochenta y tres. Más, aunque mi traducción obtuvo el asenso y común aprobación de los mejores y más versados intérpretes de aquel país, se excitaron algunos escrúpulos y dudas por ocasión de unos indios intérpretes* [890].

---

888. VIÑAZA, p. 113, Nº 212.
889. STREIT, II, 463.
890. RUIZ BLANCO: *Práctica que hay en la enseñanza de los indios* [887], 112

Las anteriores palabras son del Padre Ruiz Blanco al explicar en 1690 los que él llamó "motivos de esta obra". Pero en la edición de este año a la *Doctrina Cristiana* y *Catecismo* los tituló *Práctica que hay en la enseñanza de los indios.* Al capítulo primero tituló precisamente *Doctrina Cristiana.* Por lo demás, eran una misma cosa *Doctrina Cristiana* o *Catecismo.*

De todo ello resulta evidente que *Doctrina Cristiana y Catecismo* del año 1683 son lo mismo que *Práctica que hay en la enseñanza de los indios* de 1690. También tengo por seguro que *Doctrina Cristiana y Catecismo* de 1683 es lo mismo que algunos describieron como *Manual para catequizar y administrar los sacramentos.* Veo que ya antes dio esto como posible Pablo Ojer [891].

En la licencia dada por el ordinario de Madrid el 11 de enero de 1683 para la impresión se contienen estas palabras: *Damos licencia para que se puedan imprimir e impriman los libros intitulados el uno "Principios y Reglas de la lengua cumanagota" y el otro, "Manual de catecúmenos", en dicha lengua.* Con esto coincide lo apuntado por Caulín de una obra titulada Doctrina Cristiana y su explicación *en dicha lengua.* La *Práctica que hay en la enseñanza de los indios* del año 1690 también está en cumanagoto. Quede, pues, asentado como seguro que estas tres son una misma obra.

Primera Edición (1683)

Quedan hechas las descripciones ofrecidas por Civezza y su seguidor Viñaza y por Streit. Acabo de citar las palabras del permiso de impresión dado por el ordinario de Madrid y que pueden verse en el lugar de *Principios y Reglas,* edición de 1683.

Advertencia: Describió esta obra Charles Leclerc en su *Biblioteca Americana, (1876)* calificándola de *libro rarísimo y no menos precioso que otros publicados sobre la misma lengua por el sabio misionero.*

Serrano y Sanz manifestó no haber visto ningún ejemplar. Tomó sus datos de Leclerc. Tampoco conoció esta obra Vindel. Hizo una descripción Civezza al que siguió Viñaza con una descripción incompleta. Quien hizo una descripción bastante satisfactoria de la portada fue Streit lo que hace suponer que tuvo a la vista algún ejemplar de la misma. Fidel Lejarza copió su descripción de Streit. Palau y Dulcet trae una breve descripción con la anotación de que el librero Maisonneuve ofreció un ejemplar en 66 francos [892].

---

891. CAULIN-OJER, II, 345.

892. CHARLES LECLERC: *Biblioteca Americana. Catálogo de 1876* reproducido fotolíticamente en París en 1974; SERRANO SANZ, [882]; MARCELINO DE CIVEZZA, O.F.M.: *Saggio de bibliografía sanfrancescana.* Prato, 1879. Nº 779; VIÑAZA, 113, Nº 212; STREIT, II, 643; CAYETANO DE CARROCERA, O.F.M.Cap.: *Memorias para la historia de Cumaná y Nueva Andalucía.* Caracas, 1945, p. 398; FIDEL LEJARZA, O.F.M. en la introduc-

Segunda Edición (1690)

Cuando en 1690 hizo Ruiz Blanco la edición de *Conversión de Píritu,* editó juntamente esta obra con el título de *Práctica que hay en la enseñanza de los indios,* y con paginación seguida, en la forma siguiente: La *Conversión de Píritu* termina en la página 111. En la 112 continúa la *Práctica* en la forma siguiente:

> Página 112: "PRACTICA QVE AY EN LA EN- / señança de los Indios, y vn directiuo para que / los Religiosos puedan conmodamente instruir- / los en las cosas essenciales de la Reli- / gión Christiana. / Aprobaron este Tratado los Reuerendos Pa- / dres Missioneros. / Fray Christóual de la Concepción. / Fray Iuan Gardoy. / Fray Francisco Tizón, en 24. de Febrero de 1688. / AL LECTOR. / MOTIVOS DE ESTA OBRA. / .-1.- "La dificultad de comprehender Peregrinos / idiomas, la computó el Real Profeta entre / los graues trabajos, que experimentó Ioseph entre los / Gitanos..." [página 113].

2. Cauteloso con estos presupuestos, he trabajado diez y ocho años, que ha que me exercito en la conuersión de los Indios de Píritu, en rastrear los términos de su idioma genuinos para proponerles los misterios de nuestra Santa Fe, y por tener entendido que en la primera traducción de la Quotidiana Doctrina estauan puestos más términos de los necesarios y algunas hilaciones opuestas a la verdad con algunos términos no muy propios por ocasión de los intérpretes poco versados en nuestro idioma castellano, me dediqué a traducir de nueuo la *Doctrina Cristiana,* expurgándola de algunas voces castellanas, por no inteligibles para los naturales y de otras de su idioma, por supérfluas. Y assí compuse la Doctrina y Catecismo que di a la [página 114] estampa el año de 1683".

Más aunque mi traducción obtuvo el asenso, y común aprobación de los mejores, y más versados intérpretes de aquel país, y que, mediante ella, se experimentó menos molesta y más fácil la instrucción de los indios catecúmenos, se excitaron algunos escrúpulos, y dudas por ocasión de unos indios intérpretes que, mal intencionados, ocultaron la verdadera significación de un término muy necesario e importante a que me fue preciso responder. Y no hay duda en que cada día se irá aclarando más esta materia porque, según dijo San Jerónimo: Quod melius intelligimus, melius et proferimus".

CAPITVLO PRIMERO. / DOCTRINA CHRISTIANA. / *Techecamo Ecbepatopo.* / (Todo en cumanagoto).

El Presignarse (sic)

Página 115: EL PADRE NVESTRO. / EL AVE MARIA. / SIMBOLO DE LA FE.

Página 116: PRECEPTOS DE LA LEY DE DIOS.

Página 117: PRECEPTOS DE LA SANTA IGLESIA.

Página 118: LOS SACRAMENTOS DE LA SANTA / Madre Iglesia. / DIALOGO DE LA DOCTRINA CHRISTIANA. /

---

ción a la edición de Conversión de Píritu de la que trataré adelante, página CIX; PALAU DULCET, [898], página 116, Nº 281726.

Página 120: ACTO DE CONTRICION. /

Página 121: CAPITVLO SEGVNDO. / SATISFACESE A ALGVNAS DVDAS / sobre esta traducción de la Doctrina.

13. Svpongo que en esta traducción he procurado interpretar las vozes de el idioma castellano de que inútilmente se ha usado hasta aquí, con otras del idioma de los indios, propias o equivalentes en el sentido y que explican muy bien lo substancial de los misterios en que es necesario sean instruidos, porque, según San Jerónimo..., en las versiones, no tanto se ha de atender a lo material de las voces, quanto a su formal significación y sentido. Y, supuesto que en el nativo lenguaje ay voces con las quales se les pueden dar a entender los divinos misterios e instruirlos en lo que deben creer, es cosa irracional entender que, con términos y vozes del idioma castellano que no saben ni entienden, puedan venir en conocimiento de lo que se les dize y promulga.

14. De que se infiere también por necesaria consecuencia que dichas vozes del lenguaje castellano era preciso se traduxesen en otras inteligibles para los indios o que ayan estado y estén con inuencible ignorancia de aquellos misterios de fe que por ellas se les han promulgado... se sigue por necesaria consequencia que es preciso se traduzgan los misterios de fe en su natiuo idioma o que se estén con ignorancia inuencible de ellos.

15. Supongo también que los términos castellanos entremetidos con los del lenguaje de los indios, no sólo son útiles, más también, juntos, confunden los vnos la significación de los otras... con ellos [términos castellanos] nunca se podrá conseguir el que entiendan los misterios de la fe, lo qual es ageno de duda.

18. Lo segundo replicará que es caso recio instruir de nuevo vna gente ruda que está ya acostumbrada a oir la *"Doctrina Christiana"* mixta con vozes de la lengua castellana... 19. Respondo que caso más recio es que estén toda la vida y aún se mueran sin entender algunos misterios ni creerlos. Y aunque se les puedan explicar, no lo podrá hazer el que no tuuiere bastante comprensión de las lenguas... todo lo qual se declara muy bien con las palabras de mi traducción en el idioma de los indios, lo qual no podrá negar el que lo sabe.

Página 124: CAPITVLO TERCERO. / DE ALGVNAS DVDAS SOBRE LA PRIMERA / *Traducción, de que consta más claro lo importante de esta vltima.*

Página 125: CAPITVLO QVARTO. / RESVELVENSE ALGVNAS DIFICVLTADES / de la primera traducción del Símbolo de la Fe. /

24. La primera traducción del Sínodo de la Fe contenía graues dificultades; lo vno por la falta de palabras que se suplieron con las de el idioma castellano; lo otro por no auer hallado en el lenguaje de los indios la palabra que, formalmente, significasse el asenso del entendimiento... Acerca de lo qual es de notar que la ignorancia del verbo ocasionaua en los religiosos conversores discordia y variedad. Y así, sobre esta palabra *Credo in Deum*... huuo tres traducciones...".

Página 131: CAPITVLO QVINTO. / DE LOS VERBOS QVE EN LEGVA DE / los Indios de Píritu significan creer. /

37. Con la variedad que dexo explicada..., corrió algunos años la cotidiana instrucción de los indios, vsando cada religioso de equellas vozes que le parecían más aparentes en graue perjuicio de la conformidad que deben tener en las doctrinas los ministros evangélicos entre los infieles...".

Página 134: BREVISSIMA EXPLICACION / de los Artículos de la Fe, preceptos de el / Decalogo, y Sacramentos de la Santa / Iglesia en lengua de los Indios de / Píritu. /

35. Suponiendo aora que el Catecismo que dexamos compuesto más es para instruir con breuedad a la gente pequeña en los rudimentos de la fe y doctrina christiana, para explicarla con más extensión a los indios adultos, pondré en los párrafos siguientes vna breue explicación de que se podrá valer el religioso conversor en las ocasiones que concurren assí christianos como infieles a oir la palabra del Evangelio para explicarles algún misterio o precepto...".

Página 137: Declaración del primer Artículo de la Fe en lengua de los Indios. (Escrito en cumanagoto).

Página 139: Explícase el segundo, tercero y quarto Artículo de la Fe. /

Página 140: Explícase el Soberano misterio de la Encarnación, Muerte y Pasión del Señor, Baxada a loe (sic) Infiernos, Resurrección, y Subida a los Cielos, con la venida a juzgar. /

Página 143: Explícase, que quiere dezie (sic) creo la Santa Iglesia Católica. /

Página 144: Explícase la Comunión de los Fieles, el perdón de los pecados, la Resurrección de los muertos, y el castigo eterno de los reprouos. /

Página 146: Explícase el primer precepto de la Ley de Dios. /

Página 147: Explícanse el segundo, y tercero Mandamiento de la Ley de Dios. /

Página 148: Explícanse el quarto, y quinto precepto de la Ley de Dios. / Explícanse el sexto y septimo Mandamiento de la Ley de Dios. /

Página 149: Explícanse el octauo, noueno, y dezimo preceptos de la ley de Dios. /

Página 150: Explicación de los Siete Sacramentos de la Santa Iglesia. /

Página 152: Confirmación. / Sacramento de la Penitencia. /

Página 153: Sacramento de la Eucaristía. /

Página 155: Extrema Vnción. /

Página 156: "NOTA. Por no ser necessaria para los Indios la explicación del Sacramento del Orden, la omitimos, concluyendo con la del Sacramento del Matrimonio". / Matrimonio. /

Página 157: "En la forma que queda expressa hallará el Religioso Conuersor vn directiuo de todos los misterios de nuestra Santa Fe, y demás cosas necessarias para instruir a los adultos en su lenguaje natiuo; en el qual he procurado ceñir las razones todo lo possible. Ceda todo en gloria, y honra de Dios trino, y vno, de la Inmaculada

siempre Virgen María nuestra Señora, de mi Padre San Francisco, del Apóstol San Pablo, vaso de elección, y luz de los Gentiles, y de todos los santos. / VER (página 158).

Página 158: VERSOS EN LENGVA DE LOS INDIOS PARA / *celebrar el Nacimiento del Señor.* (Están en cumanagoto).

Página 160: (al fin de ella): LAVS DEO.

Página sin notar (161): INDICE DE LAS CO- / sas particulares de estos / Tratados.

Página sin notar (168): FIN. /

Sigue a continuación y con paginación distinta:

Páginas 1-46: "REGLAS PARA LA INTE- / ligencia de la lengua de los In- / dios de Píritu. *Dispuestas por el mismo Autor.* PROLOGO. / (Véase la descripción completa en el lugar correspondiente).

Páginas 47-250: "TESORO DE NOMBRES, Y / verbos de esta lengua". (Véase la descripción en el lugar correspondiente).

Ejemplares: Biblioteca Nacional de París, Sig. Res 8º Pm. 146. Museo Británico, Sig. 296, g. 24. En ambos lugares está junto con la *Conversión de Píritu.* No se conocen otros ejemplares.

Advertencia: Leclerc describió un ejemplar en *Biblioteca Americana.* Cat. de 1867, p. 327, No. 1340. Lo vio de la siguiente manera: *A partir de la página 112 hasta la 160 se halla, bajo el rubro Práctica de la Conversión, la Doctrina Cristiana en lengua de los indios de la Nueva Andalucía y de la Nueva Barcelona, impreso ya en Burgos en 1683. Nuestro ejemplar sobre la Conversión de Píritu contiene, además de lo que anuncian Pinelo y los demás bibliófilos, el siguiente volumen: Reglas para la inteligencia de la lengua de los indios de Píritu. Esta preciosa continuación compónese de 46 páginas para las reglas gramaticales del idioma cumanagoto, de un Vocabulario español-cumanagoto que ocupa las páginas 47 a 250, seguido de 3 ffsn. para la Tabla y las Erratas. El último folio contiene un Himno a la Virgen en el idioma indio. Este Arte y Vocabulario no citados hasta hoy es una nueva edición aumentada y corregida de la obra del Padre Manuel de Yangües titulada "Principios y Reglas de la lengua cumanagota", impresa en Burgos en 1683.*

Esta misma convicción de que el *Diccionario* del Padre Ruiz Blanco era el del Padre Yangües lo reiteró nuevamente en el mismo Catálogo de 1867, Nº 1587, página 391: *El mismo religioso publicó en 1690, a continuación de su obra titulada Conversión de Píritu, una nueva edición de la Gramática del Padre Yangües y del Diccionario español - cumanagoto dispuesto con mayor claridad.* La misma convicción le acompañó en el Catálogo de 1878, página 575, Nº 2203. Incluso llegó a censurar a Caulín por haber *confundido las obras de este Padre* (Ruiz Blanco) *con las del Padre Yangües de las que Ruiz Blanco fue editor.* Es preciso escribir que el equivocado

893. STREIT, II, 643, Nº 2263. VIÑAZA, p. 119, Nº 226.

fue Leclerc y no el Padre Caulín, pues, si bien los *Principios y Reglas* fueron esencialmente la misma obra del Padre Yangües, el *Diccionario*, en cambio, fue obra del Padre Ruiz Blanco, como lo confiesa él mismo, según ya queda dicho.

Por lo demás, la descripción hecha por Leclerc de esta obra coincide exactamente con la que ahora acabo de hacer.

El mismo Leclerc ofertó en el Catálogo de 1876, página 576. No. 2203 esta obra en 1.000 francos.

Viñaza trae una descripción casi igual a la de Leclerc, lo que hace suponer una clara dependencia. Parece que Streit debió tener delante algún ejemplar, o al menos la reproducción de la portada que copió con bastante fidelidad [894].

Tercera Edición de Práctica (1892)

Por tercera vez fue publicada la *Práctica* en 1892 junto con la *Conversión de Píritu* y con paginación continuada desde la página 154 hasta la 228.

Texto: 154-228- En 8º

Página 154 en blanco.

Página 155: (Portadilla en la forma siguiente):

PRACTICA QUE HAY / EN LA / ENSEÑANZA DE LOS INDIOS, / Y UN DIRECTIVO / PARA QUE LOS RELIGIOSOS PUEDAN / COMODAMENTE INSTRUIRLOS EN LAS COSSAS / ESSENCIALES DE LA RELIGION CRISTIANA. / EN LENGUA CUMANAGOTA Y CASTELLANA. / Aprobaron este Tratado los Reverendos Pa- / dres misioneros: / Fray Cristóbal de la Concepción. / Fray Juan Gardoy, y / Fray Francisco Tizón, en 24 de febrero de / 1688. /

Página 155 v. en blanco.

Página 156 en blanco.

Páginas 157-159: Al lector / *Motivos de la obra.* / (Texto de la edición de 1690).

Página 159v. en blanco.

Página 160r-v en blanco.

Páginas 161-168: Capítulo 1 (Todo en cumanagoto): Doctrina Cristiana: El persignarse, El Padre Nuestro. El Ave María. Símbolo de la Fe. Preceptos de la Ley de Dios. Preceptos de la Santa Iglesia. Sacramentos de la Santa Madre Iglesia. Diálogo de la Doctrina Cristiana. Acto de Contrición.

Páginas 169-173: Capítulo 2: Satisfácese algunas dudas sobre esta traducción de la Doctrina Cristiana. "Advierto que en esta traducción he procurado interpretar las voces del idioma castellano de que inútilmente se ha usado hasta aquí, con otras del idioma de los indios propias o equivalentes en el sentido y que explican muy bien lo sustancial de los misterios en que es necesario sean instruidos, porque, según notó San Jerónimo (De optimo genere interpret.)

894. STREIT, III, 665; CARROCERA, [906], Año IX, Nº 122; LEJARZA, [892], CXI; PALAU DULCET, [898], 116, Nº 281729.

en las versiones, no tanto se ha de atender a lo material de las voces, cuanto a su formal significación y sentido. Y, puesto que en el nativo lenguaje hay voces con las cuales se les puede dar a entender los divinos misterios e instruirlos en lo que deben creer, es cosa irracional entender con términos y voces del idioma castellano que no saben ni entienden, puedan venir en conocimiento de lo que se les dice y promulga. ...Sopongo también que los términos castellanos entremetidos con los del lenguaje de los indios, no sólo son inútiles, más también, juntos, confunden los uno la significación de los otros".

Páginas 174-175: Capítulo 3: De algunas dudas sobre la primera traducción, de que consta más claro lo importante de esta última.

Páginas 176-182: Capítulo 4: Resuélvense algunas dificultades de la primera traducción del Símbolo de la Fe.

Páginas 183-187: Capítulo 5: De los verbos que en la lengua de los indios de Píritu significan creer. "Con la variedad que dejo explicada en el capítulo antecedente corrió algunos años la Cotidiana Instrucción de los indios, usando cada religioso de aquellas voces que le parecían más aparentes en grave perjuicio de la conformidad que deben tener en las doctrinas los ministros evangélicos entre infieles. En atención de lo importante que es esta materia, la primera vez que me hicieron superior de la Conversión de Píritu encargué a los religiosos encomendasen a Dios este negocio y después, juntos todos y habiendo todos implorado el divino Espíritu en una Misa que se cantó, los indios más capaces e intérpretes de mayor satisfacción, habiendo conferido entre sí este punto, declararon dos verbos, que formalmente en su idioma, significan creer".

Páginas 187-224: "Brevísima explicación de los Artículos de la Fe, Preceptos del Decálogo y Sacramentos de la Santa Iglesia en lengua de los indios de Píritu. Lo que dejamos traducido hasta aquí es todo lo esencial que toca al Cathecismo, porque no es otra cosa Catecismo o Cathechesis que una declaración o tradición de los misterios de la fe y religión cristiana propuestos por preguntas y respuestas. Y así, catequista es lo mismo que maestro que instruye, formando preguntas y catecúmeno es el discípulo que responde a las preguntas que le hace el maestro en el Catecismo o Instrucción...

Suponiendo ahora que el Catecismo que dejamos compuesto más es para instruir con brevedad a la gente pequeña en los rudimentos de la fe y doctrina cristiana, para explicarla con más extensión a los indios adultos, pondré en los párrafos siguientes una breve explicación de que se podrá valer el religioso conversor en las ocasiones que concurren así cristianos como infieles a oir la palabra del evangelio, para explicarles algún misterio o precepto. Y concluirá su plática amonestándoles la obligación que tienen y necesidad de creer y obrar lo que se les enseña para que se salven".

Páginas 191-193: Párrafo I: Declaración del primer artículo de la fe en la lengua de los indios.

Páginas 194-195: Párrafo II: Explícase el 2º, 3º y 4º art. de la fe (todo en cumanagoto).

Páginas 196-199: Párrafo III: Explícase el soberano Ministerio de la Encarnación, muerte y Pasión del Señor, bajada a los Infiernos, Resurrección y subida a los cielos, con la venida a juzgar.

Páginas 200-201: Párrafo IV: Explícase qué quiere decir "creo en la Santa Iglesia Católica".

Páginas 202-204: Párrafo V: Explícase la comunión de los fieles, el perdón de los pecados, la resurrección de los muertos, la vida eterna de los justos y el castigo eterno de los réprobos.

Páginas 205-206: Párrafo VI: Explícase el primer precepto de la Ley de Dios.

Páginas 207-208: Párrafo VII: Explícanse el segundo y tercero Mandamiento de la Ley de Dios.

Páginas 209-210: Párrafo VIII: Explícanse el cuarto y quinto precepto de la Ley de Dios.

Páginas 211-212: Párrafo IX: Explícanse el octavo, noveno y décimo preceptos de la Ley de Dios.

Páginas 213-223: Párrafo X: Explicación de los siete Sacramentos de la Santa Iglesia.

Páginas 223-224:

"En la forma que queda expresada, hallará el religioso conversor un directivo de todos los misterios de nuestra santa fe y demás cosas necesarias para instruir a los adultos en su lenguaje nativo en el cual he procurado ceñir las razones todo lo posible".

Páginas 225-228: VERSOS EN LENGUA DE LOS INDIOS PARA CELEBRAR / EL NACIMIENTO DEL SEÑOR. / LAUS DEO. /

2. Principios y Reglas de la lengua cumanagota

Fue ésta otra de las obras que el Padre Ruiz Blanco mandó a la imprenta en 1683 durante su estancia en España. Debió ser fruto de sus experiencias durante aquellos años de apostolado. También ésta fue una obra calcada sobre la anteriormente escrita (no publicada) por el Padre Yangües. Ruiz Blanco tuvo la integridad —no podría obrar de otro modo— de dejar constancia de la paternidad de la obra en la misma portada de la por él impresa cuya descripción haré seguidamente:

Primera Edición

PRINCIPIOS, / Y REGLAS DE LA LENGVA / CUMANAGOTA, / GENERAL EN VARIAS / NACIONES, QVE HABITAN EN LA / PROUINCIA DE CVMMANA / EN LAS INDIAS OCCIDENTALES. / COMPVESTOS POR EL R. P. PREDI / cador Fr. Manuel de Yangues, del Orden de / N. P. S. Francisco, hijo de la S. Prouincia de / Castilla, y Missionero en las

viuas Conver- / siones de los Cummanagotos, Píritus, / y otras Naciones. / DIRIGIDOS AL REVERENDISSIMO / Padre Fray Cristoual del Viso, Comissario / General de Indias, &c. / SACADOS A LVZ AORA NVEVAMEN- / te, corregidos, y reducidos a mayor claridad, y / breuedad, junto con un Diccionario que ha com- / puesto el R. P. Fr. Mathias Blanco, Religioso de / la misma Orden, Lector de Theología, Examina- / dor Synodal de el Obispado de San Iuan de Puer- / to Rico, hijo de la Santa Prouincia de Anda- / luzía, y Missionero de las dichas / Conversiones. / (Línea horizontal) CON LICENCIA. / EN BVRGOS: Por Iuan de Viar. Año de 1683. / (Línea horizontal).

Texto: VIII-220 pp. (Texto a doble columna). Páginas 1-70: *Principios y Reglas;*-Páginas 71-220: *Diccionario.*

En 4º Portada orlada v. en blanco;-Mide portada con orla 18 x 11 cms. Mide la caja impresa 17 x 10 cms.

4 ff. prels, sn. Fol. 2: Dedicatoria al Padre Fray Cristóbal del Viso. Fol. 3: Licencia de la Orden por Fray Cristóbal del Viso. Madrid, 9 enero de 1683: *Por las presentes damos licencia al Padre Fray Matías Ruiz Blanco para que pueda imprimir un libro intitulado: Principios y Reglas de la Lengua Cumanagota, por cuanto nos consta estar aprobado por personas doctas, e inteligentes en la misma Lengua, y con todos los requisitos que se necesita.* Fol. 3v.: Licencia del Ordinario. Madrid, 11 de enero de 1683: *Damos licencia para que, por lo que a Nos toca, se puedan imprimir e impriman los libros intitulados, el vno Principios y Reglas de la Lengua Cumanagota; y el otro Manual de Catecúmenos, en dicha lengua, compuestos por el padre Fr. Mathías Ruiz Blanco, Lector de Theología.* Fol. 4: Al lector.-Fol. 4v:Fe de erratas del "Arte".-Erratas del "Diccionario".

Principios y Reglas (Arte) está dividido en siete Tratados y trece Párrafos descritos detalladamente, a vista sin duda de un ejemplar, por el conde de la Viñaza.

Páginas 1-4: Tratado primero. Párrafo I: Del nombre. "El nombre es una parte de la oración que contiene casos y no significa tiempo. En esta lengua se disciernen los casos de el nombre por ciertas partículas que se le posponen. Para lo cual es de advertir que el nominativo siempre es caso que se junta con verbo y sin él no ay oración. Y así lo usa este idioma....

El genitivo que llaman de posesión no se diferencia en esta lengua del nominativo...

El dativo, que es comúnmente de daño o provecho, en esta lengua le forma esta partícula "uya" pospuesta al nombre...

El acusativo, que es persona que padece en la oración o rige proposición, es en esta lengua semejante al nominativo...

El vocativo en que se pone la persona con quien hablamos, en esta lengua no se distingue del nominativo...

El ablativo es caso en que se pone la cosa o lugar de donde nos apartamos. En esta lengua le indica una de las siguientes partículas

pospuestas al nombre: "poy", "quay", "u", "y"... A la partícula "con" de ablativo corresponden estas: "yaK", "yaKer", "daKer"...

El ablativo que llaman de instrumento le forma siempre esta partícula: "Ke" pospuesta al nombre...

Ejemplar de la declinación de todo nombre:

Singular	*Plural*
N. Pata, vl, patar=casa	N. Patacom, vl. patarcom
G. Pata, vl. patar	G. Patacom, vl. patarcom
D. Pata uya, vl. patar uya	D. Patacomuya, etc.
A. Pata, vl. patar	Ac. Patacom, etc.
V. Pata, vl. patar	V. Patacom, etc.
Abl. Pataboy, vl. patarpoy	Abl. Patacom, poy, etc.

"El nombre adjetivo tiene en la lengua latina tres artículos o terminaciones; mas en esta lengua no tiene más de una, la qual es indiferente a los tres géneros masculino, femenino y neutro. Para formar comparativos añaden esta partícula *pichaca* que es adverbio. Y para formar superlativos añaden esta partícula *ne*. De lo dicho se puede con facilidad tener comprehensión de la declinación de los nombres..."

Páginas 4-15: Tratado II. Párrafo II: *Del pronombre*. "La mucha variación con que en este idioma se hablan los pronombres, especialmente en los acusativos, haze que su explicación sea la más oscura y difícil de todas las de este *Arte*" (primitivos o personales, demostrativos, derivativos). "La gran dificultad que, según se verá, ay en esta materia de los pronombres consiste en la variedad de letras y partículas que equivalen o son sus acusativos los cuales se diversifican según las primeras letras de los verbos a quienes se juntan" (Nº 6. Pone 34 casos distintos).

Páginas 15-26: Tratado III. Párrafo III. *Del verbo*: ...tenemos cinco modos de conjugación. La primera haze o tiene el infinitivo en "ar"... La segunda tiene el infinitivo en "er"... La tercera tiene el infinitivo en "ir". La cuarta,... en "or"... La quinta... en "ur"... Los tiempos se forman en esta lengua con algunas adiciones que se juntan al verbo".

Páginas 26-36: Párrafo IV. De los verbos activos. Ejemplo de la primera conjugación.

Páginas 36-43: Párrafo V. Ejemplo de los verbos activos de la segunda conjugación.

Páginas 43-48: Ejemplo de los verbos activos de la tercera conjugación.

Páginas 48-54: Párrafo VII. Ejemplo de los verbos activos de la cuarta conjugación.

Páginas 54-58: Párrafo VIII. Ejemplo de la quinta conjugación.

Páginas 58-59: Párrafo IX. Verbo anómalo.

Páginas 59-62: Tratado IV. Párrafo X. "...se divide en dos participios de activo y dos de pasivo".

Páginas 62-67: Tratado V. Párrafo XI. De las preposiciones o posposiciones. "La preposición, porque en esta lengua comúnmente se pospone, se puede llamar posposición".

Páginas 67-69: Tratado VI. Párrafo XII. Adverbio y sus clases.

Páginas 69-70: Tratado VII. Párrafo XIII. De la interjección y conjunción. "En esta lengua no hay conjunciones prepositivas, porque las vsan pospuestas...".

"Lo dicho y explicado hasta aquí es lo que se ha podido rastrear para la inteligencia de esta lengua, cuya variedad de principios, y modos irregulares tengo por imposible reducir a *Arte*, según toda su latitud; y así suplico a cualquiera que se dedicare a emprender este trabajo, no desmaye en la dificultad que al principio ha de padecer, más, implorando el fauor diuino, perseuere en noticiarse de las reglas y principios que están explicados, y trate de ponerlos en práctica, que assí experimentará cada día menos dificultad. Omnia vincit charitas. FIN".

Diccionario:

Texto: 71-220 pp.

Página 71: *Advertencias / para la / recta inteligencia de el Diccionario.* (Una de ellas dice): *Advierto que algunos nombres, y verbos están duplicados, y triplicados, según la variedad de los territorios de aquella Prouincia; y quando huviere a la margen esta sílaba "pa", es signo de que es término de los indios palenques.*

Página 72 en blanco.

Página 73: *"DICCIONARIO DE / la lengua de los indios Cum / managotos, y Palenques, com- / puesto por el Padre Fray Ma- / tías Ruiz Blanco, de la Orden / de nuestro Padre San / Francisco. / A.". /*

Ejemplares; He realizado la descripción a vista del ejemplar de la Biblioteca Nacional de Madrid, Signatura R-2232. Está encuadernado en pergamino. En el lomo tiene la leyenda: "Reglas de la lengua cumanagota". Como hojas de guarda al principio y al fin tiene dos iguales tituladas: *Discurso general sobre el año 1683.* Es una especie de horóscopo de aquel año. Esto hace suponer como seguro que se trata de la encuadernación original. En los espacios blancos de estas hojas de guarda hay anotaciones varias escritas por una misma mano. Una: *Compró con dinero en mano este libro en la ziudad de Sevilla D. Matías Dauila y Orduña en agosto del año 1731.* Otra: *Salió la expedición de la ziudad de Alicante en 13 de junio de 1732 para la plaza de Orán, día de San Antonio de Padua.* Otra: *Provincia de Honduras, Nicaragua.* En la hoja de guarda final: *En frente de Santa María la Blanca D. Martín Cano.*

Los cuadernillos están marcados o numerados en la parte inferior desde la página 1 por letras: A-Z hasta Aa-Ee. Son todos de 4 hojas menos el último que es de dos solamente.

En la señalización no se hizo uso de las letras J, LL, Ñ, U. El pliego Aa comienza en la página 185. (Equivocadamente se escribió sólo A). Termina el *Diccionario* con la palabra "zumbido" y FIN.

Anotaciones: Ofreció descripción muy detallada de esta obra el conde de la Viñaza. Es muy probable o casi seguro que tuvo a la vista algún ejemplar [895].

El librero Maisonneuve anunció en 1867 un ejemplar en 180 francos y en 1878 otro —o el mismo— en 1.000 francos. La primera descripción de esta obra fue hecha por Leclerc que la supuso equivocadamente nueva edición de la obra del Padre Manuel de Yangües. Vimos que sólo parcialmente es esto verdad [896]. Aludió a esta obra Marcelino de Civezza [897]. La poca exactitud de Palau y Dulcet parece indicar que no vio ningún ejemplar. El mismo señaló que un librero alemán ofertó en 1924 *Principios y Reglas* en 850 marcos y el librero madrileño Barbazán, otro sin portada, en 1936 por precio de 100 pesetas. En otra parte de su obra hizo la descripción, añadiendo que en 1954 ofertó un ejemplar el librero Bardón en 25.000 pesetas. También aludió a los ejemplares de Conde y del Marqués de la Romana [898]. Hicieron también la descripción Serrano y Sanz, Streit y Carrocera. Streit parece debió tener delante algún ejemplar. Dio como existentes ejemplares en la Biblioteca Nacional de Madrid y en el Museo Británico. Los Catálogos de este último no señalan ningún ejemplar [899]. No conoció esta obra Vindel [900].

Debe quedar bien claro que *Principios y Reglas* es, fundamentalmente, la misma obra del Padre Yangües y así lo hizo constar el Padre Ruiz Blanco, al mismo tiempo que destacó que el *Diccionario* era obra compuesta por él mismo. Lo que nunca llegaremos a saber es qué parte ha tenido cada uno de los dos autores en la composición de la primera.

Segunda Edición (1690)

Al publicar en 1690 su obra *Conversión de Píritu,* hizo también el Padre Ruiz Blanco la reedición de sus demás obras en un mismo volumen.

Manuel Serrano y Sanz, procedió en forma poco comprensible al prescindir de esta obra cuando, en 1892, dirigió la nueva edición de *Conversión de Píritu.* Al reeditarla nuevamente en 1965 el Padre

---

895. VIÑAZA, [23], pp. 113-114, Nº 213.
896. CHARLES LECLERC: *Biblioteca Americana. Catálogo* de 1867, p. 327, Nº 1340.
897. MARCELINO DE CIVEZZA, O.F.M.: *Saggio de bibliografía sanfrancescana.* Prato, 1879. Nº 779.
898. ANTONIO PALAU DULCET: *Manual del librero hispanoamericano.* Barcelona, 1966. Vol. 18, p. 116, Nº 281728. — SERRANO SANZ, [882], VIII-IX — CARROCERA: *Memorias* [892], 397.
899. STREIT, [878], 643.
900. FRANCISCO VINDEL: *Manual gráfico-descriptivo del bibliófilo hispanoamericano.* Madrid, 1931. Vol. 8.

Fidel de Lejarza siguió la edición de Serrano y Sanz y, lo mismo que éste había hecho, hizo él, omitiendo esta obra.

Uno de los primeros —si no el primero— que describieron la *Conversión de Píritu* fue Charles Leclerc en 1867. Merecen ser copiadas sus palabras: *"Nuestro ejemplar de la "Conversión de Píritu" contiene, además de lo que anuncian Pinelo y los otros bibliófilos, el siguiente volumen: "Reglas para la inteligencia de la lengua de los indios de Píritu". Esta preciosa continuación compónese de 46 páginas para las "Reglas gramaticales del idioma cumanagoto", de un "Vocabulario español-cumanagoto" que ocupa las páginas 47 a 250, seguido de 3 ff.sn. para la Tabla de las Erratas. El último folio contiene un "Himno a la Virgen" en idioma indio.*

Este "Arte" y "Vocabulario" no citados hasta hoy es una nueva edición aumentada y corregida de la obra del Padre Manuel de Yangües titulada "Principios y Reglas de la lengua cumanagota"... impresa en Burgos en 1683" [901].

En sus detalles —no todos los que fueran de desear para una buena descripción— estuvo bastante exacto Leclerc, según podrá comprobarse por la descripción que haré seguidamente a vista de un ejemplar.

REGLAS PARA LA INTE- / ligencia de la lengua de los Indios de Píritu. / *Dispuestas por el mismo Autor.* / PROLOGO. / (Impreso juntamente con la *Conversión de Píritu* y con paginación distinta. La portadilla es la que antecede).

Texto: 1 — 46 pp.

Pág. 1: PROLOGO. /

Pág. 3: AD OPVS CONVERSIONIS EXORTATIO. / Auctoris. / *Homines et iumenta salvavis Domine... Non longe a vero sensu ivit, qui de Americae incolis Prophetam locutum praesumpserit. Licet enim natura homines fatear, ipsorum vita, tot viciis, totque erroribus plena apparet, quod quasi in iumentorum naturam transisse videantur. At etiam haec iumenta salvauis, Domine, quia tu solus misericordia diues; faciesque ad naturam hominum redire; es enim omnipotens.*

Luxque vera quae illuminat omnen hominem venientem in hunc mundum (Ioan. 1) Ille, etenim, novus Orbis in solis ocasu, longeque distans, non te cognouit; illiusque incolae locuti sunt falsa, quia errauerunt a fide. Quapropter quasi oves sine pastore, in montium latebris dispersi, et nudi miseram vitam agunt. Proh dolor! quot animae Christi sanguine redemptae a lupis deuorantur. Quot parbuli panem petunt, / pág. 4 / et non est qui frangat eis, et sic fame pereunt. Prodigus ille, licet peccaverit substantiam dissipans viuendo luxuriose; attamen patrem nouit vt posset resipiscens redire. Caeterum miseri noui Orbis incolae, te Patrem misericordiarum et Deum totius consolationis, neque nouerunt, neque noscunt ¿qua

901. LECLERC, [896], 327.

ergo via ad Patrem redire quibunt, vt misericordiam invenire possint...? Pergamus alacriter, nam qui incaepit opus misericors / pág. 5 / Pater ipse perficiet vsque in diem Christi Iesu cui honor et imperium. /

TRATADO PRIMERO DEL NOMBRE, Y / primera parte de la oración.

1. "El nombre en esta lengua, aunque es declinable, no diferencia los casos por las terminaciones, como en la lengua Latina, sino por unas partículas que siempre se posponen y son unas mismas en todos los nombres, y pronombres, según se verá adelante.
2. El nominativo, que es caso que ordinariamente se junta con verbo, y sin él no hay oración, se habla en esta lengua así, v. g.
3. El genitivo, que llaman de posesión, en esta lengua no se distingue del nominativo, más generalmente se antepone el poseedor a la cosa poseída...
4. El dativo, que es comúnmente de daño, o provecho, le forma esta partícula *"uya"*, pospuesta al nombre, o pronombre; ejemplo: *"yechem uya"* = para el señor...
   El acusativo, que es persona que padece, o rige preposición, es semejante al nominativo, ejemplo...
5. El vocativo en que se pone la persona con quien hablamos, es también semejante al nominativo; ejemplo...
6. El ablativo en que se pone la cosa, o lugar de donde nos apartamos, en esta lengua lo forma la partícula *"poi"*, o *"poye"*, pospuesta al nombre; ejemplo... También forma el ablativo la letra "i", y la letra "u", y estas partículas, *"cuai"*, y *"yai"*... Estas diferencias con que forman los ablativos, son irregulares, de las cuales no se puede dar razón otra que el usarlas los indios comúnmente con esta variedad.
7. El ablativo, que llaman de instrumento, lo forman siempre posponiendo esta partícula *"que"*; ejemplos...
8. El número plural lo forman estas partículas *"com"*, *"tom"*, *"amo"*, *"damo"*; ejemplos...
   Esta diversidad de partículas es, también, irregular, y sólo se colige del uso de los naturales.

Ejemplo de las declinaciones de los nombres. /

Singular. /		*Plural. /*	
9. N.yechem	Señor	10. N.yechemcom	Señores
G.Yechem	Del señor	G.yechemcom	Señores
D.yechem úya	A ó para el Señor	D.yechemcom úya	A, ó para los Señores
Vov.yechem	Al señor	Ac.yechemcom	Los Señores
Ac.yechem	Señor	Voc.yechemcom	Señores
Abl.yechem poy	Del señor	Abl.yechemcom poi	De los Señores.

Los ablativos que corresponden a estos romances, *en, con, por,* los forman estas partículas *"pueque"*, o *"potai"*, o *"yac"*; v. g. yechem pueque, por el señor...".

Ejemplos de nombres, y verbo. /

1. *Yechem huenace,* veo a mi señor...

Página 8: *División del nombre. /*

12. La primera división del nombre es en sustantivo y adjetivo. En esta lengua los sustantivos son *"tuna"*, *"nono"*, *"top,"* que significan agua, tierra, piedra y otros semejantes, que se hallarán en el *Tesoro"*.

13. "Los adjetiuos son... Más es de saber, que en esta lengua, los adjetivos no tienen más de una terminación y ésta corresponde a los tres géneros: masculino, femenino y neutro...

14. El nombre se subdivide en propio, o apelativo...

15. Los nombres adjetivos positivos los hace comparativos esta partícula, *"pichaca"*, pospuesta, y superlativos, esta partícula *"ne"*...

Página 9: TRATADO SEGVNDO DEL PRONOMBRE. / *Segunda* parte de la oración. /

Pronombres primitivos. /

19.	Vre	yo
	Amuere	tú
	Mueche	aquel
	Amna	nosotros
	Amiamorcomo	vosotros
	Muchiamo	aquellos.

Página 10: *Pronombres demostrativos. /*

Página 11: *Pronombre sui / Pronombres derivativos. /*

Página 12: *De los pronombres juntos con nombres. /*

Página 13: TRATADO TERCERO DEL VERBO, TERCERA / *parte de la oración. /*

28. "...digo que los verbos de esta lengua se reducen a cinco clases, según la variedad de presentes infinitivos; y así los de la primera hacen, o tienen el infinitivo en *ar*... Los de la segunda, hacen el infinitivo en *er*... Los de la tercera hacen el infinitivo en *ir*... Los de la cuarta hacen el infinitivo en *or*... los de la quinta hacen el infinitivo en *ur*...

29. Los modos en sus finales son de una misma forma...

30. *Formación de los tiempos.* / Los tiempos se forman en esta lengua por algunas dicciones, que se juntan al verbo; y es de notar / página 14 / que todo presente indicativo es también pretérito perfecto...

31. Los presentes indicativos, comúnmente empiezan con esta sílaba *hu*... 32. El pretérito imperfecto... 33. Los presentes indicativos... 34. El futuro imperfecto... 35. El futuro perfec-

to... 36. El pretérito imperfecto... 37. El futuro de sujuntivo... 38. Los imperativos...

Página 17: *Infinitivo.* / 41. El infinitivo se forma regularmente de las letras trascendentales del verbo, que componen el participio de pretérito... 43. La formación de los gerundios... 44. El gerundio acusativo... 45. El gerundio ablativo...

Página 19: CONIVGACION DEL VERBO / *substantiuo.* / *Modo indicatiuo,* (tiempo presente, pretérito imperfecto, pretérito perfecto, pretérito pluscuamperfecto, futuro imperfecto, futuro perfecto), *modo imperativo..., modo optativo o subjuntivo* / ...(modo negativo / (pretérito imperfecto de subjuntivo, presente de subjuntivo con partícula que equivale a *cum* o *quando,* pretérito perfecto de subjuntivo, pluscuamperfecto, futuro...).

Página 27: *Conjugación de verbos activos.* /

Página 37: MODO DE HABLAR CON EL NOMBRE / pai *que significa gana, o deseo.* /

Página 40: TRATADO CUARTO DEL PARTICIPIO, / *cuarta parte de la oración.* / 100. El participio se divide en dos de activa y dos de pasiva...

Página 42: TRATADO QUINTO DE LAS PREPOSICIONES / quinta parte de la oración. / 106. A las preposiciones en esta lengua las podemos llamar posposiciones, porque nunca se anteponen, como en lengua Latina. 107. *Posposiciones de acusativo...* 109. *Posposiciones de ablativo...*

Página 44: TRTADO SEXTO DEL ADVERBIO, SEXTA / parte de la oración. / 111. El adverbio es parte de la oración, que junta con otras les aumenta, o disminuye la significación; así lo define Nebrija...

Página 45; TRATADO SEPTIMO, Y ULTIMO DE LA IN- / *terjeción y conjunción, últimas partes de la oración* / ... *De la conjunción.* / ... 116. En esta lengua no ay sino postpositiuas, porque todas se posponen...

Página 46: 117. Ceda todo en alabanza de Dios Trino, y Uno, exaltación de su Fe, y extirpación de la idolatría: Laudate Dominum omnes gentes. (Escudo ovalado vertical con los dos escudos franciscanos: cinco llagas y brazos en cruz, abajo tres clavos y cordón circundante).

Página 47: 250. TESORO DE NOMBRES, Y / verbos de esta lengua, con algunas fra- / ses, y modos de hablar / particulares. / *Compuesto por el mismo Autor.* / PROLOGO. / (Véase la descripción en su lugar).

Ejemplares: El Catálogo de la Biblioteca Nacional de París apunta uno con la siguiente Signatura: Sig. Res. 8 Pm. 146. Es el ejemplar que usé en mi descripción a través de reproducción del mismo.

El Conde de La Viñaza describió un ejemplar de la biblioteca del duque T'Serclaes (Sevilla): *"Sigue a la "Conversión de Píritu" el libro siguiente: "Reglas para la inteligencia de la lengua de los*

indios de Píritu". 46 páginas de Reglas gramaticales de la lengua cumanagota. Desde la 47 a la 250: "Vocabulario castellano-cumanagoto"; tres hojas finales de Tablas y Erratas, concluyendo con un "Himno a la Virgen María" en lengua indígena.

Este "Arte" y "Vocabulario" vienen a ser una nueva edición aumentada y corregida de la obra del Padre Yangües impresa en Burgos, año de 1683" [902].

Pueden comprobarse las semejanzas entre estas palabras y las anteriormente copiadas de Leclerc y la coincidencia del contenido de ambas con la descripción hecha por mí.

Apuntó Palau Dulcet el dato de que en 1913 ofreció en Leipzig Hiersemann un ejemplar de la "Conversión de Píritu" de esta edición conteniendo las *Reglas para la inteligencia de los indios de Píritu,* por 1.900 marcos [903]. Otro ejemplar con estas mismas Reglas lo ofertó en 1924 el librero Berenguer por 800 pesetas.

Principios y Reglas debió existir separadamente de la *Conversión de Píritu,* como parece demostrarlo el hecho de que en 1924 haya sido ofrecida aisladamente por 850 marcos. En 1936 ofreció otro ejemplar aislado el librero Barbazan en 100 pesetas.

Probablemente tuvo a la vista algún ejemplar Marcelino de Civezza, el cual hizo una descripción bastante exacta [904].

Por su parte, Serrano y Sanz parece tuvo a la vista un ejemplar sin portada a juzgar por la descripción que hizo: *"Un volumen en 8º sin lugar ni año de impresión (hacia 1690) que consta de 250 páginas foliadas y tres hojas sin numerar para el índice y las erratas. Las 46 páginas primeras de este volumen son las "Reglas de la lengua cumanagota" y desde la página 47 a la 250 se comprende un "Vocabulario español-cumanagoto". Es una nueva edición corregida y aumentada de los "Principios de la lengua cumanagota" que el sabio franciscano hizo imprimir en Burgos en 1683. Tan rarísimo es este Arte y Vocabulario, que nadie lo había citado hasta que Leclerc puso su ejemplar en venta en 1876"* [905].

Todo hace pensar que Serrano y Sanz tuvo a la vista y se refirió a un ejemplar con sólo los *Principios y Reglas* y sin portada que puede ser el mismo ofertado por Barbazán en 1936 sin portada. También hizo la descripción de esta obra Streit con bastante exactitud. Se refirió a ella Carrocera [906].

---

902. VIÑAZA, [23], 119, Nº 226.
903. PALAU DULCET, [898], 116.
904. CIVEZZA, [897].
905. SERRANO SANZ, [882],
906. STREIT, [878], II, 642, Nº 2263. CAYETANO DE CARROCERA, O.F.M. Cap.: *Bibliografía de los misioneros franciscanos en Venezuela,* en "EL IRIS" (Revista). Organo de la Sociedad Santa Cruz de la Unión (Cumaná-Venezuela). Año IX, Nº 122 correspondiente al 8 de mayo de 1927. Es una serie de trabajos cortos y con muy breves notas.

Tercera Edición (1888)

La rareza de los ejemplares de esta obra del Padre Matías Ruiz Blanco decidió a Julio Platzmann a reproducirla en edición facsimilar en su colección *Algunas obras raras sobre la lengua cumanagota*. Volumen III. La reproducción fue hecha sobre los originales del año 1690.

El conde de la Viñaza hizo esta referencia en su *Bibliografía* (p. 234, Nº 673): *"Principios y Reglas de la lengua Cumanagota por el R. P. Fr. Manuel de Yangües, con un Diccionario compuesto por el R. P. Mathias Blanco (Burgos, 1683). Publicado de nuevo por J. Platzmann. Edición facsimilar. Leipzig, 1888"*.

Esta referencia escribió Streit en su *Bibliotheca Missionum* (II, 643): *"Arte y Tesoro de la lengua cumanagota por Fr. Matías Ruiz Blanco, impresos en Madrid, año 1690. Publicados de nuevo por J. Platzmann. Edición facsimilar. Leipzig, Teubner, 1888.-8º, 250"*.

En 8o.-Pp.VIII-46. Las páginas siguientes (47-250) corresponden al *Diccionario* igualmente reproducido en esta edición.

Palau Dulcet en su *Manual*, XVIII, 116 lo tituló también *Arte y Diccionario del idioma de los indios de Píritu*. Burgos, 1683, 8o. y adelantó la sospecha de si es una referencia errónea a *Principios y Reglas*. En realidad no se trata de una referencia, sino que es la misma obra.

La descripción de esta edición realizada teniendo a la vista un ejemplar de la misma, es la siguiente:

(Anteportada)
ALGUNAS OBRAS RARAS
SOBRE LA
LENGUA CUMANAGOTA
PUBLICADAS
DE NUEVO
POR
JULIO PLATZMANN
MIEMBRO DE LA SOCIEDAD AMERICANA FILOSOFICA DE FILADELFIA

VOLUMEN III
LEIPZIG
B. G. TEUBNER
1888
(Folio intermedio)

A LOS AMERICANISTAS REUNIDOS EN BERLIN, OFRECIDO POR EL EDITOR

(Portada)
ARTE Y TESORO
DE LA
LENGUA CUMANAGOTA
POR
FR. MATIAS RUIZ BLANCO

PUBLICADO
DE NUEVO
POR
JULIO PLATZMANN
EDICION FACSIMILAR

LEIPZIG
B. G. TEUBNER
1888

Texto: VIII-250 pp. + 4 pp. finales.- En 8o. mayor. Miden el Arte: 12,50 x 8,50 centímetros y el TESORO: 12,50 x 6,50 centímetros.

Fol. 4: "Prólogo del Editor". (Advierte la mutación de las palabras "por el mismo autor" de la edición original de 1690 por estas otras: "por el Padre Fray Matías Ruiz Blanco". Omite la Protesta del Autor puesta en la edición original por el Padre Ruiz Blanco al fin del TESORO).

Texto del ARTE: 1-47 pp.- Comienza: "REGLAS PARA LA INTE- / ligencia de la lengua de los indios de Píritu. / dispuestas por el *Padre Fray Matías Ruiz Blanco.* / Prólogo". / Tiene esta edición un folio adicional sin numerar con la palabra: TESORO al centro.

Texto del TESORO: 47-250 pp. (La descripción en su lugar correspondiente).

3. Diccionario, Tesoro, Vocabulario

Primera Edición (1683)

Fue publicado por vez primera en 1683 formando parte de un mismo volumen con *"Principios y Reglas"*. Estos ocupan las páginas 1-70 y el *Diccionario,* las páginas 71-220, con la distribución siguiente:

Página 71: "Advertencias / para la / recta inteligencia del Diccionario". (Una de ellas dice: "Advierto que algunos nombres, y verbos están duplicados, y triplicados, según la variedad de los territorios de aquella provincia; y quando huviere a la margen esta sílaba Pa, es signo de que es término de los indios palenques").
Página 72, en blanco.

Página 73: "DICCIONARIO DE / la lengua delos Indios Cum- / managotos, y Palenques, com- / puesto por el Padre Fray Ma- / tías Ruiz Blanco, de la Orden / de nuestro Padre San / Francisco. / A. /

Texto: 71-220 pp.- En 4º. El texto castellano está en letra redonda y el cumanagoto en bastardilla.

Al tratar de esta obra, no es infrecuente que los autores confundan esta edición con la siguiente de 1690. Viñaza hizo la descripción a

vista de un ejemplar y la hizo bien. Streit no parece haber visto ejemplar ninguno. Ni tampoco Palau y Dulcet[907].

El *Diccionario* fue obra exclusivamente del Padre Matías Ruiz Blanco, según puede concluirse de sus mismas palabras en la portada del volumen, pues, mientras de los *Principios y Reglas* dice que son del Padre Yangües, al hablar del *Diccionario,* añade: *"que ha compuesto el R. P. Fray Matías Ruiz Blanco"*.

Ejemplares: Museo Británico. El Catálogo lo anota con la Sig. 621 e. 39. Biblioteca Nacional de París, Sig. Res. 8 Pm. 146.

Biblioteca Nacional de Madrid, Sig. R/2232.

Segunda Edición del Diccionario o Tesoro (1690)

Como se dijo de la edición de *Principios y Reglas* del año 1690, fue también publicado el *Diccionario* aquel mismo año junto con *Conversión de Píritu,* si bien con paginación diferente. Los *"Principios y Reglas"* ocupan las páginas 1-46 y el *Diccionario,* las páginas 47-250, en la forma siguiente:

Página 47: TESORO DE NOMBRES, Y / verbos de esta lengua, con algunas fra- / ses, y modos de hablar. / particulares. / *Compuesto por el mismo Autor.* / PROLOGO. / REDUCIR un lenguaje extraño a método, según toda su latitud, sólo pudiera hacerlo un entendimiento ilustrado con sobrenatural numen; más delinear lo preciso, y comprehender gran parte, no es imposible a una buena aplicación, y natural desvelo. Este lo he tenido algunos años, y no poco en anotar y escribir las voces de los muchos y varios idiomas de los Indios, solicitando asimismo el recoger los escritos de mis compañeros. De todo lo cual he compuesto este "Tesoro", que con las "Reglas" antecedentes, sea norma para los que pasaren de nuevo, y guía que les conduzca al puerto de su inteligencia. Debo también advertir al lector, que los números marginales denotan las clases de los verbos, y estas letras *Pal,* que son voces del lenguaje de los Indios Palenques. El orden con que está dispuesto me asegura, no sólo vencida la dificultad de la materia, si - no

/ Página 48 / no también la fidelidad en su legal interpretación como es hija de la experiencia, y parto de una cuidadosa aplicación, con la mira de aliviar a los Obreros Evangélicos, que gozaren la dicha de pasar a reducir a la Fe, y conocimiento del verdadero Dios a aquellos Infieles. / A. / Paragua pona. = A la mar. Huerera pona = A los llanos / Yuchaca = Al monte. / Tuna cuaca = Al agua. / Cumana mtaca = A Cumaná. / Pirichu cuaca = A Píritu. *Nota.* / Estas partículas *pona, yaca, ca, cuaca,* significan la preposición, que en esta lengua siempre se pospone a los nombres. /

(Sigue el *Diccionario,* alfabético en el castellano. La impresión está a doble columna).

907. VIÑAZA, p. 115. STREIT, II, 643. PALAU DULCET, p. 116.

Página 250: Z. ante V. / Chetnepar = zumbar / Huetnepaçe = Yo zumbo / Meru = zumbido / Huaca = zurita / pode = zurdo. / FIN. / PRO-

Página 251: (sin numerar): PROTESTACION DE / *el Autor.* / Advierto al Lector que en los elogios de los Varones ilustres que en esta obra refiero... No es mi voluntad en esta breve historia, al mínimo culto, ni veneración, lo cual protesto ingenuamente, como obediente hijo de la Santa Iglesia Romana, a cuya censura sujeto humildemente todo lo contenido en este libro. / *Fray Matías Ruiz Blanco.* / TA- / TABLA DE LOS TRATADOS / del *Arte.*

(Página 252, sin numerar).
Exhortación del Autor, fol. 3.
Tratado primero del nombre, fol. 5, n. 9.
Ejemplo de la declinación de los nombres, f. 7, n. 9.
Ejemplos del nombre, fol. 7, n. 11.
División del nombre, fol. 7, n. 11.
[Página 253] División del nombre, fol. 8, n. 12..."
Modo de hablar con el nombre... Tratado séptimo, y último de la interjección, y conjunción, fol. 45, n. 114 / ERRA-.

[Página 254] ERRATAS DEL TESORO DE / nombres, y verbos... / A LA /

[Páginas 255-256] A LA PURISIMA CONCEPCION DE LA / Madre de Dios. / (Versos en cumanagoto).

Sigue una hoja de guarda perteneciente a la encuadernación y escrita en español por ambas partes, similar a la descrita en la hoja de guarda del principio de *Principios y Reglas.*

Tercera Edición Facsimilar del Diccionario o Tesoro (1888)

Pueden verse las características de esta edición en la descripción hecha anteriormente de *Principios y Reglas* de la edición realizada por Julio Platzmann.

TEXTO DEL ARTE: 1-47 pp. - Comienza: "REGLAS PARA LA INTE / ligencia de la lengua de los indios de Píritu. / dispuestas por el *Padre Fray Matías Ruiz Blanco.* / Prólogo". / Folio intercalado en esta edición, sin numerar con la palabra: TESORO.

TEXTO DEL TESORO: 47-250 pp. - Mide la caja: 12,50 x 6,50 centímetros. - Comienza: "TESORO DE NOMBRES, Y / verbos de esta lengua, con algunas frases, y modos de hablar / particulares. / Compuesto por el mismo autor. / PROLOGO. /

Página 251: "ERRATAS DEL TESORO DE / nombres, y verbos". /

El editor omitió la *"Protestación"*. escrita por el Padre Matías Ruiz Blanco en la edición del año 1690 e impresa al fin del *Tesoro* o *Diccionario.*

Ejemplares: Museo Británico, Sig. 12910 d. 44.
Convento de Padres Capuchinos de Jesús de Medinaceli (Madrid). Ha sido éste el ejemplar examinado por mi.

Advertencias: El ejemplar usado por Platzmann para la reproducción estaba mutilado en la página 222 y en las últimas líneas de ERRATAS. La mutilación de la página 222 va desde la palabra "anahuak" hasta la palabra "chamieur" (seis u ocho palabras).

El texto del TESORO o DICCIONARIO está a doble columna (como en el original). Distintas han sido las descripciones hechas por los distintos bibliófilos. Han escrito breves alusiones Viñaza y Streit, entre otros. Casi la misma ha sido la alusión de Carrocera y Palau y Dulcet [908].

Para dar fe a los futuros bibliófilos, he tratado de ser fidelísimo en la descripción que ahora he realizado. También y para evitar confusiones, debo advertir que *Arte, Reglas o Principios* son una misma cosa, equivalentes a *Gramática.* Asimismo, son equivalentes los vocablos Tesoro, Vocabulario y Diccionario. El propio Padre Matías Ruiz Blanco usó indistintamente estas palabras.

La confusión llegó en Palau y Dulcet al extremo de pensar que sean una misma cosa *Arte, Diccionario* y *Principios y Reglas* [909].

Otra confusión de los autores es la de suponer el Diccionario, lo mismo que los *Principios y Reglas,* obra del Padre Manuel de Yangües. Una vez más advierto que es del Padre Yangües esta última, pero no la primera.

4. Conversión de Príritu

Ocasión habrá de constatar las apreciaciones de distintos autores en relación con esta obra del Padre Matías Ruiz Blanco. Puede afirmarse que si las otras obras del autor tienen un valor específico en relación con el conocimiento de la lengua de los cumanagotos y demás indios del oriente venezolano, esta otra es de valor inapreciable por su contenido, no sólo histórico, sino también geográfico, etnográfico, ecológico, antropológico, etc. En la historiografía misional es esta obra, con sus dimensiones reducidas, una de las producciones fundamentales para el conocimiento de unas gentes de las cuales posteriormente no hará el cronista Caulín casi más que copiar las expresiones del Padre Ruiz Blanco. Lo único lamentable en esta obra es su reducido volumen lo que se hace fundamentalmente comprensible si se tiene en cuenta que el autor la escribió estando en España, de paso que agenciaba

908. VIÑAZA, 234, Nº 673. STREIT, 643. CARROCERA: *Memorias,* 397. PALAU DULCET, [898], vol. 18, p. 116. Refiriéndose este último al *Arte* y al *Diccionario* conjuntamente dijo: "Sospechamos que es una referencia errónea de *Principios y Reglas de la lengua cumanagota...* por el Padre Manuel de Yangües. Burgos, 1683" (L. c., Nº 281727).
909. PALAU DULCET, p. 116, Nº 281727.

una misión de religiosos con el consiguiente problema de falta de tiempo y de fuentes de información inmediata. Sin embargo, la obra contiene unos valores no fácilmente igualables y en ningún caso superables.

Primera Edición

La primera edición de *Conversión de Píritu* es del año 1690 de acuerdo con la siguiente descripción a vista de un ejemplar:

> CONVERSION / DE PIRITV, / DE INDIOS CVMANAGOTOS, / PALENQVES, Y OTROS. / SVS PRINCIPIOS, Y INCREMENTOS / que oy tiene, con todas las cosas más singu- / lares del País, política, y ritos de sus natu- / rales, práctica que se observa en su Re- / ducción, y otras cosas dignas / de memoria. / SACALAS NVEVAMENTE A LVZ / EL P. Fr. MATIAS RVIZ BLANCO DE LA / Observancia de N. P. S. Francisco, Lector de Theología, / Examinador del Obispado de Puerto Rico, y Comisario / Prouincial que ha sido dos vezes en dicha / Conversión. / DEDICALAS / AL EXCELENTISSIMO SEÑOR MARQVES DE / los Vélez, dignísimo Presidente del Supremo, / y Real Consejo de las Indias. / CON PRIVILEGIO. / (Raya horizontal). EN MADRID. Por Iuan García Infançon. Año 1690. /

En 8o.- 8 hojas preliminares sn.

Texto: 160 pp.-Al fin 4 hjs. con "INDICE DE LAS CO- / sas particulares de estos / Tratados", en orden alfabético.

Fol. I: Port. v. en blanco.

Fols. II-III: "SEÑOR. El incomparable celo con que V. Exc. atiende a la propagación de la Fe y fomento de las Conversiones de aquel Nuevo Mundo, han excitado en mi cortedad, no leves impulsos, que me precisan a poner a sus plantas este breve volumen, cuyo contenido suscintamente expresa de la Conversión de Píritu, y su territorio, las cosas más singulares, política y ritos de sus moradores, con los incrementos de su Reducción, que oy goza feliz, vidas ejemplares de algunos Religiosos Conversores, martirio de otros, y juntamente la "Práctica que se observa", con un directivo en el idioma de los Indios, para aque- / llos que de nuevo se consagran a ir y continuar obra tan Apostólica...

Yo, indigno hijo del místico Jacob, que es Padre de la Seráfica Fa- / milia, solamente puedo ofrecer una Religiosa correspondencia, y el fruto que he cogido en aquel Pobre País de Píritu, en la noticia de sus idiomas, cosas más particulares del, y sus progresos en la conversión de sus naturales; con cuya narrativa espero excitar los ánimos de muchos a su prosecución, en que la suma piedad de Vuestra Excelencia tenga nuevos motivos para alabar a Dios, cuya causa ante todas cosas cela. Excelentísimo señor. De Vuestra Excelencia humilde siervo. Fray Matías Ruiz Blanco. - LI- /

Fols. IIIv-IV: LICENCIA DE LA ORDEN. / FRAY IVLIAN CHVMILLAS, / Lector Jubilado, Ex-Comisario General de / la

Orden, y actual de todas las Provincias de / las Indias Occidentales, y siervo: al Padre / Fray Matías Ruiz Blanco, Lector de Sa- / grada Theología, y Comisario de nuestra / Conversión de Píritu, salud, y paz en / nuestro Señor Iesu Christo. / Por cuanto V. P. ha compuesto un li- / bro intitulado: "Conversión de Píritu"... Dada en este convento de Madrid a 22 de Abril de 1690. Fray Iulián Chumillas..." CEN-/.

Fols. IVv-V: CENSVRA DEL M. R. P. FRAY / Damián Cornejo... Cronista General de la Orden.... / En este convento de San Francisco de Madrid en 1 / de Mayo de 1690... LI-/

Fol. Vv.: LICENCIA DEL ORDINARIO. / ... Dado en Madrid a 8 de mayo de 1690... / CEN- /

Fol. VIr-v.: CENSVRA DEL M. R. P. FRANCISCO / de Ayeta..., Procurador General de todas las Indias Occidentales. / M. P. S. / Por orden de V. A. vino a mis manos un libro / cuyo título es: *Conversión de Píritu*... En este convento de San Francisco de Madrid en 4 de Julio de 1690 años... / SV- /

Fol. VII: SVMA DEL PRIVILEGIO. / Madrid a 2 de junio de 1690. / FEE DE ERRATAS... Madrid y julio 6 de 1690 ... / TAS- /

Fol. VIIv.: TASSA... En Madrid a 10 días del mes de Iulio de 1690 años... / PRO- /

Fol. VIIIr-v.: PROLOGO AL LECTOR. / En este ceñido volumen... Vale et pro me ora. /

Texto: 1-111 pp.

Página 1: "INTRODVCCION / HISTORICA. / CAPITVLO PRIMERO. DE LA TIERRA DE PIRITV, DE / sus frutos, temperamento y varias / especies de animales que ay / en ella. / La provincia de Píritu tiene su asiento en la Costa..."

Páginas 112-160: "PRACTICA QVE AY EN LA EN- / señança de los indios..." (Véase su descripción en lugar correspondiente).

Continúa en el mismo volumen con paginación diferente:

Páginas 1-46: "REGLAS PARA LA INTE- / ligencia de la lengua de los In- / dios de Píritu..." (La descripción en el lugar correspondiente).

Páginas 47-250: "TESORO DE NOMBRES, Y / verbos de esta lengua..." (Descripción en su lugar).

Folios finales sin notar. Son cuatro folios con la "Protestación del autor", "Tabla de los Tratados del Arte" y "Erratas".

Ejemplares: Museo Británico, Sig. 296 g. 24; — Biblioteca Nacional de París, Sig. Res. 8º Pm. 146. Este último es el consultado por mí.

Advertencias: Charles Leclerc poseyó un ejemplar de esta edición de la *Conversión de Píritu* con las *Reglas para la inteligencia de la lengua de los indios de Píritu.* Describió también un ejemplar M.

J. Ch. BRUNET en *Manuel du livraire,* Supplement, II, p. 539. Viñaza hizo una descripción incompleta. Según parece, hizo la suya Streit a vista de un ejemplar. Es completa la descripción de la portada. Vindel reprodujo en su *Manual del librero* la portada de la obra sin indicar la procedencia del ejemplar usado. Palau y Dulcet trae una descripción parcial solamente.

Segunda Edición (1892)

Esta obra fue impresa en 1892 por la Librería de Victoriano Suárez, de Madrid, en su Colección de libros raros o curiosos que tratan de América.

Páginas I-II:

(Cubierta del libro):

COLECCION DE LIBROS / RAROS O CURIOSOS / QUE / TRATAN DE AMERICA / TOMO SEPTIMO / RUIZ BLANCO / CONVERSION EN PIRITU / (COLOMBIA) / DE INDIOS CUMANAGOTOS Y PALENQUES / (Adorno) / VENDESE / EN LA LIBRERIA DE VICTORIANO SUAREZ / PRECIADOS, 48 /

Página III:

(Anteportada):

COLECCION DE LIBROS / RAROS O CURIOSOS / QUE / TRATAN DE AMERICA / TOMO SEPTIMO /

Página IV en blanco.

Página V: (Portada):

CONVERSION EN PIRITU / (COLOMBIA) / DE INDIOS CUMANAGOTOS Y PALENQUES / CON LA PRACTICA QUE SE OBSERVA / EN LA ENSEÑANZA DE LOS NATURALES / EN LENGUA CUMANAGOTA / POR EL PADRE FRAY MATIAS RUIZ BLANCO / DE LA ORDEN DE SAN FRANCISCO / SEGUIDO DE / LOS FRANCISCANOS EN LAS INDIAS / POR FRAY FRANCISCO ALVAREZ DE VILLANUEVA / DE LA MISMA ORDEN / (Adorno) / MADRID / LIBRERIA DE VICTORIANO SUAREZ / Preciados, 48 / 1892 /

8º — Port. v. en blanco. Medida de la caja: 12 x 7 centímetros. — Medida del libro: 17 x 11 centímetros.

Página VI en blanco.

Páginas VII-XIII: "BREVE NOTICIA DEL PADRE FRAY MATIAS RUIZ BLANCO Y DE SUS OBRAS". Madrid, 14 de mayo de 1892.

Página XIV, en blanco. - Página XV, reproducción de la portada de la edición del año 1690 no del todo exacta. Página XVI, en blanco.

Texto: 228 pp. Siguen dos páginas en blanco y a continuación y con paginación distinta, la obra del Padre Francisco Alvarez de Villanueva.

Páginas 1-2: "AL EXCELENTISIMO SEÑOR MARQUES DE LOS VELEZ, DIGNISIMO PRESIDENTE DEL SUPREMIO Y REAL CONSEJO DE LAS INDIAS". (El texto es copia fiel de la edición del año 1690).

Páginas 3-4: Licencia de la Orden por el Padre Julián Chumillas. San Francisco de Madrid, 22 de abril de 1690.

Páginas 5-7: Censura del M. R. P. Fray Damián Cornejo. San Francisco de Madrid, 1º de mayo de 1690.

Página 8: Licencia del Ordinario. Madrid, 8 de mayo de 1690.

Páginas 9-11: Censura del M. R. P. Fray Francisco de Ayeta. San Francisco de Madrid, 4 de julio de 1690.

Página 12: Suma del Privilegio (por diez años). Madrid, 2 de junio de 1690.

Páginas 13-14: "...habiéndose visto por los señores de él [Consejo] un libro que, con su licencia fue impreso, intitulado *Conversión de Cumaná y Píritu*... tasaron el dicho libro y cada pliego de él a seis maravedis, el cual tiene diez pliegos..." Madrid, 10 de julio de 1690".

Páginas 15-16: Prólogo al lector. "En este ceñido volumen ofrece mi cuidado..."

Texto: 17-153 pp.

Página 154, en blanco.

Página 155: PRACTICA QUE HAY / EN LA / ENSEÑANZA DE LOS INDIOS / Y UN DIRECTIVO. (Véase la descripción detallada en el lugar correspondiente).

Páginas 157-159: "Al lector. Motivos de la obra". (Como en la edición de 1690).

Página 160r-v, en blanco.

Páginas 161-224: Texto de la obra.

Páginas 225-228: VERSOS EN LENGUA DE LOS INDIOS PARA *CELEBRAR / EL NACIMIENTO DEL SEÑOR /*

Con paginación distinta viene encuadernada en el mismo volumen la obra del Padre Francisco Alvarez de Villanueva *Relación histórica de los Padres Franciscanos en las Indias.*

Texto: 69 pp.

Página 70 en blanco.

Páginas 71-76: Indice de la *Conversión de Píritu.*

Colofón: "Se acabó de imprimir el tomo séptimo de la *Colección de libros que tratan de América* en Madrid, en la imprenta de Tomás Minuesa, calle de Juanelo, número diez y nueve a doce días del mes de mayo de mil ochocientos noventa y dos".

Ejemplares: Biblioteca Nacional de París, Sig. Res. 8º Pm. 146. Es el ejemplar usado por mi. Museo Británico, Sig. 296 g. 24.

Advertencias; Describió esta edición con bastante detalle Civezza que transcribió lo principal de los capítulos 1 y 4 de *Conversión*

de Píritu y el Padre Nuestro en cumanagoto tomado de la *Práctica*. Supuso erróneamente impresa esta edición en 1692. *Libro rarísimo (escribió) cuanto precioso del cual encontré un ejemplar en la Biblioteca Nacional de Madrid. Imposible escribir de aquella grande Conversión sin conocerlo.* Se equivocó también en lo referente al ejemplar de Madrid. Al menos, ahora no existe ni rastro de tal ejemplar [910].

No debió conocer esta edición Viñaza. Aludieron a ella Streit, Carrocera y Lejarza. Es bastante completa la descripción de Palau y Dulcet que también citó varios libreros que, en distintos tiempos, ofertaron ejemplares de esta edición. Salvá anunció uno en 305 francos; García Rico, otro en 150 pts. y Perrot, otro en 2.000 pesos. En 1913 anunció Hiersemann uno en Leipzig en 1.900 marcos. En 1924 ofertó otro ejemplar Berenguer por 800 pesetas. En 1934 anunció un ejemplar Porrúa en 3,50 pesos. En 1954, Peiró en 200 pesetas; en 1955, Librería Callejón de Preciados en 150 pts. y Rosenthal en 3 libras y 3 chelines. En 1957, Edit. Espagnoles, en 3.500 francos. En 1964 ofertó un ejemplar la Librería Estanislao Rodríguez en 400 pets. [911].

Tomándolo de esta edición de 1892, publicó Márquez Gabaldón en su obra *Muestrario de historiadores coloniales de Venezuela*. editada por "Biblioteca popular venezolana" (Caracas, 1948) el capítulo 7 de *Conversión de Píritu*. También trae una breve nota biobibliográfica del Padre Matías Ruiz Blanco (pp. 206-208).

Tercera Edición (1965)

La Academia Nacional de la Historia de Venezuela ha querido incluir en su Colección "Fuentes para la Historia Colonial de Venezuela" esta obra del Padre Matías Ruiz Blanco. Sus características principales son las siguientes:

(Portada)

BIBLIOTECA DE LA ACADEMIA NACIONAL DE LA HISTORIA / CONVERSION DE PIRITU / del P. MATIAS RUIZ BLANCO, O. F. M. / y / TRATADO HISTORICO / del P. RAMON BUENO, O. F. M. / ESTUDIO PRELIMINAR Y NOTAS / del / P. FIDEL DE LEJARZA, O. F. M. / (Escudo de la Academia Nacional de la Historia) FUENTES PARA LA HISTORIA COLONIAL DE VENEZUELA / CARACAS · 1965. /

En 8º mide: 22,50 x 16 cms.

Texto: CXCV-204 pp.

Páginas IX-CXXXI: Estudio preliminar; I: Los franciscanos en Píritu (breve visión histórica); II: El Padre Matías Ruiz Blanco (ficha bibliográfica); III: Vida y escritos de Fray Ramón Bueno, O. F.M. (pp. CXXXIII-CXCV).

910. CIVEZZA, 514-515, Nº 588.
911. CARROCERA, [906]. — STREIT, II, 665. — LEJARZA, CXI. — PALAU DULCET, vol. 17, p. 116, Nº 281729.

Página 1: Reproducción de la portada de 1690 no del todo fiel.
Página 2: en blanco.
Páginas 3-8: Dedicatoria, permisos y demás, como en las ediciones de 1690 y 1892.
Páginas 9-94: Texto de la *Conversión de Píritu.*

Página 95: TRATADO HISTORICO Y DIARIO / DE / FRAY RAMON BUENO, O. F. M. / SOBRE LA PROVINCIA DE GUAYANA. /

Página 96 en blanco.
Página 97: Reproducción de la portada del manuscrito original de la obra.
Página 98 en blanco.
Texto: 99-187 pp.
Página 188 en blanco.
Páginas 189-204: Indices.
Páginas 205-206 en blanco.
Página 207: Colofón: "Se terminó de imprimir este libro realizado en los Talleres de Italgráfica, C.A., Caracas, en el mes de diciembre de 1965".

Advertencias: Esta edición tiene la desventaja con relación a todas las anteriores de haber prescindido de la *Práctica* y de los *Principios y Reglas.* Debe considerarse omisión lamentable y, para los apreciadores de los tesoros bibliográficos, imperdonable. Por lo demás, ha sido una edición hecha con excesiva precipitación. Sin embargo, contiene datos apreciables el estudio que el editor antepuso sobre las vidas de los Padres Matías Ruiz Blanco y Ramón Bueno cuyas son los obras contenidas en el volumen descrito.

5. Versos en lengua de los indios.

No podría adivinar si los versos que publicó el Padre Matías Ruiz Blanco son suyos o simplemente les dio cabida en su obra. Trae la edición de 1892 en las páginas 225-228: VERSOS EN LENGUA DE LOS INDIOS PARA CELEBRAR EL NACIMIENTO DEL SEÑOR [912].

6. Informe del Padre Matías Ruiz Blanco al rey sobre las Misiones de Píritu. Madrid, y abril de 1690 [913].

7. La Oración Dominical en lenguas venezolanas.

Estudio de Arístides Rojas en que se ofrece el Padre Nuestro en 18 lenguas indígenas: caribe del continente y caribe de las Antillas, en

912. Véase esta alusión en la descripción de la edición de *Conversión de Píritu* de 1892.
913. GOMEZ CANEDO, [51], I, 101-110. Es un informe sobre la necesidad de defender las Misiones de Píritu contra los constantes ataques de los indios enemigos y de no gravar, de momento, a los indios con tributos.

cumanagoto; (esta es la del Padre Ruiz Blanco), en aravaco, en goajiro, en chibcha, en achagua y en guaraní o tupi [915].

8. Relación del Padre Matías Ruiz Blanco sobre la conquista de la Nueva Andalucía y Misiones de los franciscanos de Píritu. Madrid y setiembre de 1701 [914]. Citado por Leclerc, Medina y Streit.

9. Versos a la Purísima Concepción.

Estos versos están en lengua cumanagota y fueron publicados por el Padre Ruiz Blanco al fin de su *Diccionario* (pp. 255-256).

10. Otras obras del Padre Matías Ruiz Blanco.

En tiempo de Caulín todavía se conservaban en las Misiones de Píritu *otros manuscritos de varias materias para instrucción de los Padres Misioneros y personas de espíritu* [916].

PADRE DIEGO DE TAPIA

Como en los demás casos, no voy a entretenerme en lo referente a datos biográficos de este religioso. Sólo diré que era un simple estudiante corista de 20 años de edad cuando en 1692 acordó el Padre Matías Ruiz Blanco enrolarlo en la misión de franciscanos que preparaba para pasar con ellos a los cumanagotos. En la reseña hecha en Cádiz por los oficiales de la Casa de la Contratación el 9 de mayo de 1693 destacaron su mediana estatura y su pelo negro.

Salió del convento de Nuestra Señora de Loreto (Sevilla) el 28 de junio de 1692. Según la afirmación de algunos religiosos que le conocieron, ya durante el tiempo de espera en Sevilla y Cádiz, dedicó sus ocios a enseñar a sus compañeros la lengua cumanagota que había aprendido en los textos de los Padres Yangües y Ruiz Blanco. Incluso se cuenta que en Cádiz predicaba a los compañeros en idioma cumanagoto. Así lo escribió en formales palabras el Padre Pedro Cordero: *'Antes de venir de España había ya estudiado las reglas de dicha lengua, escrito algunas pláticas y, para ponerlas en práctica, decía a los religiosos de nuestro santo convento de la ciudad de Cádiz que le oyesen y les predicaba como si fuera a los indios"* [917].

914. AGI., *Santo Domingo*, 639. Algunos bibliófilos aludieron ya a este Informe del Padre Matías Ruiz Blanco. STREIT, III, p. 3. LECLERC: *Catálogo* de 1867, Nº 1342. J. TORIBIO MEDINA: *Biblioteca hispanoamericana*. Santiago de Chile, 1902, vol. IV, Nº 2049. PALAU DULCET, [898], 116, Nº 281730 lo supuso escrito hacia 1695 y apuntó que el librero Maisonneuve lo ofertó en 30 francos.

915. VIÑAZA, p. 224, Nº 615. Citó las páginas 187-217 de "Estudios indígenas" de Arístides Rojas. Caracas, 1878, pp. 189-217.

916. CAULIN, II, 337-338.

917. DIEGO DE TAPIA, O.F.M.: *Rezo cotidiano en lengua cumanagota*. Edición de Pablo Ojer cuya descripción podrá verse más adelante.

Junto con los demás religiosos de su misma misión se embarcó en el navío "Nuestra Señora de la Regla y San José" del maestre Félix Blanco, del registro de Caracas, el 15 de mayo de 1693. En las Misiones de Píritu terminó los estudios de la carrera eclesiástica para ser ordenado de sacerdote en fecha y lugar no precisados.

Su dedicación al idioma cumanagoto debió ser intensa y vocacional, lo que le permitió ser, en sentir de todos los misioneros, el más capacitado lenguaraz y el más eximio conocedor de aquella lengua. El Padre Pedro Cordero su discípulo cuenta que salía siempre acompañado de tinta y papel para ir recogiendo cualquier novedad en frases o palabras que fuera oyendo a los indios.

"Más luego que llegó a estas apostólicas Missiones, empleó todo el caudal de su entendimiento en adquirir términos y las mayores dificultades de dicho idioma, yendo y asistiendo con los indios a las funciones de trabajo, llevando atramentos para hacer sus apuntaciones. Y para más adelantarse, hizo convenio con dos mozos españoles que sabían dicha lengua —por haber nacido y criádose entre los indios— el que su Paternidad Reverenda los enseñaría a escribir y ellos le enseñarían y explicarían dicho idioma...

Habiéndolo yo alcanzado ya de avanzada edad, escuchaba y atendía al razonamiento de los indios, como si comenzase a aprender, durando en esta santa tarea hasta su muerte, —habiendo estado y vivido en estas santas Missiones cerca de 40 años— para cumplir con la exacta obligación de el apostólico empleo, de modo que, con el continuado exercicio de escribir, predicar, cathequizar, enseñar y explicar la Doctrina Christiana, vino a saber aún más que los indios dicho idioma, como ellos mismos lo publicaban diciendo que el Padre Diego sabía y entendía mejor que ellos el "choto maimur", *la lengua de los indios por la gran destreza y acomodado modo con que les predicaba y explicaba las obligaciones de christiano.*

A esto juntaba el cotinuado estudio de los Santos Padres y otros autores graves de que se valía para hacer sus interpretaciones de nuestro español en dicho idioma cuando el razonamiento lo pedía... A esto le acompañaba su mucha virtud, religiosidad, buen exemplo y santo celo, de la conversión de las almas con que era para estos párvulos creyentes suave y gustosa su santa doctrina como la leche..." [917].

La pérdida de documentos existentes en los archivos de las Misiones no permite conocer los pasos de este religioso ni los progresos operados por él en el conocimiento de la lengua.

Cuando en 1721 dio su aprobación para que pudiera imprimirse el *Confesonario* del Padre Tapia, escribió el Padre Diego Francisco Ibañez que el *autor sabe el dicho idioma con tanta propiedad, como si fuera su propia lengua nativa. Y aún lo sabe más bien que aún los mismos indios* [917].

Tampoco se conoce la fecha en que fue nombrado lector de lengua cumanagota. De seguro que ya estaba en posesión de este nombramiento en 1715, fecha en que aparece nombrado profesor

de lengua de varios religiosos, entre ellos el Padre Francisco de las Llagas que fue uno de sus discípulos aventajados. Escribiendo del P. Llagas dijo Caulín: *"Luego que llegó a las Conversiones, le puso el prelado con sus dos compañeros a estudiar el idioma de los indios en que salió tan aventajado que, a excepción* de su maestro el Reverendo Padre Fray Diego de Tapia, *fue el más consumado lenguaraz que se conocía en las Misiones en su tiempo".*

Resulta, por consiguiente, claro como la luz que en el año 1715 era el Padre Tapia lector, profesor o maestro de lengua cumanagota.

Refiriéndose el mismo Padre Caulín a los religiosos llegados a las Misiones en 1723 a las órdenes del comisario Padre Francisco Rodríguez escribió: *Recibidos los religiosos por el Padre Ramos, dispuso que fuesen al pueblo de Aragüita a instruirse en el idioma de los indios, señalándoles por lector de lengua al Reverendo Padre Fray Diego de Tapia que era el más hábil en su inteligencia* [918].

Cuando en 1729 realizó su visita a las Misiones de Píritu el obispo Sebastián, Lorenzo Pizarro, encargó de la plática *al Reverendo Padre Fray Diego de Tapia, versadísimo en el natural idioma de los indios de aquella Misión,* según palabras del autor del acta de Visita [919].

El común sentir de los misioneros en relación con los conocimientos del Padre Tapia en el idioma cumanagoto pueden demostrarlo frases de algunos de ellos, al momento de aprobar su *Rezo Cotidiano.* El Padre Fernando Mateos dijo: Y *me parece fue este idioma en el autor más infuso que adquirido. Sol fue este insigne varón que, en la mayor oscuridad, nos mostró el mejor y más acertado camino y rumbo* [920].

Discípulo suyo se confesó el Padre Pedro Cordero, al mismo tiempo que manifestó que *muchos discípulos tiene actualmente vivos. Y los demás religiosos que no lo alcanzaron, son discípulos de sus discípulos en dicho idioma* [920].

El Padre Fernando Mateos apellidó al Padre Cordero *discípulo verdadero e imitador de su buen maestro (Tapia) a quien sigue en el espíritu y deseo de aliviar y consolar a sus hermanos* [920].

Algunos de los religiosos que figuran como lectores de lengua fueron los Padres Francisco Nistal Yáñez, Fernando Jiménez, Bernardino Camacho Bedoya, Fernando Mateos, discípulos todos ellos del Padre Diego de Tapia. Sin ningún género de duda puede afirmarse que fue este religioso el maestro que promocionó a gran número de generaciones de nuevos misioneros en el conocimiento del cumanagoto.

No consta de los primeros trabajos del Padre Tapia como escritor en este idioma, pero da la impresión de que debió sufrir algunas contrariedades, según él mismo parece indicarlo en palabras del prólogo puesto al *Confesonario. Aviéndome ya dejado de escribanías de lengua por evitar sinsabores y pasiones, que, en algunos sujetos,*

---

918. CAULIN, II, 188.
919. AGI., *Santo Domingo,* 576. CAULIN-OJER, II, 194.
920. Cfr. nota [917].

causó mi ignorancia en algún tiempo, me mandó la obediencia que escribiese lengua y arrimase a otro lado lo demás. Obedecí y he sacado esta obrita. El mandato fue en general que escribiese lengua, sin determinar asuntos [921].

Pudiera pensarse que con estas palabras tuvieran algo de relación las escritas por el Padre Diego Francisco Ibáñez en la aprobación que dio de la obra del Padre Tapia el 9 de noviembre de 1721, al escribir: *Al autor se le debe animar y mandar que prosiga en escribir lengua cumanagota por la gran utilidad que, de ello, se seguirá a la conversión de los indios y alivio de los nuevos obreros* [921].

Por las palabras del mismo Padre Tapia venimos en conocimiento de que había estado dedicado a lo que él llamó "escribanías de lengua" y que esta dedicación había sido para otros religiosos objeto de sinsabores y pasiones o sufrimientos. Esto paralizó, según él cuenta, sus trabajos sobre la lengua. Posteriormente le mandó la obediencia que se dedicará a escribir de lengua "y arrimase a un lado lo demás". Sinceramente me parece estar frente a una redacción un tanto enigmática que dice algo y oculta mucho. ¿Qué quiso decir el Padre Tapia con su dedicación a "escribanías de lengua?" ¿Qué pretendió insinuar con sus otras palabras de que la obediencia le "mandó que escribiese de lengua y arrimase a otro lado lo demás"? ¿Qué era esto "lo demás"? Con toda seguridad no quiso significar que la obediencia le encargó de escribir y que dejase el oficio de misionero, porque esto, además de ser contrario a la verdadera misión que tenía todo religioso, es evidente que no se cumplió porque el Padre Tapia fue uno de los misioneros más activos y eficientes. Una buena prueba de ello es lo que él mismo y sin orgullo escribió: *Y aunque más de dos veces he oido decir a algunos religiosos antiguos, que no hay confesor que diga que ha confesado indio piache, yo he confesado ocho piaches, entre ellos y ellas* [921].

No consta la fecha en que le fue ordenado por los superiores que se dedicase a escribir de lengua cumanagota. Posiblemente haya sido al mismo tiempo que se le dio el nombramiento de Lector de lengua.

De su dedicación al estudio de la lengua dice él mismo en el prólogo del *Confesonario* "averlo estudiado más de 28 años".

La primera dedicación del Padre Tapia fue elaborar el *Confesonario*, "porque es donde se experimentan las mayores dificultades, aprietos y desconsuelos en los ministros".

Fuentes de inspiración para su obra fueron su larga experiencia de confesor, añadida a la de otros misioneros, sin dejar las enseñanzas de otros maestros. Así lo explicó él mismo al escribir: *De la experiencia de más de 23 años que tengo de confesor de indios y de lo que he oído a otros religiosos confesores y de lo que*

921. Cfr. la descripción del *Confesonario*, prólogo.

he leído acerca de esta materia, he compuesto este libro, valiéndome con especialidad de las Advertencias de nuestro Fray Juan Bautista y del Itinerario del señor Ilustrísimo Montenegro.

También quiso destacar como la idea de escribir su *Confesonario* le vino de su experiencia pastoral de tan largos años y de la necesidad que demostraban otros muchos misioneros en su ejercicio de misioneros: *Elegí este asunto, porque es la primera cosa que solicitan los nuevos confesores de indios, a cuyas súplicas he condescendido muchas veces escribiéndoles un breve Confesonario. Y al presente están otros aguardando éste*[922].

También dio la explicación de haber compuesto dos *Confesonarios*, uno largo y otro más reducido: *La causa de haber puesto primero y segundo Confesonario —éste más breve y más extenso el otro— ha sido la variedad de pareceres de los pretendientes. Unos me pedían que el Confesonario no fuese largo. Otros me pedían que fuese extenso*[922]

A pesar de los guías de su trabajo —experiencia propia y ajena y autores citados— quiso el Padre Tapia someter su obra al juicio de los más doctos, como él dice: *En cuanto al idioma de los indios, va muy claro e inteligible. Y aunque todo ello lo pudiera haber puesto por mí sólo, no va razonamiento ni palabra en que pudiese haber alguna duda que, de nuevo, no haya sido mirado y remirado y consultado con quienes mejor que yo lo entienden*[922].

Una advertencia final que cabe destacar con las propias palabras del Padre Tapia es que, con anterioridad a este *Confesonario* concluido en 1721 había elaborado otro. *Elegí este asunto porque es la primera cosa que solicitan los nuevos confesores de indios, a cuyas súplicas he condescendido muchas veces escribiéndoles un breve Confesonario*[922].

¿Sería este el temario de sus escribanías anteriores, objeto de sinsabores para algunos de sus compañeros? Siguiendo este hilo, pudiera decirse que este fue y que los sinsabores ajenos le habían retraido de esta dedicación a la que, de nuevo, regresó impulsado por la obediencia de sus superiores, no sin antes haber puesto su obra a disposición de los entendidos para que saliera a gusto de todos.

Para evitar cualquier mal entendido y todo motivo de queja añadió al fin del prólogo: *Te suplico que ni quites, ni añadas, ni borres, sino que digas tu dificultad al prelado por cuya cuenta corre este libro y se te responderá. Yo por obediencia y para los que me lo han pedido la he escrito, no para dar con ella enfado ni disgusto alguno, ni para los que les da fastidio el leer y aprender la lengua*[922].

Creo que con estas palabras aclaró el autor los puntos a que me he venido refiriendo.

---

922. Todas estas alusiones y citas están tomadas del prólogo del *Confesonario*, como puede verse en lugar correspondiente de la descripción bibliográfica.

1. Confesonario más lato

CONFESSONARIO / EN LENGUA CUMANAGOTA, / y de otras Naciones de indios de la / Provincia de Cumaná, con vnas Ad- / vertencias previas al Confessonario / para los Confessores. / POR FRAY DIEGO DE TAPIA / indigno Frayle Menor, Hijo de la Santa / Recolección de la Provincia de Sevilla, / y Missionario Apostólico en las vivas / Conversiones de Píritu. DEDICALO / A LA SOBERANA REYNA / de los Angeles, y hombres Ma- / ría Santíssima, Madre de Dios, / y Señora nuestra, con la / Advocación de los / MILAGROS. / CON PRIVILEGIO. / (raya horizontal) En Madrid. Por Pedro Fernández. Año / de 1723. /

Texto: XVIII - 732 pp. En 8º Mide: 15 x 9,50 cms.

Portada orlada. Vuelta en blanco. Fol. 2 Grabado en madera de la Virgen de los Milagros. Fol. 3: A LA SOBERANA REYNA / de los Angeles, y hombres, María / Santíssima, Madre de Dios, y Seño- / ra nuestra, con Advocación / de los Milagros. / (Al ejemplar visto falta el folio 4. Termina en fol. 3v).

Folio 5: APROBACION DE EL R.P. Fr. Diego Francisco Ibáñez, Maestro de Estudiantes, que fue en la Ciudad de Carmona, y Predicador Apostólico. / Por orden de N. R. P. Fray Domingo Ramos, Predicador Apostólico y Comisario actual de estas Doctrinas... Y aviéndolo leído con atención... digo... que es un tesoro grande para todos los Ministros... Por lo que toca a la traducción..., según lo que en ocho años de estudio y experiencia de el idioma cumanagoto he alcanzado, lo hallo fiel y elegantemente traducido porque el autor sabe el dicho idioma con tanta propiedad como si fuera su propia lengua nativa y aún la sabe más bien que aún los mismos indios y en la traducción no se ata a traducir término de término, sino sentencia de sentencia, porque si el idioma cumanagoto lo ligara a los términos castellanos, quedara muy bronco y casi imperceptible para los indios. Y a la contra, si el castellano lo ciñera a los términos cumanagotos, quedara asperissimo, en lo qual sigue la doctrina de los mejores traductores...

Al autor se le debe animar y mandar que prosiga en escrivir lengua cumanagota por la gran utilidad que, de ello, se seguirá a la conversión de los indios y alivio de los nuevos obreros. Nuestra Señora del Pilar de Guaimacuar, 9 de noviembre de 1721.

Fol. 7: APROBACION DE EL R.P. Fr. JUAN / Moro, lector de Theología, Predicador Apos- / tólico, y Examinador Synodal de el / Obispado de San Juan de / Puerto Rico. Obedeciendo el mandato de N.R.P. Fray Domingo Ramos..., he leido con particular gusto y atención el libro intitulado "Confessonario" en lengua cumanagota y de otras naciones de indios... y en lo que entiendo de el idioma de dichas naciones en más de veinte años que he asistido en estas dichas Conversiones...". San Mateo, 22 de octubre de 1721.

Fol. Fol. 8: APROBACION DEL R. PADRE Fr. / Francisco de las Llagas, Predicador Apostólico. / Por mandato de N.R.P. Fray Domingo Ramos... Y no sólo le hallo fielmente traducido, sino que instruye, enseña y desengaña..." San Juan Evangelista, 13 de noviembre de 1721.

Fol. 8v: LICENCIA DE LA RELIGION por el General Fray José García. Madrid, 30 de octubre de 1722.

Fol. 9: APROBACION DEL REVERENDO Padre lector de Sagrada Escritura Fray José Rivas, dominico. Puerto Rico, 5 de abril de 1722.

Fol. 10: LICENCIA DEL ORDINARIO. Fray Fernando de Valdimo y Mendoza, obispo de Puerto Rico y sus anexos. Puerto Rico, 25 de mayo de 1722.

Fol. 10v: Censura del Padre Maestro Fray Gregorio Campuzano, dominico, doctor teólogo por la Universidad de Santo Domingo, Provincial de la Provincia de Santa Cruz. Madrid, 29 de febrero de 1723.

Fol. 11: LICENCIA DEL ORDINARIO, Diego de Astorga y Céspedes, arzobispo de Toledo. Madrid, 20 de febrero de 1723.

Fol. 12: Aprobación del Muy Reverendo Padre Fray Alonso Maroto, Comisario Provincial de la Provincia de Castilla. Madrid, 23 de noviembre de 1722.

Fol. 13: EL REY (Aprobación del libro presentado por el procurador general de Indias, Padre Francisco Seco). Madrid, 20 de febrero de 1723.

Fol. 14: TASSA (Seis maravedís cada pliego. Son 43 pliegos "sin principio ni tablas").

Fol. 14v: Partes principales que contiene este libro.

Fol. 15v: PROLOGO AL LECTOR. Aviéndome ya dejado de escribanías de lengua por evitar los sinsabores y pasiones que, en algunos sujetos, causó mi ignorancia en algún tiempo, estando entretenido en otros exercicios muy de mi obligación, me mandó la obediencia que escriviese lengua y arrimase a un lado lo demás; obedecí y he sacado esta obrita, efecto de la obediencia. El mandato fue en general, que escriviese lengua, sin determinar asumpto. Aviendo quedado su elección por mía, elegí este Confessonario, porque es donde se experimentan las mayores dificultades, aprietos y desconsuelos en los ministros...

De la experiencia de más de veinte y tres años que tengo de confesor de indios y de lo que he oido a otros religiosos confessores y de lo que he leído acerca de esta materia, he compuesto este libro, valiéndome con especialidad de las "Advertencias" de nuestro Fray Juan Bautista y del "Itinerario" del señor Ilustrísimo Montenegro de quienes he sacado lo más. Elegí este asumpto..., porque es la primera cosa que solicitan los nuevos confessores de indios, a cuyas súplicas he condescendido muchas veces escriviéndoles un breve Confessonario. Y, al presente, están otros aguardando éste...

Me pareció muy del intento anteponer a éste las Advertencias que van puestas, así por lo que por mí ha pasado, como por lo que comúnmente pasa por los demás confesores de indios... La causa de aver puesto primero y segundo Confessonario —este segundo más breve, y más extenso el otro— ha sido la variedad de pareceres de los pretendientes. Unos me pedían que el Confessonario no fuesse largo... Otros... me pedían que fuesse extenso, porque... tendrían más escrito en que aprender la lengua y sus modos de hablarla...

Y, aunque más de dos veces he oido decir a algunos religiosos antiguos que no hay confessor que diga que ha confesado indio piache..., yo he confessado ocho piaches entre ellos y ellas.

En quanto al idioma de los indios va muy claro e inteligible, como lo experimentarás, si lo dices como va escrito. Y, aunque todo ello lo pudiera aver puesto por mí sólo y según mi dictamen, por averlo estudiado más de veinte y ocho años, no va razonamiento ni palabra en que pudiesse aver alguna duda que, de nuevo, no aya sido mirado y remirado y consultado con quienes mejor que yo lo entienden. Te suplico que ni quites ni añadas, ni borres, sino que digas tu dificultad al prelado por cuya causa corre este libro... y éste te responderá... Yo por obediencia y para los que me la han pedido, la he escrito, no para dar con ella enfado ni disgusto a ninguno, ni para los que les da fastidio el leer y aprender la lengua".

Páginas 1-237: ADVERTENCIAS PREVIAS AL CONFESSONARIO[923].

---

923. Unicamente copiaré algunas frases del Padre Tapia que manifiestan su opinión sobre los indios de las Misiones de Píritu. Algunas ya han sido citadas anteriormente en el texto del trabajo.

"Son los indios gente de poca capacidad y, para las cosas espirituales, son muy torpes y rudos, fríos y dexados" (p.1).

"...la gente rústica y los muchachos ni saben qué cosa es examen. Pues, así, como éstos son los indios. Son rústicos y muchachos en la capacidad" (p. 3).

"Los indios comunmente no saben contar, y los que más saben, cuentan hasta diez o hasta veinte, contando por los dedos de las manos y de los pies. En esto de contar son torpíssimos, aún en esto poco que saben contar" (p. 10).

"...por maravilla dexan de comunicarse algún tiempo antes de desposarse, estilo antiguo del monte y no olvidado de los poblados..." (p. 33).

"...el confesor no ignora que, comunmente, los indios ni tienen honra ni vergüenza..." (p. 36).

"...y otros tan rudos que, aunque todos los días la están rezando, no la pueden saber de memoria..." (p. 38).

"Muchos indios hay que, sin entender lo que dizen, rezan en romance todas las oraciones, refiriéndolas como papagayos..." (p. 46).

"Y los indios son tan rudos, que es casi imposible que, clara y explícitamente, entiendan todos los misterios" (p. 48).

"Verdad es que algunos indios vienen pocas o ningunas vezes en el año a rezar por causa de estar enfermos o por aver andado huidos o por muy viejos o por otra causa. De estos sucede aver algunos de aquellos muy rudos que no saben rezar". (p. 55).

"No cumple con su obligación y peca mortalmente el doctrinero de indios que les enseña las oraciones y misterios de la fe en romance. Y así el

Página 238: INTRODUCCION AL CONFESSO- / nario más lato.
Páginas 239-456: PLATICA / EN QUE SE ENSEÑA A LOS / indios el modo de confesarse y se les amonesta que no callen pecado alguno en la confesión, y para esto se pone vn exemplo.

2. Confesonario más breve.

Páginas 457-696: CONFESSONARIO / más breve. / INTRODUCCION A LA / Confessión. /
Página 696: LAVS DEO. (Así termina el *Confessonario* breve).
Páginas 697-732: "INDICE / DE LAS COSAS QUE CON- / tiene este libro...".
Página 732: FIN. /

Ejemplares: Biblioteca Nacional de Madrid, Sig. R-16.341. Según dato de Palau y Dulcet, ofertó un ejemplar Maggs Bros en 1935 en 25 libras y 10 chelines. El mismo Palau describió este ejemplar

---

concilio limense manda que indi indice doceantur, *que la instrucción a los indios ha de ser en su lengua" (p. 58).*

"No se opone a esto el que, sabiendo las oraciones y misterios de la fe en su lengua los indios, las recen y sepan también en la castellana, como se ha usado y se usa en estas misiones, rezar en ambas lenguas". (p. 58).

"El ministro que no sabe bien la lengua de los indios, no les explique en ella los misterios profundos de nuestra santa fe. Y si lo haze pecará. Y la razón es clara, porque el que no sabe bien la lengua, se pone a riesgo y peligro manifiesto de enseñar algunos errores o dezir proposiciones malsonantes y absurdas" (p. 58).

"Mucho importa que para traducir el catecismo en lengua diferente sea en consulta y junta de los más entendidos y peritos en la lengua, juntándose todos" (p. 59).

"Que no tenga por cosa de menos valor ni por cosa vil el estar metido entre muchachos e indios bárbaros... Ordinariamente esta es la tentación de la soberbia... Considere que esa ocupación, que le parece vil e indigna de hombres graves, la encomendó Dios a los Apóstoles. Y el mismo oficio hizo Cristo" (p. 60).

"...es una gente que no tiene fama, honra ni vergüenza... Unos más de contínuo que los otros, todos se embriagan, son dados a la fornicación y, comunmente, son grandes mentirosos y, en materia de hurto, no se descuidan, si hallan la ocasión" (p. 65).

"Qualquiera persona medianamente prudente y desapasionada que conoce a los indios, ningún asenso da a sus testimonios, porque sabe lo fáciles que son en levantarlos... porque ignoran qué cosa es la estimación de la buena fama y, en orden a eso, ningún escrúpulo de conciencia hazen, ni tal escrúpulo les pasa por la imaginación" (p. 67). (Cuenta varios casos. Matar a David... Fornicar con una piedra...).

"...parecen unos palos con ojos" (p. 114).

"Los indios que viven en el monte y a su usanza, aunque verdaderamente son hombres, parece son unas bestias con sólo rostro de hombres, porque viven como ellos tan brutos en las costumbres. Viven sin conocimiento de Dios, sin ley, sin rey, sin gobierno, sin política y sin república. Son haraganes y criados a su voluntad. Son de ingenio y de corazones duros. Son tímidos, cobardes, traidores, mentirosos, infieles, ingratos, impíos, crueles, pertinaces en sus vicios, deshonestos; ellos y ellas andan en cueros como nacieron. Son muy dados a la bebida y embriaguez..." (p. 207).

de 1723. Santiago Carlos Brunet afirmó que Maisonneuve ofertó un ejemplar en 1867 por 100 francos y otro, o el mismo, en 1878, por 400 francos. Streit aludió a un ejemplar existente en la Biblioteca de Ultramar de Madrid [924].

Advertencias: En la *Plática en que se enseña a los indios el modo de confesarse* siguió el autor el método coloquial, alternando las preguntas del sacerdote confesor en castellano y cumanagoto con las respuestas que debería dar el penitente en la misma forma bilingüe. El propio Padre Tapia estaba convencido de que el *idioma de los indios va muy claro e inteligible, como lo experimentarás si lo dices como va escrito* (Son sus palabras del prólogo).

Fuera de los méritos que esta obra tuvo como guía de diálogo entre el misionero y los indios, hay que concluir, a vista de la misma, que es un auténtico y muy valioso Tratado de Teología Dogmática y Moral. En ella demuestra el Padre Tapia un perfecto conocimiento de los autores más clasicos en estas materias, manejados con maestría, lucidez y claridad admirables. La obra acusa la garra doctrinal teológica del autor formado en gran parte en aquellos mismos lugares misionales. Al mismo tiempo es un índice de la riqueza —llamémosla así— de libros existentes en las bibliotecas de los misioneros que trabajaban en lugares tan alejados de todo ambiente cultural.

Impresión del Confesonario

Como puede comprobarse por las aprobaciones hechas en las Misiones y Puerto Rico, la obra estaba preparada para la imprenta a finales de mayo de 1722 (La última aprobación, la del obispo de Puerto Rico, tiene fecha de 25 de mayo de aquel año).

Sin duda que el portador de la obra al real Consejo de Indias para las aprobaciones necesarias en la corte fue el Padre Francisco Rodríguez, pasado en 1722 para realizar varias gestiones y lograr nueva misión de religiosos. No consta con exactitud la fecha de su

---

"De suerte que en el mal uso de este desordenado apetito de la carne, sino exceden a las bestias, son, por lo menos, como ellas" (p. 208).

"De la mala calidad y costumbre que se ha dicho de los del monte, ay en esso, en los poblados, su más y menos, según el poco o más tiempo que tienen de poblados... Mas todos ellos, por ladinos que sean, son de corta capacidad, comunmente, y de poco talento, de suerte que en esto, un pueblo de indios es lo mismo que un pueblo de muchachos y ésos, bellacos y de malas inclinaciones..." (p. 211).

"...ordinariamente se olvidan de aquello bueno que en la escuela aprendieron". (p. 213).

"El saber la lengua de los indios es medio tan necesario que, faltando él, está imposibilitado el ministro para el exercicio de su oficio... Y si les predica en español, será trabajo perdido..." (p. 220).

"Entre los que saben una lengua se engendra un género de benevolencia, caridad y hermandad y, consiguientemente, una inclinación de seguir una misma profesión" (p. 221).

924. PALAU DULCET, vol. 22, p. 425, Nº 327303. SANTIAGO CARLOS BRUNET: *Manuel du livraire.* Berlín, 1922, vol. V, 655 y *Suplemento,* II, 726. STREIT, III, 402.

viaje, pero ciertamente presentó el 3 de octubre de 1722 ante el Consejo de Indias las licencias que tenía para hacer su viaje, las cuales fueron aprobadas el día 8. Es preciso concluir que por esas fechas aproximadamente debió tener lugar su arribo a la corte de Madrid. Durante el resto del mes de octubre debió ser presentado al rey la obra del Padre Tapia por el procurador General de las Indias Padre Francisco Seco, "en nombre del Padre Fray Diego de Tapia" [925].

Ya en poder del Consejo, acordó éste el 2 de noviembre de 1722: *Cométese para su reconocimiento al Padre Lector jubilado Fray Alonso Maroto, Difinidor desta Provincia (de Castilla).* Después de examinado, devolvió este religioso el libro al Consejo en 23 de noviembre. Finalmente acordó el Consejo en 25 de noviembre que, *respecto de la aprobación del Padre Lector jubilado Fray Francisco Maroto, se le concede la licencia que pide* [926].

El Padre Francisco Rodríguez fue quien retiró del Consejo todos los documentos que en él habían sido entregados, como él mismo

---

925. AGI., *Santo Domingo, 641.* El documento mediante el cual presentó el Padre Francisco Seco el *Confesonario* del Padre Tapia al rey dice:
Señor: Fray Francisco Seco, lector jubilado, procurador general de Indias, en nombre del Padre Fray Diego de Tapia, predicador y missionero apostólico de las Conversiones de Píritu, Cumanagoto y otras naciones, postrado a los pies de vuestra magestad dice que, habiendo dicho Padre Fray Diego de Tapia ocupádose por espacio de 30 años en la comunicación y conversión de aquellos infieles, pareciéndole conveniente para el alivio de los confesores y para utilidad de aquellas almas, ha compuesto un libro intitulado Confesionario en lengua qumanagota *con otras necesarias advertencias. y teniendo, como tiene, dicho libro las aprobaciones y licencias del reverendo obispo y de los prelados de su Religión, las cuales presenta con el mismo libro para que, visto y aprobado por vuestra magestad, se pueda sacar a luz; por lo cual y en atención a la utilidad y provecho que lleva referido, a vuestra magestad pide y suplica se digne mandar reconocer dicho libro intitulado* Confesionario en lengua qumanagota *y, no hallando en él cosa contra nuestra santa fe y buenas costumbres, se le despache su real licencia para que se pueda imprimir, como también para que, en la primera ocasión se puedan embarcar y llevar (los ejemplares) a dichas Conversiones. Es gracia que pide, etc. Fray Francisco Seco. - (firmado y rubricado).*

926. Todo el expediente sobre la impresión del *Confesonario* está en AGI., *Santo Domingo, 641.* Su aprobación la remitió el Padre Alonso Maroto con la carta siguiente:
"Muy señor mío: En cumplimiento de lo acordado y mandado por el real Consejo de las Indias, he visto el libro que vuestra señoría me envió para que diese mi parecer, el que remito incluso con las demás aprobaciones y licencias, y quedo siempre con los deseos de servir a vuestra señoría y obedecer otros mandatos de los señores del Consejo, si gustasen de emplear mi inutilidad en cosas que conduzcan a su real servicio. Nuestro Señor guarde a vuestra señoría muchos años, como pido, etc.
De este convento de nuestro Padre San Francisco y noviembre 23 de 1722.
Beso la mano de vuestra señoría su más seguro servidor y capellán. Fray Alonso Maroto. (firmado y rubricado).
Señor don Andrés de Corobarrutia y Zupide.
En anotación al dictamen del Consejo de 25 de noviembre se dice: *"Señores todos deste día. Consejo en 25 de noviembre de 1722: Respecto de la aprobación del Padre lector jubilado Fray Francisco Maroto se le concede la licencia que pide".* (rubricado).

lo firmó el 22 de febrero de 1723. *Recibí las aprobaciones y licencias que se presentaron con este Memorial, en nombre y por ausencia del Padre Fray Francisco Seco, procurador de Indias. Madrid, 22 de febrero de 1723 Fray Francisco Rodríguez.*

La última aprobación —la del rey— había sido concedida el anterior día 20 de febrero.

Con toda probabilidad fue el mismo Padre Francisco Rodríguez el que realizó en aquel año las primeras gestiones con la imprenta, por cuanto siguió en España hasta mediados del mismo. La salida de Cádiz con los religiosos integrantes de la misión tuvo lugar el 30 de julio en los navíos "Nuestra Señora del Carmen" y "Nuestra Señora de las Angustias" del maestre Lorenzo García de la Cruz que hacían viaje de registro al puerto de La Guaira (Venezuela).

No consta el momento en que los ejemplares estuvieron listos para ser enviados a las Misiones de Píritu.

Segunda Edición (Facsimilar) del Confesonario más lato (1888)

Julio Platzmann procedió en 1888 a un edición facsimilar de ambos Confesonarios del Padre que ofreció como homenaje a los americanistas reunidos aquel año en Berlín. Las características bibliográficas son las siguientes:

(Anteportada)
ALGUNAS OBRAS RARAS
SOBRE LA
LENGUA CUMANAGOTA
PUBLICADAS
DE NUEVO
POR
JULIO PLATZMANN
MIEMBRO DE LA SOCIEDAD AMERICANA FILOSOFICA DE FILADELFIA
VOLUMEN IV

LEIPZIG
B. G. TEUBNER
1888

(Folio intermedio)
A LOS AMERICANISTAS REUNIDOS EN BERLIN, OFRECIDO POR EL EDITOR

(Portada)
CONFESSONARIO
MAS LATO
EN
LENGUA CUMANAGOTA
POR
FR. DIEGO DE TAPIA
PUBLICADO
DE NUEVO

POR
JULIO PLATZMANN
EDICION FACSIMILAR

LEIPZIG
B. G. TEUBNER
1888

Texto: VI-218 pp. numeradas las páginas en parte superior. Esta numeración corresponde a las páginas 239-456 de la edición de 1723. Esta paginación del original va en la parte inferior entre paréntesis.

En 8º mayor - Mide la caja impresa 13 x 7 cms.

Hicieron breve alusión a esta edición del *Confesonario más lato* Leclerc, Viñaza, Beristain Sousa, Juan de San Antonio y Civezza quien citó un manuscrito de la Biblioteca Nacional de Madrid titulado *Grandeza de las Indias* de Gabriel de Billabor, donde se habla muy elogiosamente de la obra de los franciscanos en las Misiones de Píritu. Hizo una buena descripción, con abundantes detalles, J. Toribio Medina. Aludieron a esta edición Gresse, Streit, Palau y Dulcet. No la conoció Vindel [927].

Notas bibliográficas:

A. ERNST: *Noticias sobre la lengua de los cumanagotos basadas en el Confesonario de Fray Diego de Tapia,* en "Zeitschrift für Ethnologie von Bustiannund Hartmann". Berlín. 1870. Traen la cita Viñaza, Nº 563, y Streit, III, 402.

A. ERNST: *Un libro en lengua cumanagota,* en: "La Opinión nacional". Caracas, 1871. Es un resumen del trabajo anterior. Traen la cita Viñaza, Nº 568 y Streit, III, 402.

ARISTIDES ROJAS: *Estudios indígenas.* Contribución a la historia antigua de Venezuela. Editorial Cecilio Acosta. Impresores Unidos. Caracas, 1941. Hay estudio del Padre Tapia en pp. 173-180

CAYETANO DE CARROCERA, O.F.M.Cap.: *Memorias para la historia de Cumaná y Nueva Andalucía.* C. A. Artes Gráficas. Caracas, 1945. Existen alusiones a la vida y obras del Padre Diego de Tapia en las páginas 381 y 399-401.

Segunda Edición (Facsimilar) del Confesionario más breve (1888)

Al igual que del *Confesonario más lato,* procedió también a la edición del *Confesonario más breve* Julio Platzmann que ofreció también en homenaje a los americanistas reunidos aquel año en Berlín. Forma el volumen V de la Colección "Algunas obras raras sobre la lengua cumanagota". Las características bibliográficas —iguales

927. VIÑAZA, Nº 679. JOSE MARIANO BERISTAIN SOUSA: *Biblioteca Hispanoamericana Septentrional.* Ediciones "Fuente Cultural". Méjico. Vol. V, p. 15. JUAN DE SAN ANTONIO O.F.M.: *Bibliotheca Universa Franciscana.* Madrid, 1732, vol. I, p. 307. — CIVEZZA, Nº 709. — MEDINA, [914], IV, Nº 2490. — STREIT, III, 402. — PALAU DULCET, vol. 22, p. 425, Nº 327304.

a las del volumen IV, con el *Confesonario más lato*— son las siguientes:

(Anteportada)
ALGUNAS OBRAS RARAS
SOBRE LA
LENGUA CUMANAGOTA
PUBLICADAS
DE NUEVO
POR
JULIO PLATZMANN
MIEMBRO DE LA SOCIEDAD AMERICANA FILOSOFICA DE FILADELFIA
VOLUMEN V

LEIPZIG
B. G. TEUBNER
1888

(Folio intermedio)
A LOS AMERICANISTAS REUNIDOS EN BERLIN, OFRECIDO POR EL EDITOR

(Portada)
CONFESSONARIO
MAS BREVE
EN
LENGUA CUMANAGOTA
POR
FR. DIEGO DE TAPIA
PUBLICADO
DE NUEVO
POR
JULIO PLATZMANN
EDICION FACSIMILAR

LEIPZIG
B. G. TEUBNER
1888

Texto: VI-326 pp. numeradas las páginas en la parte superior. Esta numeración corresponde a las páginas 457-699 de la edición de 1723. Esta paginación del original va en la parte inferior de la página entre paréntesis.

En 8º mayor - Mide la caja impresa: 13 x 7 cms.

Los autores de Catálogos han tenido breves alusiones a esta edición. Entre ellos pueden ser citados Viñaza, Streit y Palau y Dulcet[928].

928. VIÑAZA, Nº 678. — STREIT, III, 402. — PALAU DULCET, vol. 22, p. 425, Nº 327305.

Yo he visto el ejemplar del archivo conventual de los Padres capuchinos de Jesús de Medinaceli de Madrid.

3. Rezo cotidiano en legua cumanagota

Fue esta obra del Padre Diego de Tapia fruto de sus muchos años de práctica misional entre los cumanagotos. Este *Rezo cotidiano,* según todos los indicios, estuvo de uso durante algún tiempo entre los franciscanos de aquellas Misiones de Píritu de una manera que llamaríamos privada según se evidencia por las palabras del Padre Antonio Caulín: *"Este cathecismo, bien examinado y aprobado por los Lectores de lengua —y aún puesto ya en uso en algunos pueblos— se presentó a vuestra magestad por Fray Pedro Cordero, pidiendo licencia para imprimirlo..."* [929]. Nítidamente dejó destacado el cronista que el *Rezo* había estado "en uso en algunos pueblos" durante un período de tiempo que no especificó. Por supuesto, era obra de un experimentado conocedor del idioma de los indios, como ya queda anotado.

Cuando se trató de darla a la imprenta por el Padre Pedro Cordero, destacó este ilustre misionero: *Fruto de este continuado y apostólico ejercicio, estudio y aplicación fue este Rezo para el cual tenía sacado un Tratado de interpretaciones de Santos Padres y otros graves doctores para acomodar el sentido de nuestro español al de el indio, habiendo gastado en la composición y traducción de este Rezo y formación del Tratado de las interpretaciones más de 20 años para sacarlo perfecto* [930].

No son conocidos los avatares de este *Rezo* del Padre Tapia ni el uso que de él hicieron los religiosos de las Misiones. En realidad, el texto que se usaba, oficialmente al menos, era el antiguo, según lo demuestran unas palabras del Padre Francisco Rodríguez Ledesma en su aprobación del *Rezo* de Tapia para la imprenta. *Porque, aunque es verdad (dice) que oi resan estos indios en su idioma por el Reso que antiguamente se imprimió, muchas cosas le faltan, y muchos no las entienden o por no pronunciarlas bien y desde el principio haber corrido así, o ya porque algunos ministros con buen celo quitaban una cosa y añadían otra, según su sentir* [931].

A vista de aquella necesidad para los misioneros, pensó el Padre Pedro Cordero en dar a la estampa el *Rezo* del Padre Tapia, idea que propuso y fue aprobada *nemine discrepante* por el Consejo o Discretorio de las Misiones.

---

929. AGI., *Caracas, 185.: Nota y Memorial del Padre Caulín acerca de la impresión del Catecismo cumanagoto del Padre Tapia. 1761.* Ha sido estudiado por Pablo Ojer en sus notas a la obra del Padre Caulín y en la edición de *Rezo Cotidiano* del Padre Tapia, [917], 106.

930. Cfr. nota, [918], 117.

931. Cfr. nota, [917], 62.

En su idea de que a los indios había que enseñarles en su propio idioma y convencido de la necesidad que el misionero tenía de aprenderlo, no pensó el Padre Tapia mayormente en el texto español del *Rezo*.

Por lo demás y a juicio de los más entendidos, el *Rezo* estaba "fiel y elegantemente traducido", dijo el Padre Diego Francisco Ibáñez, que añadió: *Y en la traducción no se ata a traducir término de término, sino sentencia de sentencia, porque si el idioma cumanagoto lo ligara a los términos castellanos, quedara muy bronco y casi imperceptible para los indios. Y, a la contra, si el castellano lo ciñera a los términos cumanagotos, quedara asperísimo, en lo cual sigue la doctrina de los mejores traductores* [932].

Versión española de este Rezo del Padre Tapia

Durante algún tiempo —inducido a ello por ciertas expresiones— estuve en la convicción de que el autor del texto español del *Rezo cotidiano* fue el propio Padre Tapia, si bien se me hacía un poco cuesta arriba convencerme plenamente en consideración a las pocas simpatías que este religioso sintió hacia el uso del español con los indios de sus misiones. A pesar de cualquier apariencia, es preciso confesar que el texto español fue tarea del Padre Pedro Cordero cuando pretendió la impresión de la obra del Padre Tapia en 1745. Si bien se consideran las expresiones de los varios lectores de lengua cumanagota que dieron su aprobación para la impresión de la obra, se verá que todos ellos se refirieron única y exclusivamente al texto cumanagoto. Todo me hace pensar que, incluso, el Padre Cordero procedió un tanto maliciosamente al no ofrecer a los censores más que el texto cumanagoto al que adosó luego, medio de matute, el correspondiente a la traducción española realizada por él en forma ligera e inconsulta.

El Padre Fernando Jiménez dijo en su aprobación: *"He visto y leido con toda atención y cuidado el Rezo en el idioma cumanagoto compuesto y traducido por nuestro Muy Reverendo Padre Fray Diego de Tapia..."* Bien clara y expresamente habló de haber leido el *Rezo* en cumanagoto.

Aludió, asimismo, al *Rezo* en cumanagoto, sin aludir para nada al español, el Padre Francisco Rodríguez de Ledesma al expresar: *"...digo que el presente* Rezo *y* Cathecismo *está mui claro e inteligible en la lengua general de esta provincia que es la cumanagota..."*.

---

932. [917].
(Caulín-Ojer, I, CIV-CXIII). Sobre todo es definitivo el trabajo hecho con motivo de la publicación del mismo *Rezo Cotidiano* [917].

En este mismo sentido se expresaron los demás censores del texto del *Rezo,* Padres Fernando Mateos, Salvador Romero, Bernardino Camacho y Francisco Nistal.

El propio Padre Cordero expuso en el prólogo *"los motivos que tuve para proponer a esta santa, venerable y docta comunidad se dignase conceder el* fiat *de que el* Rezo *que dexó escrito el Reverendo Padre Fray Diego de Tapia en el idioma cumanagoto se pudiese rezar en las iglesias y escuelas de estas santas y vivas Conversiones... a que dió gustosa y propicia su permiso y beneplácito, con la condición que había de ser primero examinado y aprobado por religiosos inteligentes de dicho idioma".*

La paternidad del Padre Cordero con relación al texto español lo destacaron años más tarde los misioneros al informar al Comisario General de Indias de haber "recogido y entregado al obispo de Puerto Rico todos los exemplares y quadernos de la Doctrina Cristiana impresa en lengua cumanagota por Fray Diego de Tapia y *traducida después a nuestro español por Fray Pedro Cordero".*

Cuando en 1761 intentó nuevamente el Padre Antonio Caulín dar a la estampa el *Rezo cotidiano* del Padre Tapia atribuyó al Padre Cordero la responsabilidad del texto español en estas palabras: *"los reparos del Padre Puga recayeron solamente sobre la traducción castellana que el Padre Cordero demasiadamente material hizo de cada una de sus cláusulas, construyéndolas palabra por palabra...".*

En vista de todo lo apuntado, resulta evidente para mi que el texto español del *Rezo,* tal como lo presentó el Padre Cordero para la imprenta, fue obra completamente suya y a él se le debe atribuir la responsabilidad de presentar sin las debidas licencias un texto que no merecía ser aprobado en el tribunal de unos censores que vivían en España.

Un texto tan resumido y comprimido como el del Catecismo, traducido del español al cumanagoto con toda la libertad que exigía la configuración sintáctica de dos lenguas tan distintas y traducido luego nuevamente del cumanagoto al español, tenía que ofrecer al censor que vivía en España una visión muy distorsionada.

Aprobaron con aplausos todos los misioneros franciscanos consultados el que se procediera a la impresión del *Rezo cotidiano.* El Padre Fernando Jiménez firmó su aprobación en la Misión de San Joaquín el 1 de octubre de 1745; el Padre Francisco Rodríguez Ledesma, en la suya de San Miguel el 11 de noviembre de 1745; el Padre Fernando Mateo, en Santa Bárbara de Currucay el 16 de noviembre de 1745; el Padre Salvador Romero, en Píritu el 26 de noviembre de 1746; el Padre Bernardino Camacho Bedoya, en San Bernardino de Güertecuar el 12 de diciembre de 1746.

Además de estos pareceres favorables de los religiosos más expertos en lengua cumanagota, contó el *Rezo Cotidiano* con las aprobaciones del Comisario o Superior de las Misiones, del vicario superintendente eclesiástico de Cumaná, del gobernador de la Nueva Andalucía y del Comisario General de Indias Padre Matías de

Velasco fechada en Madrid el 19 de agosto de 1752 en estos términos: "*...concedemos nuestra bendición y licencia... para que pueda dar a la prensa un libro titulado "Rezo Quotidiano en idioma cumanagoto"..., atento a que, habiendo sido examinado de nuestra orden por religiosos prácticos en el idioma, nos aseguran ser mui útil para la enseñanza de los indios...*".

Encargado de gestionar en España la impresión del *Rezo* fue el Padre Francisco Nistal Yáñez, enviado y comisionado por los superiores de la Misión de Píritu, en 1751 [933].

Presentada por el Padre Francisco Nistal Yáñez la correspondiente solicitud de impresión ante el Consejo de Indias, fue estudiada por éste el día 23 del mismo mes de agosto y acordado pasarla al fiscal, como era norma consuetudinaria de procedimiento. Ofrecióselle al fiscal "gravísima dificultad, en que puedan sin escrúpulo ni peligro alguno alterarse y mudarse, como lo están, las propias y verdaderas palabras de cada una de las referidas sagradas oraciones..., por lo que pide el fiscal que el Consejo remita el expresado *Rezo* a los teólogos que fuere servido para que... informen al Consejo...".

El Consejo acordó en su junta del 22 de mayo de 1753 pedir informes al jesuita Padre Bernardo Sancho Granado y al dominico Padre Juan de Puga el primero de los cuales delegó este cometido en los otros dos jesuitas Juan Francisco López y Pedro de Arroyo. El primero en firmar el parecer fue el Padre Arroyo en el colegio Imperial de Madrid el 30 de mayo de 1753. El otro jesuita firmó el suyo en el mismo colegio el 3 de junio. Quien más sudó en elaborarlo fue el dominico que lo firmó el 27 de julio.

El texto español del Catecismo se le atragantó a los tres censores, si bien en desigual medida. El Padre Pedro de Arroyo no puso especial escrúpulo. El otro jesuita Padre Juan Francisco López fue de parecer que no se debería imprimir mientras el texto castellano no se adaptase al corriente del Catecismo español.

Por su parte el dominico se propuso hacer todo un tratado teológico indigesto y empedrado con textos de la Escritura, Santos Padres y teólogos, todos los cuales contradecían (a su juicio) la impresión. Ninguno de los tres entendían nada de cumanagoto ni de indios cumanagotos, pero el texto castellano era para ellos un escándalo, o poco menos.

Devuelto el *Rezo cotidiano* al Consejo con los pareceres de estos censores fue parecer del mismo en 1 de agosto de 1753 que la obra descansase un tiempo. El fiscal, en su parecer de 3 de diciembre, fue del todo contrario a la impresión y recomendó al Consejo que se les ordenara "con todo sigilo" al obispo de Puerto Rico y al Comisario General de Indias para que recogieran todos los ejemplares y que una junta de *entendidos* en lengua cumanagota formara un Rezo de acuerdo con el Catecismo de la iglesia. ¿Quiénes podrían ser estos entendidos con más derecho que los que ya habían

933. CAULIN-OJER, [193], I, CVII y II, 251-153.

dado su aprobación al texto del Padre Tapia? ¡Cosas tiene la burocracia!

Este parecer del fiscal hizo suyo el Consejo en 22 de diciembre. Con fecha 30 de marzo de 1754 se le remitió despacho al Comisario General de Indias para que ordenara bajo obediencia a los misioneros que, sin dilación, remitieran al obispo de Puerto Rico o a la persona por él comisionada los ejemplares que tuvieran del *Rezo Cotidiano*. Obedeciendo estas determinaciones, firmó el Comisario General su patente de 1 de abril de 1754, ordenando a todos y a cada uno de los religiosos, en virtud de santa obediencia y bajo pena de excomunión mayor *ipso facto incurrenda* poner en manos del Comisario de las Misiones o, en su ausencia, en las del Padre más antiguo, todos los ejemplares o copias que ellos tuvieran o se hallaran en poder de los neófitos, a fin de que fueran remitidos al obispo de Puerto Rico.

Presentada esta patente en el Consejo de Indias, mandó éste en 27 del mismo mes de abril pasarlo al fiscal cuyo parecer del día 30 siguiente fue que se le diese el pase. Con ello estuvo de acuerdo el Consejo en sesión del 6 de mayo.

El 16 de abril de 1754 se remitió también real Cédula en el mismo sentido al obispo de Puerto Rico con órdenes que éste transmitió a su Vicario Superintendente en Cumaná. El obispo respondió en carta de 28 de enero de 1757, adjuntando cuatro ejemplares del *Rezo cotidiano*.

En carta del 6 de febrero de 1759 informó el Comisario General Padre Matías de Velasco al rey sobre la prontitud con que los religiosos habían cumplido las órdenes que se le habían dado [934].

Ciegamente obedecerían los religiosos las órdenes y a buen seguro que no hubiera quedado ni un sólo ejemplar del *Rezo cotidiano* del Padre Tapia si las órdenes no hubieran sido de entregar los ejemplares existentes al obispo de Puerto Rico. La transmisión que este hizo de los ejemplares al Consejo fue la salvación de la obra.

Más adelante, al tratar del Padre Antonio Caulín, habrá ocasión de ver las gestiones por él realizadas para lograr los permisos de impresión de esta misma obra del Padre Diego de Tapia. Tampoco en aquella ocasión las gestiones resultaron existosas.

Fue así como el *Rezo* se quedó durmiendo el sueño de los justos en los plúteos del archivo del Consejo hasta que una mano cariñosa y amante de las cosas buenas ha tratado de darla a la imprenta en fecha reciente. Me refiero a la edición siguiente:

FRAY DIEGO DE TAPIA / REZO COTIDIANO / EN LENGUA CUMANAGOTA / ESTUDIO PRELIMINAR: PABLO OJER / EDICION CRITICA:

934. AGI., *Santo Domingo, 185*. Aquí se encuentra todo el expediente formado con ocasión de mandar a la imprenta el *Rezo Cotidiano* del Padre Tapia. Sobre este punto considero definitivas las conclusiones de Pablo Ojer (Caulín-Ojer, I, CIV-CXIII). Sobre todo es definitivo el trabajo hecho con motivo de la publicación del mismo *Rezo cotidiano* [917].

CARMELA BENTIVENGA / UNIVERSIDAD CATOLICA ANDRES BELLO / CARACAS, 1969. / Pp. 146.- Mide 18 x 11 cms.

Abre el libro una presentación del Padre Cesáreo de Armellada, O.F.M.Cap. a la que sigue un muy documentado estudio de Pablo Ojer sobre puntos como los cumanagotos, misiones franciscanas, sobre la vida del Padre Tapia y su *Rezo Cotidiano en Cumanagoto.* En torno a este punto central estudió con fino análisis —siempre certero— los avatares del *Rezo* y la documentación existente en el Archivo General de Indias, para terminar con la transcripción, anotada con las variantes de los varios manuscritos de la obra.

Advertencias:

El primero que trató de esta obra fue Arístides Rojas de quien tomó larga cita Viñaza. Rojas opinó que Tapia compuso esta obra poco después de su llegada a las Misiones en 1693. Dejándose guiar por las aprobaciones, juzgó equivocadamente haber sido impresa en 1746. No citaron esta obra ni Juan de San Antonio, ni Beristain ni Medina. Traen breve nota Streit, Cayetano de Carrocera y Palau y Dulcet [935].

4. Manual para la administración de los Sacramentos.

Citó esta obra el Padre Pedro Cordero en el prólogo que antepuso al *Rezo cotidiano. Fruto de este continuado y apostólico ejercicio, estudio y aplicación fue un Manual en dicha lengua para la administración de los Sacramentos.* Aludieron a esta obra Viñaza y Streit [936].

5. Arte del idioma cumanagoto.

Citada también esta obra por el Padre Cordero. Recogió la alusión Streit [937].

6. Tratado de moral.

El Padre Cordero calificó esta obra de libro "muy curioso".

7. Tratado de las interpretaciones.

Citada también por el Padre Cordero, con estas palabras: *Un Tratado de interpretaciones de los Santos Padres y otros graves autores para acomodar los sentidos de nuestro español al de el indio cuando, puesto a la letra según el español y el indio, había de quedar confuso para la inteligencia de los indios.*

935. ARISTIDES ROJAS: *Literatura de las lenguas indígenas de Venezuela*, en: "Estudios indígenas", pp. 175-176. VIÑAZA, [23], Nº 319. STREIT, [878], III, 402. Habla este autor de un manuscrito de 30 páginas. CARROCERA, [906], año X, Nº 125 (21 de agosto de 1927). PALAU DULCET, [898], vol. 19.
936. VIÑAZA, Nº 1065. STREIT, III, 402.
937. VIÑAZA, Nº 1065. STREIT, III, 402. También copió esta lista de obras Ojer (Caulín-Ojer, I, CXI).

8. Apuntaciones.

Dijo el Padre Cordero: *Muchos papeles y libros pequeños de apuntaciones de términos, frases y razonamientos de dicho idioma* [938].

PADRE ANTONIO CAULIN

El nombre de Caulín, si no suficientemente conocido por los asiduos a la historiografía venezolana, es de los más familiares por su aporte singular al conocimiento del oriente venezolano. La geografía y la historia, lo mismo que la etnología, la antropología, la lingüística y todo lo que diga relación con las tierras del Orinoco tienen en la obra de este sabio escritor fuente inagotable de datos.

OBRAS DEL PADRE CAULIN

Atento al filón lingüístico en estos momentos, prescindo de cualquier otra veta joyera capaz de entretener largos estudios. Quiero posar brevemente la atención en las obras de Caulín que guardan con las Misiones de Píritu relaciones distintas de las históricas, si es posible separar unos de otros aspectos.

1. El perfecto cristiano.

La simple descripción de la portada de esta obra dará idea del contenido de la misma.

EL PERFECTO / CHRISTIANO / MORALMENTE INSTRUIDO EN SUS / principales obligaciones: conforme a los Decre- / tos Pontificios, y autoridades de la Sagrada Escri- / tura, Santos Padres, y Theólogos de nuestra / Madre la Iglesia. / EN CLARO METODO / Para cualquier persona, Eclesiástica, o Secular; especial- / mente para alivio de Párrocos, Missioneros, Confessores, Pa- / dres de familia, y demás personas, que tienen cargo / de Almas. / ESCRITO POR FRAY ANTONIO CAULIN, / hijo de la Santa Provincia de Granada, Predicador General, y Apos- / tólico, Examinador Sinodal del Obispado de Puerto Rico, Ex-Discreto y Chronista de las Apostólicas Missiones de la Concepción de Pí- / ritu, de la Regular Observancia de N. P. S. Francisco. / DEDICADO / A. N. REVERENDISSIMO PADRE / FRAY PEDRO JUAN DE MOLINA, / Lector Antiguo de Sagr. Theología, Theólogo de S. M. Cathó- / lica en la Real Junta de la Inmaculada CONCEPCION, Ex- / Ministro General del Orden de los Menores de N. P. S. Fran- / cisco, y en esta Familia Cismontana Ex-Comisario Ge- / neral, Visitador Apostólico, etc. / CON LICENCIA DEL REAL CONSEJO. / (raya horizontal). En Valencia, por Joseph Thomás Lucas, Plaza de las Comedias. Año 1761. /

938. VIÑAZA, Nº 1066. STREIT, III, 402.

Texto: 452 pp. - 9 fols. prels. sn. - En 8º mayor - Mide la caja impresa 17 x 11 centímetros. Port. vuelto en blanco.

Fols. 1-3: Dedicatoria al Padre Pedro Juan Molina.
Fols. 4-5: Aprobación de los Padres Antonio Vicente de Madrid y Juan de Aliaguilla. San Gil de Madrid, 10 de junio de 1760.
Fol. 6: Aprobación del Padre Antonio Juan de Molina. San Diego de Sevilla, 17 de junio de 1760.
Fol. 6v.: Licencia del Consejo. Madrid, 29 de noviembre de 1760.
Fol. 7: Fe de Erratas. Madrid, 5 de junio de 1761 - Tasa. Madrid, 12 de junio de 1761.
Fols. 7v.-8: Tabla - Fol. 9: Prólogo - Fol. 9v.: Lista de indulgencias concedidas a los que enseñan la doctrina cristiana.

El libro está dividido en dos Discursos y cuatro Tratados (=saber lo que ha de creer, lo que ha de orar, lo que ha de obrar y lo que ha de recibir).

De esta obra escribió Guillermo Morón: *"No cabe duda que fue escrito en Píritu, lo cual se reafirma por la fecha de su publicación, 1761, cuando sólo hacía tres años que había regresado..."* [939].

Apoyado en la crítica interna del libro, sostiene Pablo Ojer que fue escrito en España. Realmente estaba en España cuando escribió la dedicatoria y en ella estas palabras: *"Para concurrir a ellas* [conquistas] *en el modo que, por ahora, me permite la larga distancia, he tomado la pluma para enviar, en mi lugar, esta pequeña obra... por tener muchos de aquel país de mi destino su continua habitación en los campos"*.

Mental y espiritualmente continuaba Caulín viviendo en medio de las grandes sabanas de la Mesa de Guanipa, donde con sumo placer pasé yo también días de trabajo y también de reposo obligado [940].

Añadió que *"la experiencia de veinte años me ha hecho ver la suma necesidad de operarios evangélicos, la escasez de libros catequísticos y doctrinales..."*

Estos veinte años habían transcurrido casi por completo, teniendo en cuenta el año de 1742 —fecha de su llegada a las Misiones de Píritu— y el de 1761, la fecha en que escribía su dedicatoria.

---

939. GUILLERMO MORON: *Historiadores...*, p. LXVI. Citado por Ojer (Caulín-Ojer, I, VIIII).

940. Como explicación de esta alusión personal aclararé que, durante mis largos años de estancia en Venezuela, fue la Mesa de Guanipa centro de reiteradas actuaciones apostólicas e incluso, periodísticas, siendo El Tigre y El Tigrito los lugares de mis más largas estancias. Viviendo en El Tigrito, fui operado en la clínica que la Mene Grande Gulf tiene en Santomé por el doctor Fitz Petersen, cirujano de manos angelicales y de una bondad inolvidable. Si tuviera que expresar mi gratitud a la citada Compañía Petrolera y al Dr. Petersen, no tendría palabras apropiadas. Y con esto queda explicado lo de mi reposo obligado.

Si la obra no fue escrita en las Misiones, era allí donde estaba el alma inspiradora de la misma. Puede que en las Misiones haya sido programada o también escrita en parte. Sin embargo el color local es plenamente hispano. *"Las anécdotas, ejemplos, expresiones, etc., revelan que el autor se mueve ya entre españoles, como cuando, al explicar la naturaleza de la promesa, aduce este ejemplo: Prometo ir a visitar Nuestra Señora de la Cabeza de Sierra Morena"* [941].

Si resultan claros la fecha y el lugar de la impresión, no resultan tan claros ni el tiempo ni el lugar de la composición. De todos modos es cierto que las aprobaciones fueron dadas todas en España durante los meses de los años 1759 y 1760. La obra estaba ya impresa el doce de junio de 1761, fecha de la tasa de la misma.

Pablo Ojer aludió *"a la importancia que esta obra tiene para conocer la espiritualidad de Caulín y su pedagogía, fruto de una vasta experiencia misional, tanto en los pueblos de indios, como en los llamados* de españoles" [942].

Ejemplares: Biblioteca Nacional de Caracas, Sig. ZB-1399.

941. Estas palabras del Padre Caulín, citadas ya por Ojer, están en la página 181 de "El perfecto cristiano".
942. CAULIN-OJER, I, CIV.

EL PERFECTO
CHRISTIANO
MORALMENTE INSTRUIDO EN SUS
principales obligaciones: conforme a los Decretos Pontificios, y autoridades de la Sagrada Escritura, Santos Padres, y Theólogos de nuestra Madre Iglesia.

EN CLARO METODO
Para cualquiera persona, Eclesiástica, o Secular; especialmente para alivio de Párrocos, Misioneros, Confesores, Padres de familia, y demás personas, que tienen cargo de Almas.

ESCRITO
Por Fr. ANTONIO CAULIN,
Hijo de la Santa Provincia de Granada, Predicador General, y Apostólico, Examinador Synodal del Obispado de Puerto Rico, Ex-Discreto, y Chronista de las Apostólicas Misiones de La Concepción de Piritu, de la Regular Observancia de N. P. S. Francisco.

A N. REVERENDISIMO PADRE
Fr. PEDRO JUAN DE MOLINA,
Lector Antiguo de Sagr. Theología, Theólogo de S. M. Cathólica en la Real Junta de La Inmaculada Concepción, Ex-Ministro General del Orden de los Menores de N. P. S. Francisco, y en esta Familia Cismontana Ex-Comisario General, Visitador Apostólico, etc.
CON LICENCIA DEL REAL CONSEJO.

En Valencia, por Joseph Thomas Lucas, Plaza de Las Comedias. Año 1761.

---

2. Doctrina Cristiana.

Una vez más se han enredado los autores que trataron este punto en lo relativo al nombre de esta obra de Caulín. Unos la llamaron Catecismo, otros Doctrina Cristiana y todos han dudado si se trata de una o de diferentes obras. Arístides Rojas tenía razón al denominarla *Doctrina Cristiana*. En su poder tenía un ejemplar de esta obra sin que podamos explicar el modo cómo llegó a sus manos. Las dudas se acrecentaban en vista de que el Padre Laín Rojas habló de un *Diccionario y Catecismo* publicado por Caulín, al paso que Arístides Rojas dio la obra por él reseñada por inédita o manuscrita.

Todo el asunto comienza con la llegada de Caulín a Madrid a donde acudió —opino con Pablo Ojer— con el fin primordial de lograr la publicación del *Rezo cotidiano* del Padre Diego de Tapia, engavetado por el Consejo de Indias desde 1753.

Para poder revivir el expediente muerto, pero no olvidado, en el Consejo, era preciso seguir un camino distinto. Todo el argumento para no permitir el *Rezo Cotidiano* había sido el texto español. De cuamanagoto no entendían nada ni los censores ni los del Consejo.

Caulín dio nuevo impulso al asunto presentando el texto del Padre Tapia con algunas modificaciones en el cumanagoto y con el texto corriente para el Catecismo o Doctrina en español.

En un extenso Memorial expuso que en las Misiones de Píritu se había practicado *"durante más de setenta años rezar la Doctrina Cristiana en lengua índica tres días cada semana, como con el transcurso del tiempo y mezcla de varias naciones, se entendiesen todas en la lengua general cumanagota, se tuvo por conveniente perfeccionar el antiguo Catecismo con mejores frases y la adición de los Mandamientos de la Iglesia, Sacramentos y Confesión que no se habían puesto en uso"* [943].

Era preciso desvirtuar la impresión de la anterior prohibición. Para ello argumentó: *"Lo primero, que sobre el Catecismo cumanagoto ningún teólogo tiene voto, no estando instruido en aquel idioma; con que los reparos del Padre Puga recayeron solamente sobre la traducción castellana que el Padre Cordero demasiado materialmente hizo de cada una de sus cláusulas, construyéndolas palabra por palabra no debiendo ser sino de sentido en sentido... Lo segundo, que el Catecismo castellano que en dichas Misiones se usa no es otro que el que rezamos en nuestra España y presento adjunto. Y éste es el mismo que a continuación va traducido en cumanagoto libre de los reparos de la material construcción del*

943. AGI., *Caracas, 185*. Aquí es donde se puede ver todo el expediente sobre este punto, del que ya largamente hizo uso Pablo Ojer (Caulín-Ojer, I, CX-CXI). Nuevamente hizo uso de estos documentos en la edición de *Rezo Cotidiano en lengua cumanagota* [917], 106-109. En estas páginas pueden verse las citas que siguen.

Padre Cordero y añadido con algunas voces más propias para que, hallándolo vuestra magestad sin inconveniente y atendiendo a la gravísima necesidad de los indios, se digne vuestra magestad proveer del espiritual socorro que esperan con la restitución del mencionado Catecismo... Por tanto, me parece ser muy del servicio de ambas magestades que el adjunto Catecismo se imprima y vuestra magestad mande se rece en dichas Misiones y Doctrinas, como se ha hecho cerca de un siglo" [943].

El Consejo estudió este Memorial del Padre Caulín en sesión del 24 de octubre de 1761. Pasado al fiscal el expediente, respondió éste en ocho de noviembre que subsistían *"en su misma fuerza y vigor los fundamentos y razones con que apoyó el fiscal el dictamen de 3 de diciembre de 1753, en conformidad de lo cual se negó al Padre Francisco Nistal la licencia que pretendía para imprimir el referido Catecismo"*. Y el Consejo rubricó protocolariamente: *"Con el señor fiscal"* [943].

De esta forma nuevamente el poco afortunado *Rezo Cotidiano* se quedaba engavetado y ahora para siempre.

¿Quién es autor de la Doctrina Cristiana?

Para mí decir que el autor fue Caulín no respondería a lo que siento. Por otra parte, no creo que Caulín se atreviera a redactar un Catecismo o Doctrina Cristiana, existiendo la elaborada por el maestro de todos Padre Diego de Tapia. El tiempo y las circunstancias aconsejaban, sin embargo, algún cambio. Esto es lo que contiene como nuevo la *Doctrina Cristiana* de Caulín en relación con la de su maestro el Padre Tapia. Ni se puede censurar a Caulín haberse prohijado una obra ajena. Si bien nos fijamos, no existió nada de esto. El mismo título dice: *"Doctrina Cristiana traducida del castellano al cumanagoto... dedicada al rey nuestro señor... por Fray Antonio Caulín..."* No dice que él la haya escrito; solamente la dedicó al rey. El callar el nombre del Padre Tapia muy bien pudo ser medida de prudencia para no levantar sospechas en los señores del Consejo. Ni esto valió.

Creo sinceramente que la obra es la misma del Padre Tapia con algunas variantes introducidas por el Padre Caulín. Este fue también el parecer de Ojer aun antes de conocido por él el manuscrito de Caulín.

Incluso son muy pocas las variantes que existen entre una y otra obra. En la mayoría de los casos pudieran considerarse de mayor importancia las existentes entre los distintos manuscritos que se conservan del *"Rezo"* del Padre Tapia y que muy bien anotó Pablo Ojer. Este mismo autor sintetizó así los resultados del cotejo realizado entre una y otra obra: *"Cotejando esta "Doctrina" con el "Rezo" de Tapia traducido por el Padre Cordero, observamos lo siguiente: 1) Precede (en la obra de Caulín) el texto castellano de uso corrien-*

te en España al cumanagoto; 2) Modifica el comienzo de la "Introducción" y de ella separa con título aparte "El presignarse" (sic); 3) Agrega "La Salve", pero no la vierte al cumanagoto. En su lugar pone la "Advertencia" siguiente: En esta traducción se omite la Salve por no haber en el idioma frases ni voces con que poder explicar las salutaciones y jaculatorias y expresiones metafóricas con que saludamos y alabamos a María Santísima Nuestra Señora; 4) En el texto castellano añade como "Final de la Doctrina" la fórmula de fe en la Santísima Trinidad y la de alabanza al Santísimo Sacramento y a la Virgen María... En cuanto a este último [cumanagoto] Caulín reproduce casi íntegramente el texto del Padre Tapia con las modificaciones que las críticas del censor y la adopción del Catecismo de uso corriente en España le impusieron, como se aprecia ya en la misma "Introducción". El Padre Nuestro está fielmente traducido, pero en el Ave María la fórmula cumanagota del comienzo es sustituida por la castellana "Dios te salve, María..." Si se exceptúan algunas variantes, el texto cumanagoto de la "Doctrina" coincide con el "Rezo" de Tapia" [943a].

Esta afirmación final de la casi identidad trasciende en todo el texto cumanagoto entre "Rezo" de Tapia y "Doctrina" de Caulín. De todo ello puede concluirse que Caulín no hizo más que recoger el texto de Tapia y presentarlo con algunas variantes pedidas, tal vez, por la acomodación a la mentalidad de unos indios que habían evolucionado no poco desde los días del Padre Tapia. Entre las principales modificaciones cabe destacar la inclusión de frases españolas, cosa que Ruiz Blanco y Tapia habían abominado en sus días. Un mayor conocimiento del español por parte de los cumanagotos muy bien pudo permitir estos enclaves españoles en un texto cumanagoto. Muy posiblemente, realizó Caulín estas frases españolas para romper la posición cerrada de quienes en el Consejo propiciaban para la enseñanza de los indios unos textos españoles con casi una exclusividad rayana en cerrilismo cortesano. Al decir esto, tengo presentes las palabras de Pablo Ojer: *"Resulta dramático que, de un plumazo, se pudiera echar abajo tan encomiable labor y que, por un principio de uniformidad en la profesión de la doctrina cristiana, se privara a los cumanagotos del instrumento adecuado para su catequización"* [943a]. Así fue en realidad durante los años que corrieron desde la prohibición de imprimir la obra del Padre Tapia. Se exigía la educación de los indios en el idioma español que aún no entendían. Atrás dejo consignadas las expresiones de los misioneros que abonan esta información.

Fecha en que el Padre Caulín preparó su Doctrina Cristiana

Las palabras de la dedicatoria *"cronista que fue de las Misiones"* movieron a autores como Parra León y Pablo Ojer que le siguió

943a. [917], 50 y 51.

a pensar que la obra debió ser preparada después de la llegada de Caulín a España en 1761 y antes del 20 de setiembre de 1766. No es punto de mayor importancia; sin embargo, pareciera que la opinión de estos autores no está carente de fundamento. Por lo demás no debió ser muy laboriosa esta preparación a base del texto del Padre Tapia para un hombre que conocía el cumanagoto tan perfectamente como Caulín.

Ha existido entre los autores diversidad de criterios al momento de ofrecer el título de la obra de Caulín. El Padre Laín Rojas habló de un *Catecismo*. Otros como Arístides Rojas y Parra León hablaron de *Doctrina Cristiana*. El Padre Atanasio López quiso defender que se trataba de dos obras distintas. Pablo Ojer razonó que muy bien pudo ser llamada de las dos formas una misma obra. En realidad, el título original fue *Doctrina Cristiana*. Ya en otra parte dejé anotado como en casos parecidos unos autores llamaron a obras similares unas veces *Catecismo* y otras veces *Doctrina Cristiana*. En el mismo español solemos llamarle *Catecismo de la Doctrina Cristiana*.

Para que el entendido pueda compulsar los dos textos, doy aquí el de Caulín tal como se halla en el manuscrito usado por Arístides Rojas:

Doctrina Christiana

Traducida del Castellano al Cumanagoto, para el uso de las Misiones, y Doctrinas de la Concepción de Píritu que están al cargo de los Misioneros de la Regular observancia de N. S. P. S. Francisco.

Dedicada
Al Rey Nuestro Señor
en su Real y Supremo Consejo
de las Indias
Por Fray Antonio Caulín,
Predicador General Apostólico, examinador Sinodal del Obispado de Puerto Rico, y Chronista que fue de dichas Misiones.

+

Doctrina Christiana que se reza quotidianamente en las Misiones, y Doctrinas de la Concepción de Píritu, que están al cargo de los Misioneros de la Regular Observancia de N. S. P. S. Francisco.

Introducción

Todo fiel christiano está muy obligado, a tener devoción de todo corazón con la Santa Cruz de Christo nuestra luz; pues en ella quiso morir, por nos redimir de la cautividad de nuestro pecado, y del enemigo malo, y por tanto se ha de acostumbrar a signar, y

santiguar, haciendo tres cruces: La primera en la frente, por que nos libre Dios de los malos pensamientos. La segunda en la boca, porque nos libre Dios de las malas palabras. La tercera en los pechos porque nos libre Dios de las malas obras, diciendo así:

Al Persignarse

Por la Señal de la Santa Cruz † de nuestros enemigos † líbranos Señor Dios Nuestro † en el nombre del Padre, y del Hijo, y del Espíritu Santo † Amén.

El Padre Nuestro

Padre nuestro, que estás en los cielos, santificado sea el tu nombre. Venga a nos el tu Reino. Hágase tu voluntad, así en la Tierra, como en el Cielo. El Pan nuestro de cada día dánoslo hoy, y perdónanos nuestras deudas, así como nosotros perdonamos a nuestros deudores; y no nos dejes caer en la tentación, mas líbranos de mal. Amén Jesús.

El Ave María

Dios te Salve María, llena eres de gracia, el Señor es consigo, bendita eres entre todas las mujeres, y bendito es el fruto de tu vientre Jesús. Santa María, Madre de Dios, ruega por nosotros pecadores, ahora, y en la hora de nuestra muerte, amén Jesús.

El Credo

Creo en Dios Padre todo poderoso, creador del cielo y de la tierra, y en Jesucristo su único Hijo, nuestro Señor, que fue concebido por obra y gracia del Espíritu Santo, y nacido de Santa María Virgen, padeció debajo del poder de Poncio Pilatos, fue crucificado, muerto y sepultado, descendió a los infiernos, al tercer día resucitó de entre los muertos, subió a los cielos, está sentado a la diestra de Dios Padre todo poderoso, desde allí ha de venir a juzgar a los vivos y a los muertos. Creo en el Espíritu Santo, la Santa Iglesia Católica, la comunión de los Santos, el perdón de los pecados, la resurrección de la carne y la vida perdurable. Amén Jesús.

La Salve

Dios te Salve Reina y Madre de misericordia, vida y dulzura, esperanza nuestra. Dios te Salve. A tí llamamos los desterrados hijos de Eva, a tí suspiramos, gimiendo y llorando en este valle de lágrimas. Ea pues, Señora, Abogada nuestra, vuelve a nosotros esos tus ojos misericordiosos y después de este destierro muéstranos a Jesús, fruto bendito de tu vientre. ¡Oh Clementísima! ¡Oh piadosa! ¡Oh dulce Virgen María! Ruega por nos Santa Madre de Dios, para que seamos dignos de alcanzar las promesas de Nuestro Señor Jesucristo. Amén.

Los Mandamientos de la Ley de Dios

Son diez.

Los tres primeros pertenecen al honor de Dios, y los otro siete al provecho del prójimo.

El 1º Amar a Dios sobre todas las cosas.
El 2º No jurar su Santo nombre en vano.
El 3º Santificar las fiestas.
El 4º Honrar Padre y Madre.
El 5º No matar.
El 6º No fornicar.
El 7º No hurtar.
El 8º No levantar falso testimonio ni mentir.
El 9º No desear la mujer de tu prójimo.
El 10. No codiciar los bienes ajenos.

Estos diez mandamientos se encierran en dos: en servir, y amar a Dios, sobre todas las cosas, y a tu prójimo como a tí mismo. Amén.

Los Mandamientos de la Santa Madre Iglesia

Son cinco.

El 1º Oír misa entera todos los Domingos y fiestas de guardar.
El 2º Confesar a lo menos una vez en el año por la Cuaresma, o antes, si ha, o espera haber peligro de muerte o si ha de comulgar.
El 3º Comulgar por Pascua Florida.
El 4º Ayunar, cuando lo manda la Santa Madre Iglesia.
El 5º Pagar Diezmos y Primicias a la Iglesia de Dios.

Los Sacramentos de la Santa Madre Iglesia

Son siete.

El 1º Bautismo.
El 2º Confirmación.
El 3º Penitencia.
El 4º Comunión.
El 5º Extremaunción.
El 6º Orden.
El 7º Matrimonio.
Amén, Jesús.

La Confesión

Yo pecador me confieso a Dios todo poderoso, y a la Bienaventurada siempre Virgen María, y al Bienaventurado San Miguel Arcángel, a San Juan Bautista y a los Santos Apóstoles San Pedro y San Pablo, y a todos los Santos, ya vos Padre, que pequé gravemente con el pensamiento, palabra y obra, por mi culpa, por mi culpa, por mi gravísima culpa. Y por tanto ruego a la Bienaventurada siempre Virgen María y al Bienaventurado San Miguel Arcángel a San Juan Bautista y a los Santos Apóstoles San Pedro y San Pablo, a todos los Santos, y a vos Padre espiritual que roguéis por mí a Dios Nuestro Señor. Amén Jesús.

Final de la Doctrina

Creo en la Santísima Trinidad, Dios Padre, Dios Hijo, Dios Espíritu Santo; tres personas distintas y un solo Dios verdadero. Bendito, y alabado sea el Santísimo Sacramento del Altar, y la Virgen María, Madre de Dios, y Señora nuestra concebida sin pecado original en el primer instante de su ser natural. Amén.

La misma Doctrina traducida en lengua Cumanagota; y al fin un Diálogo sobre los principales misterios de Nuestra Santa Fe, el acto de contrición, etc.

Introducción

Temére techequén. Christiampe teneché, la Santa Cruz ipúne ivechir chaguán puéke; Cruz pona ivakpuir potái Kezencóm Jesu Christo, Kimachircóm yepeptezét, iboroquiam mucrúpár poi yaker Kicachitcompe; mueni pota.

ámma temére Ozoroáo Cruz titene: Capoyáto, *Kipetarcóm* pore, ámna yaguán maimúr curepiúm po Kicachetcómpe Dios. Yvenadóto, Kimtarcóm póre, Keutcóm curepnóm poi Kicachetcómpe Dios. Zozoroár, Kupeteicóm póre, Kinircóm curepnóm poi Kicachetcómpre Dios. Ennécar amma cuár:

El Persignarse

Santa Cruz puéke † Amna yotodocóm poy † amna Kapoicák Kezencóm Dios † Pápue yezét puéke, imnér yakér, el Espíritu Santo yakér † ennéca nchi Jesús.

El Padre Nuestro

Dios ámna Papuér capiáu máze, ahuantépe / namár ayezét. Amna vya capótko. Avijare amma, nenrii, tá nónorápo, capiarcóm néca. Amna yerepár temére chicháno ámna vya otko chaguaná. Amna machiróm ompocák amna vya, ámna nupocar neca ámna yotodocóm. Amna Kimazta mezpoi, ámna yapueteriau, ámna maztacetpe. Amna Kapoicak temére curepuin poi. Enneca nchi Jesús.

El Ave María

Dios te Salve María auya tútche mána gracia temére; Dios ayakér mána, amuere pokmáno temére huarichám yopói, amnér Jesús pokmanóne. Santa María Dios chan, ámna timaztazám puéke enepecátke chaguaná, ámna vakpuir pueke ámna vechiriau yakér. Enneca nchi Jesús.

El Credo

Quanére imoromáze momána Dios Pápue, temére inci, cap inci, nóno yakér. Quanére imoromáze momána tibinano imner Jesu-

Christo Kezencóm, chóto guaratópe netii el Espíritu Santo nir puéke, nenat yana, Santa María eutacapuin venyái; tevechimáze nechí, Anon tope invechíriau Poncio Pilatos / Cruz póna tepuenipche nechi, tavakipche nechí, tonámche yakér. Nono yaguan yáca neptei, ozoroao niáu nempamui tabaquipcham, yaptái, capíaca, nonociú, Dios Pápue temére ineipe cherpar vine tabazapotóze mana, mede iverpuir timiacáre, chotócom curanocóm nitpur tabakipchám nitpur yáker, pocotáze: pokmanotóm vya cap tuchúm, curipnóm yenucuchúm nóno yaguán yáca. Quanere imoromaze momána el Espíritu Santo, la Santa Iglesia Cathólica, la Communión de los Santos yáker. Imóromaze Kimachircóm pokar, Kepcóm vempamúir, timiacáre cure Kibechircóm yakér temere. Chirke puéke. Ennéca nchi Jesús.

Los Mandamientos de la Ley de Dios

Dios nonontópo emi temére: Ozoráo capoyato, Dios namatópe, aruto, azáke chopóna ecmáne pune vez chópe.

1º Capoyáto, Dios pune vézne temére autocóm yopói.
2º Yvenadóto, *Dios yezet chereptépravezne, cuar pueke maréne*
3º Zororoár, fiesta yau atabenecápra vezne.
4º Yuzpar, Kumcom; Kichan com yakér inamar.
5º Ypetpár, tepchá huetépra vézne.
6º Tibin choponár, Ozocúpra vézne.
7º Azáke choponár, emempatépra vézne.
8º Ozoroáo choponár, ementetépra vézne, ypotachipra vezne yaker.
9º Tuzpe choponár, auto puit puéke *azaguenciapra vezne chirohit.*
10. Emia temerár, auto mukir puéke azaguenecápra vézne chemempazet.

En com emia témere Dios nanontópo ijtope mána Dios pune vezne, temére autocóm yopoi, lemáne púne vézne yaker, kupuncóm neca. Ennéca nchi Jesús.

Los Mandamientos de la Santa Iglesia

Santa Iglesia nonontópo pétpe mána.

1º Capoyáto, temére Domingo yau, *fiesta-pe,* ivechiriau yakér, chitar misa, ipiapter poi, ipanár ponatíche.
2º Yvenadóto confesar pueke vézne temére quaresma *yau, vakimne* namariau yaker, paré kezencón Jesuchristo chinapchet, hostia yetau.
3º Zozoroar, Amna nenapiur Kezencóm Jesuchristo hostia yetáu, Pasqua Florida ivechiriau.
4º Yuzpar, huezeremáne la Santa Iglesia nanouriau.
5º Ypetpar, amazakircóm merucariáu, anatircóm yeperucaríau yakér, Santa Iglesia vya ntúr. Enéca nchi Jesús.

Los Sacramentos de la Santa Iglesia

Santa Iglesia Sacramentocóm Kacuncóm yepiti azáke ipona mána.

1º Capoyáto, choto yezeptér ipona tuna temáze Dios leut tekerimáre kacumcóm corocatópo, Baptismo zezet.

2º Yvenadoto, Obispo nipirizmár chóto petárpore, Dios yeut tapuezchen, Kacumcóm *chapereptetópo*. Confirmación zezét.

3º Zozoroár, kimachircom chekeremár Padre confesor vya, kimachircóm catópo, confesión zezét.
Ypetpar, choto turopchem ipirizmar Patre misa inei, Dios yeut tekeremaze kimachircom patpur catopo; turopchem yacum teipatatopo extrema vncion zezét.

4º Yuzpar, kenapuircóm kezencom Jesuchristo hastia yetau, kacumcóm yapereptetópo, comunión zezét.

5º Ypetpar, choto *turopchém* ipirizmár, Padre misa ieni, Dios yeut tekeremaze kimachircon / patpur catópo *turopchén yakúm* teipatatópo yakér extrema vncion zezét.

6º Tibin choponár, Patre misa *ineipe* vézne, orden zezét.

7º Azáke choponár, *Puitiane*, Patre sacerdote yaguére, matrimonio zezét. Enneca nchi Jesús.

La Confesión

Vre timaztazém Dios vya huekeremáze vre *machircóm* Santa María eutacapuin vya yaker, S. Miguel Arcángel vya, San Juan Bautista, vya, San Pedro y San Pablo vya temere Santotom vya *yakér, amuere Patre vyare huekeremaze: Vre ninke yakér; vre vyáre potai, ure oyare potai, ure vyaréne potái maztáze; mueni potai Santa María Eutacapuin vy a huepecazcháze, San Miguel Arcángel vya, San Juan Bautista vya, San Pedro, y San Pablo vya, temere Santotom vya yaker, amuere Patre vyare huepecarchaze, vrepueke ane pecatircóm kezencóm Dios vya. Enneca nchi Jesús.*

Advertencia

En esta traducción se omite la Salve, por no haber en el idioma frases, ni voces, con qué poder explicar las salutaciones, jaculatorias, y expresiones metafóricas, con que saludamos, y alabamos a Nuestra Señora, la Virgen María.

Diálogo en que se explican los principales misterios de Nuestra Santa Fe Católica.

Pta. ¿Mo canán Dios...?

Rta. Momána Dios.

P. ¿Enéke nán Dios...?

R. Tchui ezén pokmanóne, teguaronóne, tumaimurke temere inéipe: Meze Dios mana Pápue, timner, el Espíritu Santo Yakér, tibin Dios quéne mána, manchám Ozoroáo namár ivechircóm tibin quene ivechir potai.

P. Mechám Ozoroáo nomár eneke chóto huaratope netii.

R. Dios imnér chóto Guaratópe netii.

P. Et cama zezét Dios mnér chóto guaratópe tiche?

R. Jesuchristo zezét, Dios, Guarázo yaker quaneróne.

P. Et cáno chóto guaratópe netii Dis mnér?

R. Kupun com potáde ivakipchét, tuvakpuirke jimachircóm pueke tepeptezet.

P. Et camas nakpui Jesuchristo ámna yezém?

R. Cruz pona tepuinipche nakpui.

P. Chaguaná tabaripche canán kozencóm Jesuchristo?

R. Chaguaná cúrená, cure ibechir yakér, temére chirke puéke, acoipráre.

P. Ete nan kezencóm Jesuchristo?

R. Dios pe ibechir potai, capiau mana, nono póu yaker, temere pazeriáu, yakér mána.

P. Dios choto Guarátopetiche, mueni néca eté nan?

R. Capiau mána, Santísimo Sacramento, y etán mánare.

P. Et camá nan Santísimo Sacramento yetau?

R. Cure mána capiau ibechir neca.

P. Temere chotocóm, capiaca, Dios vpiaca yutercómca?

R. Itepra ibechircóm.

P. Enekiamo chotocom Dios vpiaca yutercóm?

R. Techecámo, christiano tóm quéne Dios nanontópo inedáma,

P. Dios nanontopo eripnómo achamá iutercóm tabatpuircóm iau?

R. Nóno yaguan yáca, iboroquám vezchetáca el infierno zezét, iboro petarcom pueke iber chet compe mede, temére chirke pueke.

P. Techecámo, christianotóm Dios nanontopo erip nómo timachicámo, et pueke ivechircóm, Dios nupocazetcómpe?

R. Temére imachir cóm chekeremarcóm Padre confesor vya, chaguan cóm puéke tipanapámche Dios manontópo imnár potái.

P. Choto akipayóno timachiquem Padre confesor pépra ivechiriau, et inir Dios nupocazetpe?

R. Chaguan puéke ipanapamúir Dios ne- / nontópo imnár potái, pena Dios namamná potai yaker, Dios vya enneca icuar.

Acto de Contrición

Kezencóm Jesuchristo, Dios, chóto yakér quanerene, pokméne máze, pokméne avechir potár, apune guáze; apúne huechir potai ure machircóm huez menáze: vre yaguán puéke panapamiáze ayanipcapár potai ure machirke; anamamnár potai yakér. Panapamiaze vre yaguan puéke: huezerepcachim: imaztápra huechim timiacáre. Vre machircóm temére, tibim onamúpra, hue keremachin Padre confesor vya. Pokméne avechir potái kupocák, kupocák, vre yaguan mai mur apuéke mána vre Kupocachin. Enneca nchi Jesús.

Final

Creo en la Santísima Trinidad Dios Padre, Dios Hijo, Dios Espíritu Santo, etc.

Bendito y alabado sea el Santísimo Sacramento del Altar, etc., *ut supra* [944].

944. Tomando el dato de Arístides Rojas, hizo alusión a este manuscrito Viñaza, [23] Nº 1031. El original de esta obra consérvase actualmente en al ar-

OTROS CONOCEDORES DEL IDIOMA CUMANAGOTO

Al decir *otros* pudiera ocasionar confusiones en el lector, sobre todo al hacer cita de sólo algunos.

Dejo afirmado y probado el interés puesto en todo momento por los religiosos de las Misiones de Píritu por hacerse dueños del idioma cumanagoto y del interés puesto también por los superiores en dotar a los religiosos de los medios suficientes para que lograran aprenderlo. Uno de aquellos medios fue la creación de lectores de lengua, algunos de los cuales irán apareciendo en las siguientes páginas.

Al pretender ahora referirme a *algunos*, es con el fin de dejar constancia de expresiones donde los diversos escritores constataron el destacado conocimiento que *algunos* tuvieron de aquel idioma. Con la misma perfección con que éstos lo conocieron, con la misma lo conocieron otros muchos, por no decir casi todos o todos. De alguno concretamente, como del venerable Padre Andrés López, dejó constancia Caulín de lo cuesta arriba que se le hacía aquel aprendizaje. De la dificultad hallada por algún otro, también dejó constancia al mismo tiempo que lo atribuía a su llegada a las Misiones en una edad superior a los cuarenta años.

Después de estas obligadas advertencias, apuntaré algunos nombres de religiosos destacados por su conocimiento del idioma cumanagoto.

PADRE FRANCISCO DE LAS LLAGAS

Nació en Villanueva de los Castillejos, arzobispado de Sevilla. Era ya sacerdote de 27 años de edad cuando en 1715 se decidió a unirse a la misión que organizaba para los cumanagotos el Padre Francisco Rodríguez. Moraba a la sazón en el convento Casa Grande de San Francisco de Sevilla. En la reseña que hicieron los oficiales de la Casa de la Contratación aparece como de buen cuerpo, pelo castaño, poca barba y con dos pequeñas entradas en el cerquillo.

Pasó junto con otros tres compañeros de misión a Venezuela en el navío "San Francisco Javier" del maestre Francisco Giral en agosto de 1715.

Fue Comisario de las Misiones a partir del año 1732, cargo que renunció para verse libre y poder realizar el ingreso a los caribes de la banda sur del río Orinoco. Acompañado de los religiosos Padres Matías García, Francisco Ledesma, Lorenzo Algaba, y Bernardino

chivo de la Academia Nacional de la Historia de Caracas, *Fondo Aristides Rojas, Legajo 6-1, Carpeta 2.* Ha sido el Padre José del Rey quien me facilitó copia de esta obra. Trátase de un cuadernillo de 10 hojas, con sólo 15 páginas útiles y el resto en blanco. Su título es *Doctrina Christiana.*

Camacho pasaron en 1734 a los caribes con el resultado de verse obligados a volver a la misión, so pena de ser carne de asador para una fiesta de aquellos salvajes. El Padre de las Llagas se retiró a la Provincia de Santa Fe.

Sobre sus conocimientos del idioma de los indios baste citar las palabras de su historiador Antonio Caulín: "*Luego que llegó a las Conversiones, le puso el prelado con sus dos compañeros a estudiar el idioma de los indios en que salió tan aventajado que, a excepción de su maestro el R. P. Fray Diego de Tapia, fue el más consumado lenguaraz que se conocía en las Misiones en su tiempo. Advirtió, desde luego, que sin la ciencia del idioma era ministro mudo y árbol seco que nunca daría buen fruto en descargo de su ministerio, y así se aplicó con tal desvelo, que sin desdeñarse de ser discípulo, daba sus lecciones como un niño, hasta que llegó a la pericia y habilidad de maestro. Viéndole el prelado tan adelantado en la capacidad y virtudes, le presentó para la colación y canónica institución de la doctrina del Tucuyo y Puruey donde vivió ocho años...*" [945].

Otro testimonio sobre los conocimientos lingüísticos del Padre Llagas es el del jesuita Agustín de Vega que escribió: "... *era muy celoso de la salvación y conversión de las almas de los indios y, al mismo tiempo, era muy perito, no sólo en su lengua, sino en sus modales...*" [946].

PADRE FERNANDO MATEOS

Nacido en Coronil, arzobispado de Sevilla. Tenía 24 años de edad cuando, en 1723, fue elegido por el Padre Francisco Rodríguez para formar parte de la misión que estaba organizando para los cumanagotos.

Previa la Patente de su nombramiento, salió del convento de Jimena el doce de mayo de 1723 para lograr el permiso de embarque, al igual que los demás religiosos de su misión, el 30 de julio en los navíos "Nuestra Señora del Carmen" y "Nuestra Señora de Las Angustias", del maestro Lorenzo García de la Cruz que pasaba de registro a La Guaira (Venezuela).

La reseña hecha en Cádiz ofrece de él los datos de buen cuerpo, grueso y de cara colorada.

945. CAULIN, [196], II, 403-404. Reprodujo esta cita el autor anónimo de la "Relación histórica de la Nueva Granada". Bogotá, 1853. Publicó esta Relación el Padre Gregorio Arcila Robledo en su obra *Provincia franciscana de Colombia. Las cuatro fuentes para su historia.* Bogotá, 1950, pp. 137-202.

946. AGUSTIN DE VEGA, S.I.: *Noticia del principio y progresos del establecimiento de las misiones de gentiles en el río Orinoco.* Edición del Padre José del Rey, S.I. en "Documentos jesuíticos relativos a la historia de la Compañía de Jesús en Venezuela". Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia. "Fuentes para la historia colonial de Venezuela". Vol. 79. Caracas, 1974, p. 60.

En 1745 le comisionó el Padre Francisco del Castillo, Comisario Superior de las Misiones de Píritu, para que, en unión de otros religiosos, diera su parecer y aprobación para la impresión del *Rezo* del Padre Tapia lo que hizo desde la Misión de Santa Bárbara el 16 de noviembre de aquél año en las siguientes palabras: "...he visto y leído con particular gusto y cuidado el *Rezo* en el idioma cumanagoto, compuesto y traducido por nuestro muy Reverendo Padre Fray Diego de Tapia... que saca ahora a luz el Padre Procurador Fray Pedro Cordero... Y me parece fue este idioma en el autor más infuso que adquirido, pues en su composición nos abre camino recto a tantas dificultades como hasta ahora se nos han ofrecido en la inteligencia legítima de los principales misterios de nuestra santa fe. Sol fue este insigne varón que, en la mayor oscuridad, nos mostró el mejor y más acertado camino y rumbo para administrar con acierto el sacramento de la Penitencia y Extrema Unción en el libro *[Confesonario]* que nos dio a la prensa..." [947].

PADRE FERNANDO JIMENEZ

Fue éste uno de los misioneros que mejor conocieron los idiomas de los indios del oriente venezolano, aun cuando no sean muchos los monumentos que nos han quedado como testimonios de esta su modalidad cultural.

Pasó a Píritu en la Misión décima el año 1723 en unión de otros 11 religiosos más. En la reseña que se le hizo en Cádiz el 26 de junio figura natural de Monda, obispado de Málaga, con 27 años de edad, pequeño, picado de viruelas y de pelo rubio.

De orden del Comisario de las Misiones, Padre Francisco del Castillo, aprobó el *Rezo* del Padre Tapia en su calidad de lector de lengua con fecha 1 de octubre de 1745 desde su Misión de San Joaquín en los siguientes términos: *"He visto y leído con atención y cuidado el "Rezo" en el idioma cumanagoto compuesto y traducido por nuestro muy Reverendo Padre Fray Diego de Tapia, y dado a luz pública por el Reverendo Padre Fray Pedro Cordero y digo que, habiendo estado 22 años en estas santas Misiones y empleándome en el ejercicio apostólico, he procurado, en lo que he podido alcanzar con mi corto entendimiento, estudiar dicho idioma. Y, viendo que dicho Rezo* está fielmente traducido y ajustado a las Reglas que dicho autor me enseñó y explicó *y después he experimentado convenir al razonamiento de los indios, (digo) que se debe, no tan solamente agradecer el trabajo de el autor y el cuidado y solicitud de el pretendiente, sí también conceder se dé a la estampa* [948].

947. TAPIA-OJER: *Rezo Cotidiano*, [917], 63-64.
948. TAPIA-OJER: l. c., 61.

PADRE FRANCISCO RODRIGUEZ LEDESMA

Fue natural de Osuna, arzobispado de Sevilla. Pasó a las Misiones de Píritu en la décima expedición de misioneros el año 1723. Tenía en aquel momento 24 años de edad, según la reseña que se le hizo en Cádiz. Era de buen cuerpo, grueso, pelo castaño y de cejas pobladas. Salió del convento de Cádiz, ciudad donde se concedió el embarque el 30 de julio, como queda dicho al hablar del Padre Mateos.

Por orden del Comisario Padre Francisco Castillo aprobó el *Rezo* del Padre Tapia en su doctrina de San Miguel el 11 de noviembre de 1745. "*...he visto y leído con particular atención y cuidado el Reso en el idioma cumanagoto que compuso el Rvdo. Padre Fray Diego de Tapia y ahora pretende dar a la estampa el Rvdo. Padre Fray Pedro Cordero y, en lo que alcanzo y entiendo de dicho idioma cumanagoto, lo hallo fiel y legalmente traducido y con toda propiedad acomodado el español al lenguaje de los indios, porque la experiencia y práctica que hemos ejercido con estos indios, nos ha enseñado que las frases y modos elegantes del español, quererlas hablar(en) la lengua de los indios es hablar solecismos, como, al contrario, la lengua de los indios, quererla acomodar a la elegancia del idioma español, es confusión y no entenderse, con que es menester buscar un modo o frases españolas que digan propiamente con el idioma de los indios, que no es poco trabajo. Y de esta manera viene a quedar propia y elegantemente hablado dicho idioma de los indios, que es como está este dicho Reso y Catecismo.*

Por que, aunque es verdad que oy resan estos indios en su idioma por el Reso que antiguamente se imprimió, muchas cosas le faltan o por incuria del tiempo (y muchos no los entienden) o por no pronunciarlo bien y desde el principio y aver corrido así, o ya porque algunos ministros, con buen celo, quitaban una cosa y otros añadían otra, según su sentir, o por acomodarse a los modos y frases del pueblo, porque es cierto que en cada pueblo las ay; por lo que sucede que el día de oy está el Reso variado, aunque no en la substancia, porque en unas partes añaden y en otras quitan; en unas pronuncian de una manera y en otras, de otra y, como he dicho, muchas de ellas no las entienden por esta variación y así rezan a lo que suena sin entenderlo; por lo que digo que el presente Rezo y Catecismo está muy claro e inteligible en la lengua general de esta provincia que es la cumanagota, sin los aditamentos o estribillos que hay en cada pueblo, que es la diferencia dicha. Y, siendo así, se logra la uniformidad en todos y el fin principal que es la inteligencia para provecho de sus almas"[949].

949. TAPIA-OJER, l. c., 62.

PADRE BERNARDINO CAMACHO BEDOYA

Natural del pueblo de Jerez de la Frontera, era diácono de 22 años cuando en 1731 se alistó en la Misión que preparaba para los cumanagotos el Padre Francisco Rodríguez. En la reseña que se hizo en Cádiz el 29 de julio del citado año aparece como de buen cuerpo, blanco, señalado de viruelas y de ojos azules. Por supuesto terminó sus estudios de la carrera eclesiástica en las Misiones de Píritu al mismo tiempo que se fue imponiendo en la lengua cumanagota. Salió del convento de Jerez el 11 de julio. Realizó el viaje junto con los demás compañeros de Misión en el navío "Nuestra Señora de la Concepción y San Miguel", del maestre y capitán Miguel Antonio de Vicuña, que pasaba de registro a Caracas. El concierto de los oficiales de la Contratación con este maestre tuvo lugar el dos de agosto.

En la misión de San Bernardino de Guertecuar aprobó, como lector de lengua, el *Rezo* del Padre Tapia el doce de diciembre de 1746, expresándose en los siguientes términos: *"Para que cesen en todo y tengan fin las siniestras inteligencias que dan los indios al* Rezo *que hoy tienen, por carecer de términos adecuados que, con propiedad, signifiquen la cosa que se explica, la que debiera expresarse con el más propio modo para su inteligencia, lo que en este* Rezo y Catecismo *se ha conseguido ya por su autor, combinando y traduciendo con tanta propiedad los términos, no tan sólo en las cosas que significan, sino también en el modo de significarlas para la más clara inteligencia de la verdad"* [950].

Los superiores y demás religiosos no le hubieran cometido el hacer la censura del *Rezo* del Padre Tapia, si no conocieran estar capacitado plenamente para ello con un conocimiento profundo de la lengua cumanagota, ni él mismo se hubiera expresado con tanta decisión, si no fuera cierto que tenía dominio perfecto de aquella lengua.

Lo que dejo apuntado sobre los conocimientos del Padre Diego de Tapia del idioma cumanagoto aún antes de salir de España para las Misiones o Conversiones de Píritu, podría afirmarse de otros religiosos muy posiblemente, si la documentación no fuera tan avara de detalles sobre particulares como éste. Existen algunos sobre la misión conducida en 1741 por el Padre Francisco del Castillo después de muchos meses de espera en los puertos del sur de la península a causa de las guerras existentes en aquellos momentos.

En los meses finales del año 1740 pidió el citado religioso comisario al rey permiso para pasar en cualquiera de los navíos reales que viajaran a las Indias, porque así *"no se malogrará la misión, pues muchos de los religiosos de ella se hallan con bastante noticia del idioma de los naturales de aquel país, aviéndoles puesto maestro que se la enseñe, con que se logrará entrar en aquella tie-*

950. TAPIA-OJER: [917], 67.

rra ministros aptos para el ministerio lo que hasta oi no se ha experimentado" [951].

Por las anotaciones puestas por los oficiales del Consejo de las Indias se sabe que el citado Organismo estudió esta petición el 1 de setiembre de 1740.

Todavía debió insistir el Padre Francisco del Castillo con otra petición a principios del año 1741 llorando la posible diáspora de aquellos 40 religiosos que tenía reunidos en Cádiz y que no había logrado distribuir en los conventos de Andalucía por la penuria de los mismos conventos —así lo hizo destacar— a pesar de la intervención en ello del Comisario General. En esta ocasión volvió a destacar: *"que los que lleva a su cargo son mui aptos para el exercicio apostólico y muchos de ellos con suficiente noticia del idioma de aquellos naturales por aver aprovechado el tiempo de la detención en España en ponerles maestro que se la enseñe de forma que puedan entrar desde luego predicando la fee de Jesucristo como si fueran antiguos en el país"*.

A la hora de examinar la petición del Padre Castillo tuvo no pequeña eficacia en el ánimo del fiscal y del Consejo este gesto de la enseñanza del idioma cumanagoto durante las largos meses de espera en Cádiz. A este respecto informó el fiscal del Consejo que *"siendo de especial atención el celo de este comisario en no haber perdido tiempo, enseñando a los religiosos en el idioma de los naturales indios para que desde luego que lleguen, puedan comenzar a ejercer su ministerio, le parece al fiscal será conveniente y justo que el Consejo, siendo servido, condescienda a su instancia"*.

Con relación a la enseñanza del idioma cumanagoto durante el tiempo de espera en Cádiz, muy bien hizo destacar el Padre Francisco del Castillo en sus informes o peticiones que trató de ponerles maestro que se lo enseñara. Parece evidente que se debe pensar en otra persona distinta de él mismo, según el contexto de sus propias palabras.

Un dato que parece clarificar la personalidad de aquel maestro de lengua lo ofrece la lista de misioneros de aquella expedición, todos ellos excelentes varones y eximios futuros misioneros de las tierras del Orinoco. Al final de la lista aparece el nombre de *"el Hermano Martín Paricana y Yabarana, compañero, y natural de dichas Misiones de Píritu"*. Muy probablemente —por no decir seguro— fue este religioso nativo de las Misiones de Píritu, quien desplegó sus conocimientos del idioma cumanagoto ante los religiosos reunidos en Cádiz durante los meses de los años 1739, 1740 y 1741.

Con la lista de aquellos religiosos a la mano puedo citar entre sus nombres destacados los de los Padres Alonso de Hinistrosa, profeso en el convento de San Francisco de Salamanca y de 29 años de edad; Antonio Carrillo; Juan Conde; Francisco Nistal, morador en San Francisco de Salamanca y de 29 años de edad;

951. AGI., *Santo Domingo* 643.

Lucas Magariños, de 30 años; Francisco Constenla, de 30 años; Julián García, morador en San Francisco de Salamanca, de 32 años; Carlos Fariña morador en Salamanca y de 28 años. Todos estos y otros en plena juventud fueron hijos de la Provincia de Santiago y todos ellos de largo historial en las Misiones de Píritu. A ellos habrá que añadir otros de la misma expedición como los Padres Antonio Caulín cuya personalidad no es preciso destacar, Antonio Jiménez Borrego, Pedro Cordero, Cristóbal Lendínez, Francisco Carrero, ex-Lector de Artes, de la Provincia de Granada y José Troncoso, Lector actual de Teología Moral en su Provincia de Santiago de Galicia.

De algunos de los religiosos de esta misión voy a tener ocasión seguidamente de citar, siquiera sea brevemente, sus nombres.

PADRE FRANCISCO NISTAL YAÑEZ

Fue uno de los integrantes de la Misión conducida de España a los cumanagotos en 1741 por el Padre Francisco del Castillo. Pocas o ninguna de las varias misiones pasadas a los cumanagotos fue tan florecida en calidad y número como la de este año.

Era el Padre Nistal Yáñez oriundo del pueblo de Val de San Lorenzo, de la diócesis de Astorga. Tenía 29 años de edad y nueve de hábito religioso para el momento de su reseña. Hácese constar que había tomado el hábito en el convento de Nuestra Señora de las Fuentes de Aguilar de Campos. Residía en el convento de San Francisco de Salamanca a donde le llegó la Patente del Padre Francisco del Castillo firmada en Cádiz el 20 de agosto de 1738. Fue el primero de los religiosos de aquella magna misión convocados por el comisario de la misma, y también, el primero en acudir a la llamada, saliendo de Salamanca el 16 de setiembre del mismo año. No pocos de los misioneros llegados en los primeros momentos del año 1738 desistieron de sus propósitos durante los largos meses de espera en Cádiz o Sevilla hasta 1741. El Padre Nistal Yáñez, llegado el primero, permaneció firme en su decisión primera de pasar a las misiones.

La reseña hecha en Cádiz le señala como mediano de cuerpo, delgado, rubio y barbilampiño.

La misión fue despachada en Cádiz el 11 de noviembre de 1741 en el navío "El Salvador del Mundo".

De la rapidez en aprender el idioma cumanagoto es prueba el hecho de haber sido escogido como uno de los lectores de lengua en 1746 para dar su parecer sobre la impresión del *Rezo* del Padre Tapia lo que hizo en las siguientes palabras:

"He visto con toda reflexión y cuidado el *Rezo* en idioma cumanagoto compuesto por el Reverendo Padre Fray Diego de Tapia y por la inteligencia que de dicho idioma tengo con el ejercicio de 10 años que lo he predicado y no habiendo hallado en dicho *Rezo*

cosa alguna que se oponga a nuestra santa fe católica y buenas costumbres, me parece será muy conveniente darlo a la estampa [953].

PADRE FRANCISCO CONSTENLA

Fue natural de la aldea de Santa María de Frades, del arzobispado de Santiago de Galicia. Pasó a las misiones de Píritu en la Misión duodécima conducida por el Padre Francisco del Castillo en 1741, como queda dicho al hablar del Padre Nistal Yáñez. Tenía 30 años de edad y 10 de hábito franciscano que había tomado en el convento de la Coruña. En el momento de alistarse en la Misión estaba de morador en el convento de Zamora. En la reseña que se le hizo en Cádiz figura predicador y misionero apostólico, de buen cuerpo, delgado, picado de viruelas y un tanto lampiño.

Fue uno de los buenos misioneros de aquellos momentos culminantes de las Conversiones de Píritu. *Instruyóse bastantemente en el idioma cumanagoto y después en el palenque a cuya nación fue destinado por el Definitorio el año de 1742 en la doctrina de San Juan de Capistrano del Puruey. Trabajó en este ministerio con tanta aplicación y buen espíritu, que lo ordinario era predicar dos y tres sermones los días festivos, y a lo menos, uno cuotidiano. Su contínua aplicación era en el estudio de la Teología Moral para el desempeño del confesonario a que, desde España, fue incansablemente dedicado* [952]. Murió en el Hospicio de la Nueva Barcelona en 1756 dejando fama de trabajador infatigable y de santo.

PADRE PEDRO CORDERO

Natural de Lebrija salió en 1741 en la Misión reunida por el Padre Francisco del Castillo. Tenía 38 años de edad y 18 de hábito religioso que había tomado en el convento de Cádiz. Estaba de morador en el convento de Sanlúcar de Barrameda cuando en 1739 le llegó la Patente del Padre Francisco del Castillo nombrándole por uno de los misioneros elegidos. La reseña hecha en Cádiz por los oficiales de Contratación le dio las características de alto, delgado, pelinegro, ojos negros hundidos, barbilampiño y nariz larga.

Fue él quien tomó a su cargo la preparación del *Rezo* del Padre Tapia para darlo a la imprenta, pretendiendo, sin duda, hacer con ello un homenaje al que había sido su maestro de la lengua cumanagota. Es el Padre Fernando Mateo quien dice que fue *discípulo verdadero e imitador de su buen maestro (Tapia) a quien sigue en el espíritu y deseo de aliviar y consolar a sus hermanos en las mayores dificultades que se les pueden ofrecer en la más verdadera*

952. CAULIN, II, 407.
953. TAPIA-OJER, l. c., 68.

y genuina inteligencia de los misterios de nuestra santa fe para que, con más claridad y menos trabajo, enseñen a estos párbulos de la grey evangélica los principales misterios que deben saber para su eterna felicidad[954].

El mismo Padre Cordero se profesó discípulo del Padre Tapia cuando escribió en el prólogo al *Rezo: Los motivos que tuve para proponer a esta santa, venerable y docta comunidad se dignase conceder el fiat de que el Rezo que dejó escrito el Reverendo Padre Fray Diego de Tapia en el idioma cumanagoto se pudiese rezar en las iglesias y escuelas de estas santas y vivas Conversiones, antecediendo el rígido examen y aprobación de los religiosos más inteligentes y más sabios en dicho idioma, son los siguientes: ...a que dio gustosa y propicia su permiso y beneplácito con la condición que había de ser primer examinado y aprobado por religiosos inteligentes de dicho idioma. Empero se me ofrece un reparo, y es que puede ser me atribuyas alguna poca de pasión piadosa y pía afección hacia el autor por haber sido mi maestro y haberme enseñado lo muy poco que he aprendido de este idioma de los indios. Más a esto te respondo, que, si este es motivo de pasión por ser yo su discípulo, muchos discípulos tiene actualmente vivos; y los demás religiosos que no lo alcanzaron, son discípulos de sus discípulos en dicho idioma, de donde se sigue que todos por dicha razón, son interesados. Mi intención sólo fue el hacer dicha propuesta y que otro religioso inteligente y sabio en dicho idioma, al público lo sacase para que todo fuera perfecto*[955].

Pero no fue perfecto ni bien acordado lo que el Padre Cordero hizo de acompañar el texto cumanagoto del Padre Tapia con el texto castellano del Catecismo traducido por él directamente del cumanagoto. Aún hoy resulta poco razonable este modo de proceder. Una doble traducción en lenguas tan dispares tenía que producir una lógica dualidad. Primero realizó una traducción el Padre Tapia con inmensos equilibrios para acomodar el texto castellano del Catecismo a las exigencias del cumanagoto; luego realizó parecidas acrobacias el Padre Cordero para traducir el texto cumanagoto al castellano. Aún tratándose de dos maestros en el cumanagoto, el texto castellano tenía que aparecer muy distorsionado en relación con el Catecismo que corría en español.

En esto no tuvieron arte ni parte los varios censores que aprobaron la obra del Padre Tapia para la impresión. Todos ellos aludieron exclusivamente al texto cumanagoto lo que hace suponer por cierto que el Padre Cordero presentó a la aprobación única y exclusivamente este texto al que añadió por su cuenta y sin el visto bueno de los censores el desventurado texto español, producto de su cosecha personal. No es extraño que la lectura de este tal texto castellano —de cumanagoto no *entendían papa*— atrajera

954. TAPIA-OJER, l. c., 64.
955. TAPIA-OJER, l. c., 116-118.

las dudas y vacilaciones de los censores que en Madrid vieron la obra. Incluso el dominico Padre Puga acostumbrado, sin duda, a la caza de brujas teológicas que aprendió en sus lecturas sumistas, se lanzó a escribir un completo tratado de teología para oprimir con tanto papel el libro que se proyectaba imprimir. Ya queda apuntado como la obra se quedó durmiendo el sueño de los justos para muchos años.

CULTIVADORES DEL IDIOMA CARIBE

No es preciso destacar nuevamente el interés, rayano en obligación moral, que siempre tuvieron los franciscanos en el aprendizaje de los idiomas indígenas para lograr así una mejor penetración apostólica entre aquellos a quienes iban a misionar. Por otra parte, ya dejo constatada la preocupación de los misioneros de Píritu por la conquista espiritual de los indios caribes. El mundo caribe causó en todo momento una atracción casi irresistible entre los franciscanos. Y en todo momento sintieron —en cuanto esto fue posible— los caribes, una especie de simpatía en presencia del hábito de los hijos de San Francisco.

Fue el caribe la lengua que destacó en medio del pentecostés vivo, constituido por la multiplicidad de idiomas y dialectos que se hablaban en las tierras del Orinoco. Los franciscanos se percataron de la necesidad de conocerla y en ello pusieron interés sumo.

PADRE FERNANDO JIMENEZ

El primero de quien existen noticias de su conocimiento del caribe es el Padre Fernando Jiménez, el cual pasó en junio de 1728 a los caribes que moraban al sur del Orinoco para predicarles en su propio idioma las verdades de la fe, según él mismo narró al Padre Diego de Tapia, Comisario de las Misiones, en carta escrita desde la Misión de San Joaquín el 25 de junio de aquel año. Llegado a las Misiones de Píritu este religioso en 1723, muy pronto fue destinado por fundador del pueblo de San Joaquín de Pariri al que dio principio con seis familias caribes que ya tenía reunidas el Padre Juan Moro y puestas al cuidado de su discípulo, el clérigo Nicolás García. Narra Caulín que *sobre aquel corto principio prosiguió su fundación, haciendo varias entradas a una y otra banda del río Orinoco* a partir de 1724. Una de ellas es ésta de que dio cuenta al superior de las Misiones en la ya aludida carta [956].

Evidentemente que las palabras de la anterior carta son una prueba del conocimiento que el Padre Fernando Jiménez tuvo del

956. AGI., *Santo Domingo, 643* [520]. Hizo uso parcial de esta carta del Padre Fernando Jiménez Pablo Ojer (Caulín-Ojer, II, 194). Las palabras anteriormente citadas del Padre Caulín están en II, 189.

idioma caribe en una fecha tan temprana y al poco tiempo de ponerse al frente de la Misión de San Joaquín. Ocasión habrá posteriormente de ver los frutos de su dedicación al aprendizaje de aquella lengua con la noticia de la *Gramática* que escribió y del *Rezo* cotidiano en lengua caribe que aún hoy —por suerte— se conserva.

Otro de quien hizo mención Caulín por *su buena aplicación al idioma caribe,* fue el Padre Jerónimo Martín Ruano, llegado a las Misiones en 1741 [957].

Con vistas a la programada penetración entre los caribes estuvieron ya destinados en 1743 los Padres Alonso Hinistrosa, Cristóbal Martínez y Antonio Caulín, según este último narra: *Diez años estuvo aquella venerable comunidad tomando medidas y arbitrando los medios más proporcionados para establecernos a la banda sur del Orinoco. Para este fin estuvimos destinados el año de 1743 el Reverendo Padre Fray Alonso Hinistrosa, el Reverendo Padre Fray Cristóbal Martínez y yo instruyéndonos seis meses antes en la inteligencia de la lengua caribe* [958].

En su concisión no precisó el cronista nada a este respecto, que mucho pudiera interesar. Ni indicó quién les dio instrucciones sobre la lengua caribe.

En relación con el año 1753 escribió el mismo Caulín que los Padres Fernando Jiménez y Pedro Cordero fueron destinados a la evangelización de los caribes *por más antiguos en la Conversión y más instruidos en el idioma de aquellos indios* [959].

OBRAS DEL PADRE FERNANDO JIMENEZ

1. Gramática de la lengua caribe

Testimonios de la existencia de esta Gramática son las palabras de Alejandro Humboldt: *La lengua de los caribes es la misma desde las cabeceras del río Blanco hasta las estepas de Cumaná. Tuve la felicidad de procurarme un manuscrito que contenía un extracto que el Padre Sebastián García hizo de la "Gramática de la lengua caribe" del Padre Fernando Jiménez. Este precioso manuscrito ha servido para las investigaciones que M. Vater recientemente y de acuerdo con un plan más basto, mi hermano Guillermo de Humboldt, han hecho sobre la estructura de las lenguas americanas* [960].

Hoy no podemos sino llorar la pérdida de esta obra cuya preciosidad constituyó la felicidad de Humboldt. Los estudiosos de estas materias lingüísticas podrán recurrir a las obras de Vater y Guillermo

957. CAULIN, II, 230.
958. CAULIN, II, 243.
959. CAULIN, II, 245.
960. HUMBOLDT, [47], V, 30.

de Humboldt para descubrir a través de ellas las aportaciones del lingüista franciscano.

2. Rezo cotidiano en lengua caribe

Por suerte y casi por casualidad poseemos un ejemplar de esta joya bibliográfica, si así se puede llamar a un documento que no ha sido impreso nunca [961].

La casualidad aludida fue la tormenta suscitada por los censores del *Rezo cotidiano en la lengua cumanagota* del Padre Diego de Tapia con motivo de ser presentada en el Consejo pará las necesarias aprobaciones previas a la publicación.

Del interés puesto por el obispo de Puerto Rico en la recogida de los ejemplares de la obra del Padre Tapia es buen indicador el hecho de que también haya recogido —esto no le había sido ordenado— esta obra del Padre Fernando Jiménez. O tal vez no lo haya hecho para recogerla, sino para remitir al Consejo un ejemplar de este *Rezo en lengua caribe* que hay datos para suponer andaba de mano en mano entre los religiosos franciscanos.

Este ejemplar que ahora se guarda en el Archivo General de Indias de Sevilla fue remitido por el prelado al Consejo el 14 de abril de 1760 junto con su Informe de la Visita realizada.

Sin meterme en estudios y análisis que estarían muy fuera de mi competencia, me contentaré con dejar transcripción de esta obra del Padre Fernando Jiménez. Sin duda que su vista constituirá un auténtico regalo para los dedicados a estudios comparativos entre las diferentes lenguas del dilatado conglomerado lingüístico del Orinoco. No me es dable identificar el momento de su composición, si bien creo que debió ser en fechas muy cercanas a la llegada del Padre Fernando Jiménez a la Misión de San Joaquín de Piriri en 1724. Tampoco está identificado el amanuense del manuscrito que existe. El *Rezo Cotidiano* ocupa dos folios y medios, escritos a dos columnas, en una el caribe y en otra el texto castellano, con letra muy menuda y de una caligrafía perfecta.

Para que esta joya no permanezca por más tiempo desconocida, daré seguidamente su transcripción:

961. AGI., *Santo Domingo, 2527.* El Padre José del Rey, me ha facilitado copia de este *Rezo Cotidiano* del Padre Jiménez. Para evitar posibles confusiones o dudas acerca de la ubicación de este manuscrito en el Archivo General de Indias, diré por información del paleógrafo amigo Francisco Sánchez Rico que anteriormente estuvo en el citado legajo 2.527 de donde fue pasado a la *Sección de Libros 19-2* para venir a parar definitivamente a *Sección de Escrituras y Cifras, Nº 49.*

Resso cotidiano en lengua Cariva compuesto por el R.P. Fr. Fer- / nando Ximénez Religioso menor de Nuestro Seráfico Padre San Francisco hi- / jo de la Santa Recolección de la Provincia de Sevilla Predicador / General Missionero Appostólico, fundador, y ministro del pue- / blo del Patriarca Señor San Juakín del Pariri / de las Santas Conversiones y Doctrinas de / la Purísima Concepción de Píritu / Provincia de Cumaná en las / Yndias Occidentales.

Introducción

*Santa Cruz poKo † **	Por la Santa Cruz
*nana etocom pay † **	de nuestros enemigos
*nana azacaKo * Kemuecom Dios † **	líbranos Señor Dios nuestro,
*Papa ete poKo * Yme maro **	por el nombre del Padre, y del Hijo,
*el Espíritu Santo maro † **	y del Espíritu Santo
*Enuara Kineine Jesus **	Amén Jesús.

El Padre Nuestro

*Nana Papa * amoro Dios, **	Padre nuestro Dios,
*nuze taca manze **	que estás en el Cielo
*rostarke zinentoda **	sea reverenciado
*aete **	tu nombre.
*nana vá * Capu poKo **	danos el Cielo.
*aquero nana niyan **	hagamos tu voluntad
*ero pou nomo rote **	acá en la tierra,
*nuzetanocom huara **	como los que están en el Cielo.
*nana erepar * pazporo hueyo **	nuestro sustento cotidiano
*nana va paKo * ereme **	danos el Cielo.
*nana anikir * epanozKo **	y perdónanos nuestros pecados
*nana vá **	a nosotros,
*nana epanopuir huara **	como nosotros perdonamos
*nana etomecom. **	a nuestros enemigos.
*nana Kizanistanopoy, **	no permitais, que pequemos,
*nana alumaridaKo **	cuando somos tentados,
*nana anistatome. **	para pecar.
*nana azacaKo **	líbranos, o apártanos
*pazporo yahuan vino. **	de todo mal.
*Enuara Kineine Jesus. **	Amén Jesús.

El Ave María

*AyebastaKo Santa María **	Dios te Salve Sta. Ma. alégrate Sta. Ma.
*aova tiye má **	a ti te se es dada
*gracia pazporo **	toda la gracia.
*Dios amaro má **	Dios es contigo
*amoro yruzpuin **	tu eres mejor

*pazporo * hueriyam epo **	que todas las mujeres,
*Ahomur Jesus * yruzpuine. **	y tu Hijo Jesús bonissimo.
*Santa María * Dios Chano,*	Santa María Madre de Dios,
*nana anistanocom poKo **	ruega por nosotros
*epecazKo **	pecadores
*ereme, **	ahora,
*nana rompuir poKo **	y cuando nos estemos
*nana veiridaKo maro **	muriendo.
*Enuara Kineine Jesus. **	Amén Jesús.

El Credo

*TaKrone Zietumai, **	Verdaderamente Creo,
*montó má * Dios Papa **	que ay Dios Padre,
*teuranKe * pazporo yne **	que con su palabra lo hace todo
*Capu yne. **	Criador del Cielo,
*nono maro. **	y de la tierra.
*taKrone Zietumai, **	Verdaderamente creo,
*montó ma **	que ay
*Ovino Yhomur **	Su Unico Hijo
*Jesu Christo Kemuecom **	Jesu Christo Señor nuestro,
*Carigna * VKiri Kineine **	que se hizo hombre
*el Espíritu Santo nir poKo. **	por obra del Espíritu Santo.
*Santa María * Eutacapui **	nació
*rostar vino * Kenoma. **	de Santa María Virgen.
*Orompote Kineine, **	padeció trabajos,
*apoyoma hasta * Poncio Pilato. **	siendo gobernador Poncio Pilato,
*Cruz, vba * tapoypo Kineine, **	fue Crucificado,
*tiromoze Kineine, **	muerto,
*tonañe maro. **	y sepultado.
*nono rostar naca * Kinastitoi. **	bajó a los infiernos.
*orua acono daKo * nemepamui. **	Al tercero día resucitó
*turomozamo apatana **	de entre los muertos.
*nonocu nuze naca. **	Subió a los Cielos,
*Dios Papa * pazporo yne **	y está sentado a la diestra
*apotum vino * tantimo manzé **	de Dios Padre todo Poderoso.
*modere yoopuir * acononpoto. **	De allí ha de venir otra vez,
*Carignacom * nurocom nirispo, **	a juzgar a los vivos
*yrompuizam * nirispo maro * hupuze. **	y a los muertos,
*yruspuincom vba * Capu ita, **	a los buenos dará el Cielo,
*yahuancom MoKir * nono rostar naca **	y a los malos dará el infierno.
*taKrone Zietumai, **	Verdaderamente creo,
*montó má * el Espíritu Santo **	que ay el Espíritu Santo
*la Santa Yglesia Catholica. **	la Santa Iglesia Católica.
*la Comunion de los Santos maro. **	La comunión de los Santos
*Zietumai, **	Creo,
*KaniKircom * epanopuir **	el perdón de los pecados.
*Zietumai, **	Creo,

*Kopuicom * emepamuir * tapatoro * acononpoto. ****	la resurección de la carne, o de nuestros cuerpos,
*nuro * Kuveircom maro * pazporo ChiriKo poKo. ****	la vida perdurable, que para siempre hemos de vivir.
*Enuara Kineine Jesus. ****	Amén Jesús.

Los mandamientos de la Ley de Dios

*Dios apoyomatopo * oiñatacror. * orua ahuapono * Dios nentetome, * amo oKo tuvopuima * Kazacarcom * puine veitome*	Los mandamientos de la Ley de Dios son diez, los tres primeros pertenecen al honor de Dios. Los otros siete al provecho del próximo.
1. *Ahuapono, * Dios puine veino, * pazporo * amucom conspone. ****	El primero, amar a Dios sobre todas las cosas.
2. *Yvenaspotano, * rosta poKo * ynentor * Dios ete. ****	El segundo, reverenciar al nombre de Dios.
3. *Onua acono * fiesta daKo hasta * azauzpa veino ****	El tercero, el día de fiesta no trabajar.
4. *OKopaimeme, Kuyumucom, * Kuchanocom maro * rosta poKo * ynentor ****	El cuarto reverenciar a nuestros padres y madres.
5. *Oiñatone, * huotozpa veino * tapatoro. ****	El quinto, no matar.
6. *Ovin yvopuimar, * ocuzpa veino ****	El sexto, no fornicar.
7. *OKo yvopuimar, * monastozpa veino ****	El séptimo, no hurtar.
8. *Orua yvopuimar, * ementotozpa veino enapizpa veino maro. ****	El octavo, no levantar falso testimonio, ni mentir.
9 *OKopaimeme yvopuimar, * amo puili PaKo * ovanupuzpa veino * ecutome ****	El noveno, no desear la mujer de tu prójimo.
10. *Oiñapator, * amo Kir poKo * ovanupuzpa veino * ymonastome. ****	El dézimo, no codiciar los bienes ajenos, para hurtarlos.
*Enicom * oiñapator * Dios apoyomatopo* yitome má * Dios puine veino. * pazporo amucom conspone. nana omar * puine veino maro. * Kupuinarcom huara * Enuara Kineine Jesus. ****	El modo de guardar estos diez mandamientos es, amar a Dios sobre todas las cosas, y al prójimo, como a nosotros mismos. Amén Jesús.

P. Montó Dios nan? — Ay Dios?
R. Montó manzé Dios. — Dios ay.
P. EneKe Dios nan? — Quién es Dios?
*R. Ovin Emue * yruzpuine, * tuhuaronone, * teuranKe * pazporo yne, * moze Dios * mana Papa, * Eimur, * el Espiritu Santo Maro, * Ovin Dios * Corote manze. * moyan oinaro * emer corote * moro manze, * ovinco yveirKe. **
Es un Señor muy bueno muy sabio, que con su palabra lo hace todo, este Dios es Padre su Hijo, y el Espíritu Santo un Dios no más. son todos tres, porque no tienen más de un Ser, que es una esencia.
*P. Moyan oinaro * eneKe VKiri * tuveiye nan?* — De estos tres quién se hizo hombre?
*R. Dios Eimur * VKiri Kineineze. **
El Hijo de Dios se hizo hombre.
*P. Ostonome * VKiri Kineine * Dios Eimur?*
Para qué se hizo hombre el Hijo de Dios?
*R. KipuinecomKe * yrompuitome * turompuirke KaniKircom * epematome. **
Para morir por el amor, que nos tiene, y pagar con su muerte nuestros pecados.
*P. Enihuara nirompui? **
Como murió?
*R. Cruz vba * taracapa * titan taca * tupoca * nirompui.*
Clavado en una Cruz murió.
*P. Ereme * turomoze nan * Jesu Christo Kemuecom?*
Ahora está muerto Nuestro Señor Jesu Christo?
*R. Ereme nuro má. **
Ahora está vivo.
*P. Ereme * oye nan * Kemuecom Jesu Christo?*
Adónde está ahora Nuestro Señor Jesu Christo?
*R. Dios yveirKe * nuze taca má * nomo maro, * pazporo pati pou maro má **
Por ser Dios, está en el Cielo, en la tierra, y en todo lugar.
*P. Dios VKirine * moruara * oye nan? **
Como Dios, y hombre, que es, dónde está?
*R. Nuze tá manze, * Santissimo Sacramento tá ymaro. **
Está en el Cielo, y en el Santísimo Sacramento.
*P. Ostotire nan * Santissimo Sacramento taca? **
Cómo está en el santísimo sacramento?
*R. Nuro má * nuze tá * yveir huara **
Está vivo, como está en el Cielo.
*P. Pazporo * nuze taca * Dios ecoza * ytercom?*
Todos han de ir al Cielo a estar con Dios?
*R. Ytozpa yveircom. **
No han de ir.
*P. Onozcam * ytercom moya * nuze naca * Dios ecoza?*
Quiénes son los que han de ir al Cielo a estar con Dios?
*R. Tetinamocom rote * Dios apoyomatopo ynam. **
Los Cristianos no más, que guardan los mandamientos de Dios.

*P. Dios apoyomatopo anirino **
*oya ytercom * yrompuzpoto?*

Los que no hacen los mandamientos de Dios, adonde han de ir, en muriendo?

*R. Nono rostar naca * ytercom, **
*yvorozcam veir taca, **
*yetumbe yveitozcome **
*pazporo chiriKo poKo. **

Irán al infierno
adonde están los demonios,
para estar allí con dolor
para siempre.

*P. Tetinamocon * Dios apoyomatopo **
*anirino **
*tanistano **
*et poKo yveircom * Dios epanostome?*

Los cristianos, que no guardan los mandamientos de Dios que están con pecados, qué diligencia harán, para que Dios los perdone?

*R. Pazparo yaniKir * ycaritir **
*Padre Confessor vba **
*yrostarcom poKo * epamuzpa **
*Dios apoyomatopo * ynontarKe. **

Confesar todos sus pecados al Padre Confesor contritos en sus corazones, por no haber guardado lo que Dios manda.

*P. VKiri * tirompuir poKo hasta **
*anizpem **
*Padre Confessor vba hasta **
*eni huara neita, * Dios vba **
*epanostome? **

El hombre, que está para morir, o está en pecado, y no tiene Padre Confesor qué diligencia hará, para que Dios lo perdone?

*R. Tirostar poKo * epamKepuir **
*Dios apoyomatopo * ynontarKe **
*penaro Dios * ynentostorKe maro **
*Dios vba CataKe * enuara. **

De corazón le ha de pesar no haber guardado los mandamientos de Dios, y no haberle reverenciado.
A Dios dirá así:

Acto de Contrición

*Amoro Dios * Kemuecom **
*yruzpane mana **
*yruzpane aveirKe, **
*Kupuinae, **
*apuinarKe **
*pazporo * au yaniKir * Zurumenae **
*ereme yepamKepui * rostar etaca **
*ayerezcorKe * yaniKirKe. **
*anentostorKe maro, * epamcazpa va. **
*ereme * au rostar poKo * oporozpa, **
*anistazpa veitake, * apuyame **
*anistazpa veitaKe, * apuyame * huorenostaKe. **
*yruzpane aveirKe, * KopanozKo, **
*KopanozKo, **
*au rostar euran * apoKo má **
*au KopanostaKe. **
*Enuara Kineine Jesús. **

Tú Dios Nuestro Señor,
bonísimo eres,
por ser muy bueno,
yo te amo,
y porque te amo,
aborresco mis pecados.
Me pesa ahora de corazón
el haberte (ofendido) enojado con mis pecados.
Ya ahora me pesa de corazón,
el no averte reverenciado,
ya no pecaré más, yo me enmendaré de una vez.
por ser bonísimo perdóname,
perdóname.
Espero en ti,
que me perdonarás.
Amén Jesús.

H. C. S. E. C. A. R.

PADRE RAMON BUENO

Fue el Padre Ramón Bueno otra de las grandes figuras misioneras que trabajaron en las riberas del Orinoco. La labor de otras plumas me eximen de pararme en la trama de sus datos biográficos [962].

Misionero durante años en varios de los pueblos misionales del Orinoco, pudo darse perfecta cuenta de las peculiaridades de cada una de aquellas tribus que enumera en su obra en forma taquigráfica. Durante los últimos años del siglo XVIII misionó las riberas del Caura. En 1800 le topó Humboldt en la misión de Urbana que el turista describió en esta forma: *El sitio de la Misión de Urbana es muy pintoresco. El pueblecito indio está adosado a una alta montaña granítica. Por dondequiera, rocas en forma de pilares asoman sobre la selva y dominan la copa de los árboles más altos. El Orinoco no ofrece en ningún lugar un aspecto más majestuoso que cuando se le contempla desde la cabaña del misionero Fray Ramón Bueno. La Misión está habitada por otomacos, población embrutecida y que presenta uno de los fenómenos de fisiología más extraordinarios. Los otomacos comen tierra, es decir, tragan de ella durante varios meses todos los días cierta cantidad considerable para quitarse el hambre y sin que su salud se altere por ello. Me limitaré a consignar aquí los datos relativos a lo que hemos visto por nosotros mismos u oido de boca del misionero a quien la fatalidad condenó a vivir durante doce años en medio de la tribu salvaje y turbulenta de los otomacos.*

Los habitantes de Urbana pertenecen a esos pueblos de las sabanas (indios andantes) que, más difíciles de civilizar que los pueblos de la selva, (indios del monte), tienen una aversión muy pronunciada hacia el cultivo de la tierra y viven casi exclusivamente de la caza y de la pesca. Son hombres de complexión física muy fuerte, pero feos, feroces, vengativos y apasionados por el uso de los licores fermentados. Son —en el más alto grado— unos animales omnívoros. *Por eso, los otros indios que los consideran como bárbaros, tienen la costumbre de decir que nada es tan asqueroso que no como un otomaco* [963].

Y para rematar la pintura de aquellas gentes que le tocaron en suerte al Padre Bueno escribió el viajero: *El pueblecito de Urbana es más difícil de gobernar que la mayor parte de las demás naciones. Los otomacos son un pueblo inquieto, ruidoso, desenfrenado en sus pasiones* [964].

Entre aquellas gentes vivía uno de los grandes misioneros, logrando esconderse en las riberas del Orinoco por un superior ideal de conquistas espirituales que nada compensativo le ofrecía en lo hu-

962. Trazó la biografía de este misionero el Padre Fidel Lejarza, O.F.M. en la introducción que antepuso al volumen con sus obras y a las del Padre Matías Ruiz Blanco.
963. HUMBOLDT, [47], IV, 364.
964. HUMBOLDT, IV, 376.

mano. Tal vez esto le dio pena al viajero Humboldt cuando se alejó de aquellos sitios. *Abandonamos con pena el 7 de junio al Padre Ramón Bueno. De los diez misioneros que habíamos encontrado repartidos en esta vasta extensión de la Guayana fue el único que me pareció atento a todo lo que se refería a los pueblos indígenas. Abrigaba la esperanza de volver dentro de poco a Madrid en donde tenía la intención de publicar los resultados de sus investigaciones sobre las figuras y los caracteres que cubren las rocas de Urbana* [965].

No fueron muchas las ocasiones en que el viajero se despachó con frases laudatorias para los misioneros que fue hallando en su largo camino y que no pudiera haber realizado sin la ayuda de los mismos. En general se quejó del trato que los misioneros daban a sus indios sin saber él hallar otra solución mejor en ningún caso. Otras veces soñó con los progresos de la agricultura donde los indios no querían ni un tantico así dedicarse al trabajo y que se irían a las selvas nuevamente si el misionero intentara obligarles a ello. Por rara coincidencia alabó a este misionero, Padre Ramón Bueno, no porque él hubiera logrado más que el resto de misioneros, sino porque aquellos indios otomacos eran peores que el resto de los pueblos y más holgazanes que ellos.

OBRAS DEL PADRE BUENO

Sus ocupaciones misionales diéronle tiempo sobrado para dedicarse a escribir obras que, en su mayoría se han perdido irremisiblemente. Muy poco de su producción literaria ha logrado pervivir a través del tiempo en aquellos lugares tan inhóspitos del Orinoco.

1. Tratado histórico.

Esta es muy posiblemente la única obra que se conserva del Padre Ramón Bueno. Su cortedad de volumen nos hace lamentar que no haya escrito con más abundancia este hombre que debió tener conocimientos plenos y bien ajustados a las realidades de aquellos indios y cosas. No poco se aprovechó el viajero Humboldt de sus escritos y experiencias.

Originariamente tiene la obra este título siguiente:

> *"Año de 1800 / Tratado histórico en / que se especifica mucha / variedad de animales / terrestres, y marítimos. / Contiene al mismo tpo. / un Diario en que se rela- / ciona lo más particular / ocurrente, y una explicación por menor del bestuario / de varias naciones de / Indios; banas observancias / y un género de Idolatría / que conoscio en ellos su autor / F. Ramón Bueno, Missionero / de Orinoco, Mtro. de Urbana / y Tortugas". /*
>
> Texto: 131 pp. Port. v. en blanco. Encuadernado en papel pasta cartón moderna. Escrito en papel con filigrana o marca del año 1822. Este manuscrito original conserva la Academia Nacional de la Historia de Caracas.

965. HUMBOLDT, IV, 381.

Primera Edición

Monseñor Nicolás E. Navarro publicó la obra del Padre Ramón Bueno en el año 1933 con el título siguiente:

"Apuntes / sobre / la Provincia Misionera del Orinoco / e indígenas de su territorio / con algunas otras particularidades / Por el R. P. Fray Ramón Bueno, / Franciscano Observante, / Misionero del Orinoco, / Ministro de Urbana y Tortugas. / Los publica con un prólogo / Monseñor Nicolás E. Navarro, / Protonotario Apostólico. / Deán del Capítulo Metropolitano de Caracas / Individuo de Número de la Academia Na- / cional de la Historia / etc.".

Texto: XVIII-164 pp.-En 8º-Mide 231 x 163 mm.

Esta obra, en su pequeñez, es todo un manual de ecología animal y humana de todos los seres vivientes en las tierras ribereñas del Orinoco. Más que otra cosa pareciera una serie de apuntes hilvanados con vistas a darles un futura redacción y ampliación. Algo así como el boceto que un pintor hace para después, con el color y el arte, darle pase a la inmortalidad. Con todo, en esta obrita existen inapreciables materiales para el historiador, para el etnólogo y para todo el que se dedique a estudiar los seres vivientes del Orinoco en cualquiera de sus modalidades. El Padre Lejarza concluye su análisis con estas palabras: *No creo aventurado afirmar que no conocemos otro estudio similar al suyo, tan conciso ni mejor escrito sobre el contenido de cada uno de los capítulos de que consta. Su libro viene a ser como un guía del misionero que quiera adentrarse con ciertas seguridades de éxito en la enmarañada selva de dificultades y tribus salvajes del Orinoco* [966].

Segunda Edición

Esta edición fue hecha en 1965 por el Padre Fidel Lejarza juntamente con la *Conversión de Píritu* del Padre Matías Ruiz Blanco de acuerdo con los pormenores que dejo especificados al realizar la descripción de esta última obra en su lugar correspondiente.

Advertencias: El historiador jesuita Joseph Strickland, en su obra *Documents and maps on the Boundary Question betwen Venezuela and British Guayana from the capuchin archives of Roma* (Londres, 1896), dedica algunas páginas a las Misiones de Guayana y Orinoco, reproduciendo casi literalmente las palabras del Padre Ramón Bueno, especialmente sobre los caribes [967].

También dedicó un breve recuerdo al Padre Bueno y a su obra el Padre Cayetano de Carrocera. Y lo mismo Gabaldón Márquez en

966. RAMON BUENO, O. F. M.: Tratado histórico, [674], CXVII.
967. Cfr. BOLETIN DE LA BIBLIOTECA NACIONAL DE CARACAS, Nº 5 (octubre de 1924), pp. 143-144.

su obra *Muestrario* donde transcribió de la obra del Padre Bueno lo referente a la "disposición y vestuario de varias naciones de indios de esta provincia de Orinoco-Guayana". Por su parte Constantino Bayle, S.I. hizo frecuente recurso a los datos del Padre Bueno en las notas que puso a su edición del *Orinoco ilustrado y defendido* de Gumilla.

Antonio Palau y Dulcet trae alusión a la edición de la obra del Padre Bueno realizada por Monseñor Navarro [968].

2. Diario del Padre Ramón Bueno

El amanuense que transcribió en 1822 el *Tratado histórico,* copió seguidamente el *Diario en que se relaciona lo más particular y ocurrente.* Esta obra es sencillamente eso, un diario con las anotaciones que el misionero consideró más importantes en su rutinaria existencia a orillas del gran río Orinoco. El paso de algún compañero de infortunios humanos en aquellas regiones, o el paso de algún blanco más o menos digno de confianza o el apunte sobre la distribución de los huevos de tortuga que tan sabiamente expuso Humboldt, aprovechando —no me cabe la menor duda— las experiencias y serie de datos que le suministró este misionero de Urbana.

Por lo que respecta a este Diario escribió Lejarza: *Por lo que hace al Diario, sólo se me ocurre decir que constituye una preciosa e interesante fuente autobiográfica de la cual se pueden sacar interesantes datos para encuadrar en su ambiente humano y geográfico la personalidad misionera del Padre Bueno* [969].

3. Cuaderno de apuntes

Reiteradamente hizo alusión el mismo Padre Bueno a este Cuaderno o Cuadernito. En el capítulo 10 del *Tratado histórico* escribió: *"...cada nación cuyos nombres se expresan en otro Cuadernito* [970]. Con relación al año de 1788 remite a lo que constaba "del otro Cuadernito" [971]. Al hablar de los otomacos y de sus costumbres volvió a referirse a *"el otro Cuadernito"* [972]. Tratando de los tamanacos y sálivas, aludió a lo que tenía "dicho Cuadernito [973]. Al final del mismo capítulo 10 reiteró la misma alusión con estas palabras:

968. CAYETANO DE CARROCERA, O.F.M. Cap.: *Bibliografía de los misioneneros franciscanos en Venezuela.* Serie de artículos cortos publicados en la Revista "Helios". Organo del Instituto de Educación "Felipe de Guevara Rojas" de Cumaná. Nº 6 correspondiente al mes de mayo de 1926. GABALDON MARQUEZ: *Muestrario de historiadores coloniales de Venezuela.* "Biblioteca popular venezolana". Caracas, 1948.
969. BUENO-LEJARZA, [674], CXCIV.
970. BUENO, [674], 130.
971. BUENO, 134.
972. BUENO, 138.
973. BUENO, 146.

Y todas las demás naciones que constan en el otro Cuaderno son de montes [974].

Por las reiteradas alusiones, y siempre a los pueblos que habitaban el Orinoco, me hace pensar si este *Cuaderno* sería un tratado de los diversos pueblos moradores en aquella área geográfica del Orinoco, con riqueza de documentos que pudieran ser muy interesantes para el mejor conocimiento de aquellas diferentes razas de individuos, de sus costumbres, vestidos y demás datos de sumo interés para el estudio de aquellos hombres. El Padre Lejarza supuso que pudiera ser este *Cuaderno* una exposición más amplia y desarrollada de este capítulo 10 del *Tratado histórico*. La suposición me agrada y me parece muy aceptable.

4. Descripción de los petroglifos del Orinoco

El tema de los petroglíficos del Orinoco ocupó largamente la pluma de Humboldt lo que mucho me hace pensar que debió aprovecharse en gran manera de los conocimientos del Padre Bueno en este punto. Hablando de él, escribió: *Abrigaba la esperanza de volver dentro de poco a Madrid en donde tenía la intención de publicar los resultados de sus investigaciones sobre las figuras y caracteres que cubren las rocas de Urbana* [975].

Evidentemente que el Padre Bueno tenía realizadas largas investigaciones sobre la serie de petroglíficos de aquella tierra. Las mismas palabras del viajero de que el misionero pensaba estar en Madrid "dentro de poco" y de que "tenía la intención de publicar los resultados de sus investigaciones" parecen insinuar con certeza que las tales investigaciones ya las tenía realizadas el misionero. Y que estas palabras mías no expresan una simple suposición, parecen evidenciarlo los otras del propio viajero cuando afirmó que *"las figuras descubiertas en las montañas de Urbana por el misionero Fray Ramón Bueno se acercan más a una escritura simbólica"* [976].

¿Cómo hubiera podido pronunciarse sobre el significado de aquellos petroglifos sin haberlos visto, sin duda, de manos del eximio misionero de Urbana...?

Colocado en terreno de los supuestos quiero incluso pensar que Humboldt pudo muy bien tener en sus manos el *Cuaderno* del Padre Bueno de que dejo hecha inmediata mención y allí pudo

974. BUENO, 148. Una vez más me viene a la mente la posibilidad de relacionar este Cuaderno con el "Catálogo" que el Padre Bueno entregó en Urbana a Humboldt, conteniendo los nombres de los diversos pueblos moradores en la zona del Orinoco, del que dejo hecho mención en la nota [675].
975. HUMBOLDT, IV, 381.
976. HUMBOLDT, IV, 337.

conocer toda la historia de los tamanacos y toda la historia que él narra del dios *Amalivaca*, padre mitológico de aquel pueblo.

De todos modos, si el Padre Bueno fue un gran misionero que mereció el aprecio de Humboldt, no pudo serlo por sus investigaciones ni por entretenerse en leer y desarrollar el contenido de los petroglifos —caracteres de escritura en las rocas de Urbana— sino por haber sido el "que me pareció atento a todo lo que se refería a los pueblos indígenas". Es decir, que era un misionero de cuerpo y alma enteros.

5. Descripción o Plan del río Orinoco y sus afluentes

Así podría titularse otra de las obras que el Padre Bueno tuvo escrita o en avanzado plan de elaboración. En el *Tratado histórico* escribió: *Esta provincia de Guayana, en disposición de quinientas leguas que comprende, es la más abundante en aguas y tierras de labor. Me persuado, por ser las tierras más bajas que se conocen en el distrito de nuestras Misiones, y que verificaré a la vista de un Plan que he de formar luego que acabe de reconocer todos los ríos que recibe y los caños que entran en estos* [977].

Sin duda que este Plan lo habría ido haciendo a medida que recorría las distintas tierras y observaba los distintos ríos de aquella inmensa red fluvial del Orinoco que él recorrió duante los 20 años de su actividad apostólica en aquella zona. Desde 1785 habría ido examinando rincón a rincón con estas miras y, a partir de 1800 en que escribió su *Tratado histórico*, hasta 1804 en que abandonó el Orinoco, muy bien puede suponerse que habría elaborado mucha parte de aquel Plan de que nos habló.

Y aquí dejo cerrada esta revisión cultural de los religiosos franciscanos de las Misiones de Píritu, advirtiendo que únicamente me he parado en las producciones de más relieve, dejando para otra ocasión los *stella minora* que, sin embargo, brillaron con luz propia entre aquel número estupendo de misioneros franciscanos. Muchos de ellos escribieron cartas y Relaciones que son otros tantos preciosos documentos llenos de datos muy interesantes. Valga este cumplido para disculparme del silencio en torno a ellos.

977. BUENO, 99. En reiteradas ocasiones manifestó Humboldt lo importante que le fue la colaboración de los franciscanos del Orinoco para la prosecución de su viaje. Y todo ello gracias al conocimiento que los religiosos tenían de la maraña de ríos que confluían al Orinoco. En alguna parte escribió: *"Aquellos pobres religiosos nos recibieron de la manera más afectuosa y nos dieron todas las indicaciones necesarias para la prosecución de nuestra navegación"* (III, 285). En otras ocasiones habló de las exploraciones llevadas a cabo por los franciscanos. En alguna ocasión —siquiera lo haya hecho de modo incidental— habló de los "mapas de los misioneros" (IV, 239). De todo ello se concluye que eran los franciscanos del Orinoco grandes conocedores de cada uno de los rincones de aquella inmensa zona de tierras poco menos que deshabitadas.