



# BAUTISMO Y VENENO. INTERACCIÓN Y PRODUCCIÓN DEL CONOCIMIENTO EN LAS MISIONES JESUITAS DE LA SELVA COLONIAL AMERICANA

## BAPTISM AND POISON: INTERACTION AND PRODUCTION OF KNOWLEDGE IN THE JESUIT MISSIONS OF THE COLONIAL AMERICAN JUNGLE

Alan Rodríguez-Valdivia<sup>1</sup>, Carlos Piñones-Rivera<sup>2</sup> y Wilson Muñoz-Henríquez<sup>3\*</sup>

Este artículo examina la interacción y producción del conocimiento entre jesuitas, viajeros (naturalistas, exploradores científicos) y pueblos locales en las misiones de Maynas, Orinoco y, posterior a la expulsión jesuita en 1767, desde el siglo XVII hasta comienzos del XIX, a partir de la interpretación de los conceptos de bautismo y veneno. La historia se desarrolla en la interacción asimétrica de estos tres agentes históricos, interpretando y entrelazando lo que jesuitas y viajeros registraron en sus crónicas y diarios de viaje acerca de las prácticas locales y de sus propias experimentaciones con el bautismo y el veneno. Mediante ambos conceptos, mostramos no solo el rol clave que tuvieron los pueblos locales en la producción del conocimiento religioso y científico en las misiones, sino que también la capacidad intermediadora de los misioneros jesuitas para registrar y producir estos complejos y controvertidos conocimientos.

**Palabras claves:** producción del conocimiento, historia de interacciones, misiones jesuitas, selva americana.

*This article examines the interaction and production of knowledge among Jesuits, travelers (naturalists, scientific explorers), and local peoples in the missions of Maynas and Orinoco, and, the Jesuit expulsion in 1767, from the seventeenth century to the early nineteenth century. The analysis is based on the interpretation of two concepts: baptism and poison. The historical account develops through the asymmetrical interactions of these three historical agents, interpreting and interweaving Jesuits' and travelers' accounts from chronicles and travel diaries regarding local practices and their own experimentation with baptism and poison. Through the lens of these concepts, the article highlights not only the key role that local peoples played in the production of religious and scientific knowledge in the missions, but also the intermediary capacity of Jesuit missionaries to record and produce this complex and controversial knowledge.*

**Key words:** Knowledge production, interaction history, Jesuits missions, American jungle.

Después de viajar desde Quito hasta el Pará por el Gran Río de las Amazonas, entre 1639 y 1640, el padre jesuita Cristóbal de Acuña (1597-1670) concluyó que las naciones de indios con las que interactuó durante el viaje no tenían un dios de mayor jerarquía, razón por la cual acogieron con mayor facilidad al suyo. Para justificar su razonamiento, registró el asombro de un indio al saber que el ejército con que viajaba el padre atravesó, sin recibir daño, varias naciones belicosas. El jesuita juzgó que el indio lo adjudicó al poder del dios cristiano. Por eso fue con ansias a solicitar al capitán mayor y a los padres jesuitas que, en pago del hospedaje y el agasajo que recibieron, quería

recibir uno de sus dioses (Acuña 2009 [1641]:110). Pero Acuña se negó a levantar una Santa Cruz en el lugar, argumentando que los portugueses la dejaban en los pueblos de los indios con el propósito de que en algún momento la derribaran, para así sentenciarlos perpetuamente a servir como esclavos. Además, pensó que los bárbaros querían el madero solo para idolatrar su poder. Pese a todo, dijo al indio que su dios siempre lo acompañaría.

El registro del padre Acuña evidencia el poder colonial con el que la Compañía de Jesús, desde 1638 hasta su expulsión en 1767, comenzó a traducir y producir el conocimiento originado en las interacciones

<sup>1</sup> Investigador independiente, Arica, Chile. aroval1986@gmail.com, ORCID ID: 0000-0002-8063-004X

<sup>2</sup> Universidad de Tarapacá, Arica, Chile. carlospinoesrivera@gmail.com, ORCID ID: 0000-0002-4771-3345

<sup>3</sup> Centro de Estudios Históricos y Humanidades (CEHH), Universidad Bernardo O'Higgins (UBO), Santiago, Chile. \*Autor correspondiente: wilsonsocio@gmail.com, ORCID ID: 0000-0002-6496-500X

Recibido: septiembre 2024. Aceptado: mayo 2025.

DOI: 10.4067/s0717-73562025000100508. Publicado en línea: 11-julio-2025.



con los que nombraron indios, naturales o naciones en las misiones de Maynas o del Marañón (Cipolletti 2010; Lopes de Carvalho 2015b, 2016b). Una forma alternativa de interpretar lo registrado en las crónicas jesuitas, así como en los relatos de viajeros, es que expresan la compleja interacción y producción del conocimiento en las misiones. Debido, por un lado, a los diferentes pueblos locales -expresión con que nos referimos a las múltiples sociedades originarias- con que coexistieron los jesuitas y, por otro, a las interacciones que tuvieron estos dos agentes con los viajeros (naturalistas, exploradores científicos).

Enmarcada en el occidente de la selva americana y en las fronteras del imperio español, este artículo examina la interacción y producción del conocimiento entre jesuitas, viajeros y pueblos locales en las misiones jesuitas de Maynas y el Orinoco, así como con posterioridad a la expulsión de la orden religiosa, desde el siglo XVII hasta comienzos del XIX, a partir del análisis de los conceptos de bautismo y veneno. Entendemos por producción del conocimiento el proceso por el cual se genera, interpreta, sistematiza y transmite el conocimiento. Tal producción está mediada por quienes tienen el poder de determinar qué se incluye, excluye o se olvida en la documentación escrita (Trouillot 2017). Aquí la traducción cultural es fundamental en las interacciones entre distintos agentes históricos, pues estos adaptan lo aprendido (una idea o técnica anterior) a sus propias necesidades y circunstancias, creando o innovando los conocimientos (Burke 2010:105-107).

Esto se contextualiza en el largo proceso que comenzó en 1549 y culminó en 1767, donde la Compañía fue parte del desarrollo de la expansión ibérica, convirtiéndose en una orden religiosa global y en un agente imperial (Boumediene 2020:230; Maldavsky 2016:92). Se ha interpretado a la misión como una institución importante de la frontera hispánica donde se implementaron cambios sociales, culturales y religiosos, cuya característica fue instalar permanentemente pueblos o reducciones (Jackson 2009:330) e interactuar con culturas locales, con la institucionalidad colonial y también con los trabajos filosóficos de su tiempo (Maldavsky 2016).

La historiografía misionera ha profundizado en la compleja producción del conocimiento en los espacios fronterizos. Como productores de conocimiento sobre las sociedades locales en las Misiones del Paraguay, Guillermo Wilde (2016:50-51) argumenta que los jesuitas administraron, controlaron, regularon y manipularon sus descripciones de acuerdo a las

condiciones que debieron enfrentar, sus intereses políticos y sus interlocutores. Pero a partir de esta producción textual, las Misiones del Paraguay han sido explicadas como una corriente multifacética con fuertes tensiones internas y en constante diálogo con discusiones filosóficas y científicas (Fleck 2014, 2017a), donde los jesuitas crearon una cultura dibujada con elementos nativos y coloniales, reinventando y construyendo su propia religiosidad (Fleck 2014; Wilde 2009, 2016). Para el caso de la Amazonia occidental de los siglos XVII y XVIII, Roberto Chauca (2015, 2016, 2019) ha dado a conocer el trabajo indígena en la coproducción del conocimiento cartográfico jesuita y franciscano. Otras investigaciones orientadas hacia las misiones de Maynas y el Paraguay han demostrado que la introducción del cristianismo entre los pueblos locales fue constantemente negociada, en la que los misioneros actuaban como intermediarios del conocimiento global y local (Cipolletti 1988, 2010; Fleck 2014, 2017a, 2017b; Lopes de Carvalho 2015a, 2015b, 2016a, 2016b). En el caso filipino, John Blanco (2009:208) ha señalado el desarrollo de un cristianismo popular que se tradujo en el fracaso del proyecto evangelizador y en la pervivencia y continuidad de las culturas locales en las fronteras de la misión.

Por su parte, Samir Boumediene (2020:230) investigó cómo la Compañía de Jesús, desde el siglo XVI hasta el XVIII, fue quizás la única institución capaz de manipular todos los aspectos de la comercialización de las drogas, desde la extracción de materiales y conocimientos -americanos- hasta la elaboración de recetas y la venta de productos en Europa. Este autor ha descrito a los jesuitas como maestros de la experimentación, por sus capacidades de coleccionar y hacer circular las cosas, jugando un importante rol en la historia de la ciencia y el comercio. Su maestría hizo posible que, en las misiones fronterizas como la del norte de Nueva España, combinaran conocimientos europeos con los locales. Esto se consolidó en el *Florilegio medicinal de todas las enfermedades*, escrito en 1712 por el padre Juan de Esteyneffer. Este jesuita, buscando que los métodos curativos fueran accesibles para toda la población, combinó en su texto teorías médicas europeas con remedios y tratamientos locales (Crocker 2014:308).

No obstante, la Compañía no fue el único agente colonial que produjo conocimientos en y a partir de esta región. Norman Bisset (1992) y Shira Shmueli (2020) han interpretado el desafío intelectual que compartieron jesuitas y viajeros por la preparación

nativa de un curioso y fulminante veneno. Desde el siglo XVI hasta el XVIII, las Crónicas de Indias de Bartolomé de las Casas, Fernández de Oviedo, Cristóbal de Acuña o Joseph Gumilla, describieron diferentes tipos y nombres de venenos (*curare*, *woorari*, *woorali*, *urari*, *urali*, *ourari*). Así se desarrolló la empresa intelectual de nombrar al veneno, junto con conocer, experimentar y registrar las prácticas locales de su preparación y uso.

Esta historiografía se ha interesado principalmente en las obras de los viajeros ilustrados Charles Marie de la Condamine (1701-1774), Alexander von Humboldt (1769-1859), o las pertenecientes a la Royal Society de Londres o la Académie Royale des Sciences de París, para conocer la historia científica del veneno (Lee 2005; Micheletti 2017). Una de las figuras constantemente revisadas ha sido el naturalista inglés Charles Waterton (1782-1865), quien en su relato de viaje *Wanderings in South America* (1825) despertó el interés de numerosos fisiólogos y médicos en el siglo XIX, debido a las experimentaciones que realizó con el veneno. Se ha interpretado su observación de la preparación y el uso del veneno entre los macushi del sur de Guayana, que más tarde denominó veneno *wourali* (Birmingham 1999; Lee 2005; Micheletti 2017). Aunque según Lee (2005), antes que Waterton, Benjamin Brodie lo había nombrado *wourara*, y más tarde Robert Schomburgk lo llamó *urari* (Lee 2005).

Sin embargo, esta producción historiográfica ha invisibilizado o ha dado un menor peso narrativo al rol que jugaron los jesuitas en la producción de este objeto del conocimiento. Además, se ha distanciado de la historiografía misionera al no prestar la debida atención a la participación local en esa producción. La historiografía demuestra que la contribución de las sociedades originarias abarcó diferentes aspectos de la vida colonial, desde la apropiación y traducción de los sacramentos cristianos (Ambrogio 2020; Lopes de Carvalho 2015b) hasta su colaboración en empresas científicas cartográficas y botánicas (Chauca 2015, 2016, 2019; Sanjad et al. 2021). Trabajos recientes también han puesto en valor el conocimiento producido por los pueblos originarios y afroamericanos, cuestionando que la ciencia haya sido solo practicada por botánicos, médicos u otros agentes imperiales (Gómez 2017; McDonough 2024; Safier 2010). En nuestro caso, por medio de los conceptos de veneno y bautismo reevaluamos la producción del conocimiento en la selva americana y las misiones fronterizas.

Al respecto, Gabriela Soto y Pablo Gómez (2018:6) han sugerido que las historias de la ciencia, la tecnología y la medicina deben evitar crear caricaturas estereotipadas de la otredad y de los mundos ajenos, para focalizarse en las complejas creaciones del conocimiento. En ese sentido, Markus Viehbeck (2017:1) ha propuesto un enfoque centrado en la circulación de la producción del conocimiento en los estudios transculturales, reconociendo las asimetrías de poder multilaterales como fuerzas conductoras de una vasta matriz de estrategias de apropiación, traducción y transmisión del conocimiento, así como de acciones de resistencia y rechazo. Asimismo, Gesa Mackenthun y Sebastian Jobs (2013:7-8) reconocieron el giro poscolonial en la historiografía del conocimiento para incluir actores -informantes nativos, faquires, mercaderes, cirujanos, etc.- e historias no occidentales que también intermediaron los conocimientos y contribuyeron a la formación del conocimiento imperial. Cuestionan un Imperio occidental homogéneo y de crecimiento orgánico, mostrando un mundo intermediado y lleno de contradicciones y divisiones.

Todo esto se conecta con lo que Simon Schaffer et al. (2009:xvi) han observado en los intermediadores o articuladores del mundo, entendidos como agentes que articularon relaciones entre culturas dispares, teniendo la capacidad de traducir entre estos mundos. Por ejemplo, Harold Cook y Timothy Walker (2013) sostuvieron que los acervos de información -informes militares, cartas de misioneros y relatos de viajeros- que fueron recopilados en lenguas europeas, no podrían haber sido adquiridos sin la participación de innumerables personas de todo el mundo, aunque por lo general no se nombran o registran sus opiniones. De esta forma, conectando algunas propuestas de Kapil Raj (2013:342, 2017:9-10), una estrategia historiográfica de interacción entre actores de diferentes culturas se puede traducir en una permeabilidad de prácticas, ideas y discursos que influyeron en ambos lados de la brecha cultural, sin que eso produjera un aplanamiento de sus diferencias. Estas narrativas relacionales posicionan a los actores no-europeos como participantes claves en los procesos de producción del conocimiento (Raj 2017:13-14).

A raíz de todo lo anterior, este artículo argumenta que, desde mediados del siglo XVII y hasta comienzos del XIX, los pueblos locales y los jesuitas fueron actores claves en la producción del conocimiento religioso y científico de las misiones de Maynas, el Orinoco

y posterior a la expulsión de la Compañía de Jesús. Los registros de las prácticas y experimentaciones relacionadas con el bautismo y el veneno son fundamentales para que las narrativas coloniales justificaran la conversión espiritual y los hallazgos científicos, pero también narran de forma constante la reorganización del conocimiento entre jesuitas, viajeros y pueblos locales.

Con esta intención, el artículo se desarrolla en tres partes. Primero, se esquematiza la metodología que ha sido utilizada para interpretar las fuentes históricas. Segundo, se analizan e interpretan los registros jesuitas y de viajeros de las prácticas locales y de sus propias experimentaciones con el bautismo y el veneno. Tercero, se acaba con el desarrollo de los principales hallazgos.

### Metodología

Para probar el argumento, se interpretan los registros que jesuitas y viajeros produjeron de los conceptos de bautismo y veneno en los siglos XVII, XVIII y comienzos del XIX en las misiones de Maynas, el Orinoco y posterior a la expulsión jesuita de América, así como en otros lugares de la selva occidental –específicamente en lo que hoy es el Amazonas ecuatoriano, peruano y venezolano–.

El mayor conjunto documental corresponde a las crónicas de las misiones de Maynas, elaboradas por Francisco de Figueroa (1612-1666), Pablo Maroni (1695-1757), Juan Magnin (1701-1753), Francisco Veigl (1723-1798) y Francisco Niclutsch (1723-1800). Estas crónicas tocan temas tan diversos que van desde las deducciones del origen del Río Marañón o de las Amazonas hasta detalladas descripciones y conjeturas de las costumbres de los nombrados indios o naturales. Las tecnologías y estrategias de conversión de los jesuitas atraviesan todos los textos, por lo que son ricos en descripciones de este tipo, así como también al mostrar la eficacia de la conversión de las almas o la barbaridad con la que retratan las costumbres locales. En ese contexto, son fuentes que permiten acceder al diario vivir de los jesuitas con los pueblos locales, así como a la aplicación y significados que tuvieron los santos sacramentos entre estos últimos, por lo que son el principal recurso para conocer los significados del bautismo.

Otro grupo incluye el *Orinoco Ilustrado* de Joseph Gumilla (1686-1750) y los diarios que relatan los viajes científicos del prusiano Alexander von Humboldt (1769-1859) y del francés Charles Marie

de la Condamine (1701-1774) por las misiones jesuitas y la selva. La crónica de Gumilla es una de las principales obras americanas donde se describe el proceso de conversión de los indios en las misiones del Río Orinoco, que como con las de Maynas, se da gran cabida en interpretar las costumbres locales. De especial atención para esta investigación es que, en el *Orinoco Ilustrado*, el jesuita destina toda una sección del libro a interpretar sus experiencias con el famoso veneno *curare*, convirtiéndose en una de las descripciones más detalladas que se tiene del veneno durante el siglo XVIII. Mientras que los diarios de La Condamine y Humboldt describen los viajes de ambos filósofos o exploradores naturales por las misiones y la selva americana. Por ejemplo, La Condamine se apoyó en el trabajo evangelizador de los jesuitas para recorrer sus misiones por la provincia de Maynas (actual Amazonía ecuatoriana y peruana), por lo que estuvo interactuando continuamente con la orden, en especial con Juan Magnin. Mientras que Humboldt y Aimé Bondpland se internaron por diferentes pueblos del Orinoco, posterior a la expulsión de los jesuitas. Ambos textos se produjeron con fines científicos, por lo que es característico en ellos el debate, las deducciones o las críticas a otras obras, ofreciendo interpretaciones acerca del veneno en distintos momentos y con diferentes fuentes jesuitas.

La lectura de estas obras parte de la premisa de que son parte de la maquinaria colonial que produjo y acumuló información, desde sus puntos de vista, de la actividad misionera y también natural en la selva americana. Michael-Rolph Trouillot (2017:21) señaló que la historia se revela mediante la producción de narraciones específicas, importando el proceso y las condiciones de producción de tales narraciones. Así se puede descubrir el ejercicio diferencial del poder que hace posible algunas narraciones y silencia otras. Esto quiere decir que la mayoría de las obras tratadas aquí no se preocupan exactamente de caracterizar con detalles los dos conceptos que desarrollamos, más bien, nuestro trabajo es complementar ambos conceptos para crear una narración que no excluya a actores que contribuyeron a la variada producción del conocimiento en la selva americana. En uno u otro concepto conoceremos qué y cómo se dan las interacciones, qué silencios se produjeron y, hasta cierto punto, cómo pudieron intervenir las voces traducidas o silenciadas en la producción del conocimiento.

Con esto queremos decir que, pese a las intenciones que envuelven la producción de las narraciones de jesuitas y viajeros, podemos acceder a retazos desde

los cuales conocer la contribución de otros actores, no exentos de los filtros de traducción que hicieron de ellos. Al respecto, Alisha Rankin (2022:69-70) sostiene que las traducciones son solo un paso dentro de un proceso más amplio de creación de archivos, donde examinar la práctica como un tipo de archivo permite considerar fuentes capturadas únicamente de manera periférica en textos escritos. De igual forma, Pablo Gómez (2022:236) propone desentrañar este tipo de archivos con el compromiso de resistir a considerarlos como un espacio de muerte y borrado para, más bien, descubrir los rastros de cómo estas personas o prácticas capturadas periféricamente tradujeron los mundos.

Por lo tanto, los documentos seleccionados no solo permiten conocer las experimentaciones que los jesuitas y viajeros hicieron con el veneno o el bautismo, lo cual dio paso a las teorías y conjeturas inscritas en las narraciones, sino que las propuestas de Rankin y Gómez posibilitan interpretar los mismos documentos como un lugar donde fueron capturados los rastros de las prácticas locales. Se considera que este paso metodológico es relevante para producir una historia de interacciones desde donde se dé a conocer el papel clave que jugaron los pueblos locales en la producción del conocimiento y no reproducir estereotipos de un mundo colonial homogéneo.

### El Controvertido Sacramento

En *Relaciones de las misiones de la Compañía de Jesús en el país de los Maynas* de 1661, el misionero payanés Francisco de Figueroa (1612-1666) registró que, durante una plaga de viruela, en 1642 aplicó el sacramento de la confesión a un indio ladino, a quien cuestionó por confesarse en repetidas ocasiones. Describió lo siguiente:

No faltó uno de estos ladinos que no devia de averse confessado otra vez. Estando este con el mal, llegué á confessarlo, y examinándolo, daba números exorbitantes á los pecados. Preguntávale: ¿has muerto á alguno? Respondía: Ari, Padre, iscai passac quinça passac; sí, ducientos, trecientos, ; y á este tono en los demás pecados. Viendo números tan increíbles y que en todos pecados concedia á esse modo, le dije: no mientas, sino dí sólo los pecados que as cometido. Respondiome: no, Padre; para salir bien de las enfermedades menester

confesarnos bien; pareciéndole que estava el negocio de la buena Confession en decir muchos pecados, y no avia que sacarle de esso. Tuvo suerte que no muriesse en essa peste (Figueroa 1904: 26-27 [1661]).

Aunque no se puede generalizar a toda la misión, el registro de Figueroa fue un hecho repetitivo en la primera mitad del siglo XVIII, debido a que los misioneros seguían descubriendo naciones y parcialidades en la selva. Los padres o cazadores de almas, como ellos mismo se nombraron, se apresuraban a aplicar sacramentos como el bautismo o la extrema unción cuando se enteraban de que alguna peste asolaba las reducciones o pueblos, con el fin de no perder las almas de los indios. Pero como ocurrió con la confesión, desde mediados del siglo XVII el sacramento del bautismo cristiano fue traducido por los pueblos locales de Maynas, mientras que los misioneros solo se conformaban con bautizarlos antes de morir, creyendo que sus almas se salvarían.

No fue desconocido entre los religiosos de América que el bautismo había sido traducido por los pueblos locales. En el *Itinerario para párrocos de Indios*, publicado por primera vez en 1668, el undécimo obispo de Quito, don Alonso de la Peña Montenegro, fue muy consciente de que el bautismo no era un sacramento suficiente para establecer el Evangelio entre los indios. En cuanto a su práctica, Peña Montenegro lo describió como el primero de los santos sacramentos y la puerta hacia el cielo (Peña Montenegro 1726 [1668]:347). Según el religioso, la definición más común y clara utilizada por los médicos para entenderlo fue una ablución externa del cuerpo. Más concretamente:

Su materia remota es el agua natural, ora sea fria, ora caliente, bendita, ò no bendita, ò de rio, ò de fuente, dulce; ò amarga, ò derretida de yelo, ò nieve, como lo enseña Santo Thomas [...] la proxima es la ablucion, la forma son las palabras del Sacerdote, ò Ministro que lo hace, y dizenle assi: Ego te baptizo, in nomine Patris, o Fily, o Spiritus Sancti, Amen. Todas ellas son necessarias, y essenciales para que valga el Bautismo (Peña Montenegro 1726:347).

El efecto del sacramento lo describió como: “Imprimir en el alma del que le recibe, un carácter,

y señal espiritual, [...] y perdonar juntamente el pecado original” (Peña Montenegro 1726 [1668]:347).

En el libro III de su obra, que trata de los sacramentos en común, el obispo criticó que los primeros descubridores juzgaran a los denominados indios como hombres no racionales o como brutos incapaces de razón, haciéndolos incapaces de bautizarse por no tener *anima rationali* (Peña Montenegro 1726 [1668]:342). Según Peña Montenegro, por medio de una carta de fray Julián Garcés, obispo de Tlaxcala, se solicitó la misericordia de los indios a Paulo III, papa de la Iglesia católica (1534-1549). Por esta intermediación, Paulo III declaró a los indios hombres racionales y capaces de la fe católica (Peña Montenegro 1726 [1668]:343). El obispo indicó que el Papa se preguntó si, habiendo tantos millones de gentiles en el Nuevo Mundo, había entre ellos monstruos que realmente pudieran ser bautizados. El obispo respondió que los monstruos, hijos de los hombres, podían ser bautizados, aunque parecieran tener dos almas, por lo que debían ser bautizados dos veces. No le cabía duda de que los indios eran hombres y no lobos, osos, tigres, camellos, elefantes o demonios. Eran hombres a su manera, redimidos con la sangre de Cristo, descendientes de Adán. Por lo tanto, eran capaces de recibir el sacramento.

Sin embargo, Peña Montenegro sabía que, por estar enfermos, los indios llevaban a bañar en el agua a sus hijos recién nacidos. Basado en el *Manuali Prelatorum Regularium*, publicado en 1617 por Ludovici Miranda, corroboró que en 1569 el papa Pío V concedió, cuando lo consideraron conveniente, por 10 años a los padres de la Compañía de Jesús practicar el bautismo fuera de la iglesia y sin las solemnidades que exige el sacramento. Luego, Gregorio XIII otorgó una prórroga de 10 años. Después de esto, dijo que no hubo otra prórroga, por lo que ningún religioso podría volver a actuar de la misma manera, sin omitir las solemnidades del ritual. Sin embargo, posteriormente señaló que el ejercicio estaba permitido en tierras de infieles, pues causaba respeto y reverencia. Describió que por Reales Cédulas se dispuso que los bautismos se hiciesen con todas las apariencias de autoridad (Peña Montenegro 1726 [1668]:349).

En este contexto, el bautismo fue practicado continuamente en las misiones de Maynas, siendo un medio para negociar el conocimiento y donde se observan los intercambios de significados entre los pueblos locales y los cristianos. Si bien no es posible precisar un periodo exacto cuando estos significados se transformaron en algunas misiones,

en *Noticias auténticas del famoso Río Marañón*, de aproximadamente 1738, el jesuita friulano Pablo Maroni (1695-1757) registró cómo actuaban los misioneros en la conversión de las almas.

El padre Maroni narró que en 1723 atravesó, acompañado de omaguas y un español, un camino muy cerrado en la selva para encontrar y convertir a un curaca yameo-parano (alta autoridad política y social local). Después de escuchar truenos espantosos, su guía omagua, Antonio, muy asustado, le dijo que no lo seguiría acompañando porque el curaca Parano era el principal enemigo de su padre y hermano. Entonces se encontraron con cuatro jóvenes robustos a los que calmaron y convencieron para que llamaran al curaca, quien al enterarse por el sonido del trueno de la llegada del jesuita, se había retirado al interior de la selva con sus mujeres e hijos. Cuando el curaca fue a su encuentro, por medio de un intérprete local, el padre Maroni lo persuadió regalándole algunos cuchillos, abalorios y otros regalos, ganando así su confianza. Mientras pasaban la noche conversando, el Padre le mostró:

Algunas imágenes [...] de que gustaban mucho, sin examinar lo que era, de dos en especial, de las cuales la una era de María Santísima, quien les decía era la madre del curaca en el cielo; otra, del Demonio con un infiel debajo los pies. A estas miraban y remiraban al derecho y al reves, convidándose unos á otros á contemplarlas repetidas veces (Maroni 1892 [1738]:521-522).

A la mañana siguiente, el curaca y su familia lo quisieron matar. Cuando Maroni le preguntó al curaca a qué se debió tal alboroto, respondió: “Que el Diablo había asomado á la puerta de la casa, y que para auyentarlo había hecho aquella demostracion [con una lanza]” (Maroni 1892 [1738]:522). El Padre se rio y entonces le mostró la cruz que llevaba en su mano y le dijo: “Esta [...] vale más que todas vuestras lanzas para auyentar al Diablo” (Maroni 1892 [1738]:522). Según la interpretación del jesuita, el curaca tomó sus palabras como un acto de valentía, ya que el Diablo solía aparecer en forma de español o de tigre en los bosques, sin encontrar la manera de ahuyentarlo. Por este motivo, Maroni respondió que el remedio más eficaz para librarse de esta mala compañía era el bautismo. Así que, según Maroni, el curaca llamó rápidamente a uno de sus hijos para que le trajera agua y así el jesuita pudiera aplicar el

sacramento. Sin embargo, como lo señala este, el ritual tuvo por finalidad que toda la familia se fuera a vivir a un pueblo o reducción, ya que solo allí aprenderían los misterios de la religión cristiana y el bautismo sería efectivo.

El otro remedio que le dio al curaca para combatir a las figuras que veía fue una crucecita que le colgaba del cuello para que pronunciara el nombre de Jesús, que Maroni le enseñó y el curaca aprendió con mucho esmero. Con este método, el Padre se ganó la confianza del resto del pueblo y los hizo salir de sus escondites en la selva.

Así, Maroni describió su efectivo proceso de conversión entre los yameos. Un proceso del que casi nada se sabe de su intérprete y cómo influyó en las negociaciones con el curaca. No obstante, la descripción que Maroni hizo del curaca puede justificar la relevancia de la conversión de estas autoridades, siendo un elemento importante en la memoria social local. Por esta razón, ganarse su confianza era un método eficaz para obtenerla de todo el grupo. Sobre todo cuando Maroni relata que en los sacramentos y objetos cristianos los curacas interpretaban un nuevo remedio contra los males que los aquejaban.

Francismar Lopes de Carvalho (2016b:101-102) ha señalado que en las misiones de Maynas muchas categorías religiosas impuestas por los padres jesuitas llevaron consigo ambigüedades propias de la traducción, donde los pueblos locales podían apropiarse de las novedades cristianas. Ese inconveniente también se debió a que los jesuitas se enfrentaron a varias lenguas, debiendo utilizar intérpretes mientras trataban de aprenderlas. Por ejemplo, cuando en 1730 el jesuita Julián se valió de un intérprete para convencer a un cacique enfermo de necesitar el bautismo, el sacerdote se quejó de que el intérprete no comunicaba al enfermo lo que él decía: “Así, por ejemplo, mientras yo trataba de suscitar en el indio la contrición por sus pecados, el lenguaraz le preguntaba en qué parte del cuerpo sentía el dolor” (Lopes de Carvalho 2016b:120). Acerca de estos intérpretes, en las escuelas para niños eran educados grupos especiales de jóvenes para que se volvieran auxiliares de misioneros, donde aprendían la lengua del Inga o quichua (Lopes de Carvalho 2015b:192-193). Ellos acompañaban a los misioneros a convertir a los indios infieles y les servían como intérpretes con gente que hablaba una lengua desconocida.

Al respecto, Oriol Ambrogio (2020:154-155) señala que el bautismo en las misiones del sur de Chile, el Chaco y México noroccidental fue percibido

por los pueblos locales como un instrumento de novedad cultural, que podía ser visto como un arma mortal que empeoraba la salud de los moribundos o como un ritual de curación. La propagación de las enfermedades y tasas de mortalidad sin precedentes pusieron en tela de juicio el poder de los curanderos locales, lugar que fueron tomando los misioneros jesuitas al ser percibidos por el bautismo como causantes de la muerte y la curación, similar percepción que se tuvo con los curanderos locales, pues podían causar la muerte o salvar la vida de los moribundos (Ambrogio 2020:163-164).

Los registros jesuitas indican que los pueblos locales de Maynas tomaron principalmente el segundo camino, reinterpretando el bautismo como una medicina eficaz. En *Descripción de la Provincia y Misiones en el Reino de Quito*, terminada hacia 1743, el padre friburgués Juan Magnin (1701-1753), contemporáneo de Maroni, registró dos ejemplos en que los misioneros describieron la eficacia curativa del sacramento (Magnin 1998 [1743]:208). El primero, sobre un niño yameo llamado Aguatopa (trueno) que, según la interpretación jesuita, estuvo bajo la tutela del Diablo, pero que al ser bautizado y rebautizado se liberó del incómodo huésped. El segundo ocurrió con los baulines, tribu de los yameos, cuando un misionero, en medio de la selva, entró en una casa para curar a un niño que dieron por muerto, pero que después del bautismo volvió en sí. Maroni, como le ocurrió a Figueroa con la confesión, interpretó lo siguiente cuando instaló un pueblo entre los yameos del Río Tigre en 1731:

Los bautizados, casi todos niños, llegaron á 166, mostrando sus padres grande aprecio del bautismo; pues aunque no alcanzasen á los principios ser este el remedio de sus almas, lo tenían por eficaz contra los males del cuerpo; y así, en enfermado algun niño, me lo traían luego al punto á que lo bautizase, instándome á que repitiese el bautismo, que llaman aun ahora en su lengua *Muzana*, y quiere decir medicina. Y parece que Dios quiso cooperar con su fe, pues de muchos niños gravemente enfermos y aun moribundos, que me trajeron para el bautismo por espacio de tres meses, uno solo murió, y fue el primero que bauticé la víspera de Nuestra Señora de la Asumpcion, con el nombre de Ángel María (Maroni 1892 [1738]:526-527).

No obstante, la palabra *muzana* no tuvo el mismo significado en misioneros posteriores. En *Diario de un misionero de Maynas*, el padre Manuel Uriarte (1720-1801) registró que en 1763 temían que entre los yameos y los masamaes “sabían de alguna secreta hierba, o veneno, con que poco a poco hacían enfermar y enflaquecer y morir a la gente, y decían: la *muzana*” (Uriarte 1986 [1771-1773]:324). Pero no pudieron dar con ella. Es más, Uriarte señaló que en San Regis, al padre Francisco Veigl (1723-1798) se le fueron muriendo naguapaes, por lo que hizo traer del monte y las chagras, así como arrancar de donde fuera, la tal *muzana*, pero las muertes prosiguieron. El padre Veigl, contemporáneo de Uriarte, fue probablemente uno de los que mejor registró los significados y usos de la planta. A su entender, se trataba de la planta más venenosa de toda la provincia. No por nada la nombró hierba asesina, la que fue introducida y vendida secretamente desde los dominios portugueses a las misiones de Maynas (Veigl 2006 [1785]:182). Su poder asesino lo describió de la siguiente forma: “Ya la penetrante emanación de su olor repugnante es horrorosa y causa mareos”. No especificó exactamente cuándo fue introducida, solo se limitó a señalar que los misioneros combatían a esta planta desde antes de 1763 y que los pueblos locales se la ocultaron, pero en 1763, debido a las diversas muertes causadas entre los yameos, lograron descubrirla. Describió los efectos que el veneno de la *muzana* causaba en los cuerpos, así como su único remedio:

Los individuos envenenados eran víctimas, al comienzo, de una violenta calentura que luego se convertía en una fiebre irregular de lenta consunción, hasta que finalmente, fracasada la aplicación de toda clase de remedios y reducidos a esqueletos, fallecían. Un solo antídoto llegó a conocerse con el tiempo que consistía en que la víctima, cuanto antes mejor, se frotara el cuerpo con una raíz llamada igualmente piri-piri. Sin embargo, lamentablemente, sólo raras veces podía comprobarse o suponerse a tiempo la presencia del veneno, de modo de que el antídoto ya resultaba ineficaz e inevitable el fatal desenlace (Veigl 2006 [1785]:183).

Los significados y prácticas asociadas a la palabra *muzana*, registradas por Maroni, Uriarte y Veigl, dan cuenta de que tuvo diferentes traducciones, según las experiencias que tuvieron estos jesuitas en sus

misiones, por lo que no siempre *muzana* fue traducida como medicina. Inclusive, Veigl registró que cuando alguien quería vengar algún agravio por hechicería, lo que tradujo como una imaginación de los indios, hacía ingerir la *muzana* por medio de bebidas, siempre de forma secreta (Veigl 2006 [1785]:182).

Por otra parte, la reflexión sobre el bautismo también implicó la duda en aquellas personas que fueron registradas por los jesuitas. Aunque Maroni y Magnin se refieren a la incorporación del bautismo como medicina en los pueblos locales y entre los propios misioneros, otros pueblos cuestionaron esta práctica:

Y sobre el bautismo, dicen: “¿Y por qué al padre le parece mal nuestra manera de tratar a los enfermos con el soplo cuando él mismo sopla sobre el bautizado?”. Uno de ellos, entre los Miguianos, viendo a un misionero administrar este sacramento se fue al instante a buscar agua y la regó sobre hierbas y matas, llamando al uno Juan y al otro Antonio a medida que los iba echando agua, creyendo que bautizar era solo imponer un nombre al niño, como ellos mismos lo practican (Magnin 1998 [1743]:217).

Este ejemplo muestra que el proceso de traducción no siempre fue exitoso, ya que el sacramento a veces generaba más dudas que certezas. En consecuencia, las incertidumbres sobre lo que experimentaron indios y misioneros en el siglo XVIII seguían generando discrepancias. Por eso, Magnin (1998 [1743]:214-215) no entendió que los indios siempre minaran el método de conversión, pues seguían creyendo en la eficacia de la hechicería y en sus viejas costumbres para curar, sin pensar que muchas de sus propias curaciones no eran eficaces.

En resumen, como sostiene Guillermo Wilde (2016:51) para las Misiones del Paraguay y que concuerda con las descripciones jesuitas del bautismo en Maynas, los misioneros jugaban constantemente entre lo que podía ser tolerado como costumbre de los indios o ser condenado por pagano, pues tenían un grado mayor de libertad para tomar decisiones y adaptarse a situaciones locales. Por esto, en las descripciones jesuitas y del obispo Peña Montenegro, significados que los pueblos locales dieron al bautismo fueron tolerables, debido a que en estas misiones fronterizas se convertían en importantes instrumentos

de conversión. Pero también los pueblos incorporaban valores ajenos y mantenían múltiples registros en el plano ritual (Wilde 2009:264). Se puede conjeturar que después de tantas décadas y en el ejercicio de continuar integrando nuevos pueblos locales a las reducciones, estos últimos y los misioneros seguían reflexionando sobre los conocimientos que compartían y aprendían mutuamente. Allí, el controvertido bautismo fue traducido y no solo una imposición de un conocimiento sobre otro.

### La Entretejada Producción del Veneno

A diferencia de la *muzana* y otros venenos provenientes de serpientes u hormigas, hubo uno que llamó la atención tanto de jesuitas como de aquellos viajeros ilustrados que se internaron en las misiones y en los profundos montes. María Cipolletti (1988) ha destacado que los misioneros de Maynas hicieron un gran aporte a la comercialización de un veneno que algunos nombraron veneno de los dardos y que tenía la capacidad de matar rápidamente a sus víctimas. Su comercialización no solo se extendió por las misiones de Maynas, sino también hacia el sur de la actual Colombia y a la costa del actual Ecuador. Propuso que los jesuitas jugaron un papel fundamental en la expansión del área de distribución del producto, así como en el contacto con otras sociedades que antes lo desconocían. Sin embargo, aquí se propone que su contribución también sería intelectual y como intermediarios entre los conocimientos de viajeros y pueblos locales.

El jesuita Cristóbal de Acuña (2009 [1641]) (1597-1670) registró que a fines de 1638, en su viaje de Quito al Pará por el Río Amazonas, algunas naciones que habitaban ese río usaban el arco y la flecha como armas. Lo que este jesuita destacó fue que, como abundaban las hierbas venenosas, algunas naciones untaban sus flechas con un veneno que era muy eficaz para quitar los sentidos, pues una vez que entraba en contacto con la sangre, podía quitar la vida. En 1661, el padre Figueroa (1904 [1661]) describió que entre las nuevas misiones de Maynas, los yameos usaban lanzas, garrotes y dardos envenenados para pelear. Otras naciones cazaban con cerbatanas y veneno. Hacia 1684, el padre Manuel Rodríguez (1630-1684) recogió diferentes descripciones de misioneros que habían conocido los montes y las reducciones de Maynas, de las que obtuvo que naciones como los omaguas utilizaban dardos y flechas para protegerse de los

portugueses y holandeses, quienes iban a capturarlos y esclavizarlos.

Pero sería en las misiones del Orinoco donde un jesuita registraría con detalle el famoso veneno. Joseph Gumilla (1686-1750), superior de las misiones del Orinoco, en su famoso texto *El Orinoco Ilustrado* elaboró un capítulo titulado “Del mortal veneno llamado curare. Raro modo de fabricarle y de su instantánea actividad” (Gumilla 1745:143-61). En ese capítulo, Gumilla da notoriedad a que la nación caverre fue la maestra en producir secretamente lo que describió como el veneno más violento de la tierra. De todas las naciones obtenían ingresos por la compra de ese veneno, que vendían en ollitas o botecillos, en la feria anual del *curare*. La primera persona que le informó de la existencia del *curare* fue un soldado madrileño llamado Francisco Masías. También dijo que obtuvo la información del padre Joseph Cabarte, quien vivió casi 40 años en las misiones del Orinoco y fue el único que convivió con los caverres; además de un indio que lo acompañaba y del cual no registró más información. Por la obra de Cristóbal de Acuña, se enteró que el veneno era usado en el Marañón (Maynas) por los tapajosos. Sin embargo, señaló que este jesuita no dejó ningún indicio del veneno: su color, fabricación u obtención por las naciones.

Gumilla (1745) dijo que el veneno se producía a partir de una raíz o bejuco que denominó *curare*. Su color se asemejaba al arrope (dulce con textura de salsa o jalea), pero no tenía sabor. Observó que los indios podían llevárselo a la boca y tragarlo sin ningún peligro, mientras que las encías no sangraran, ya que toda su fuerza se activaba al contacto con la sangre. Así describió la acción violenta del *curare*: “Es maravilla el ver, que herido el hombre levemente con una punta de flecha de *Curàre*, aunque no haga mas rasguño, que el que hiciera un alfiler, se le quaxa toda la sangre, y muere tan instantaneamente, que apenas puede decir tres veces Jesus” (Gumilla 1745:144).

Esto le llevó a la curiosidad de experimentar con la actividad del veneno, en la que algunos locales fueron sus principales colaboradores. Un día observó que varios seguían a una manada de monos amarillos con la intención de matarlos. Pidió a uno que flechara a aquellos monos. Este lo alcanzó, pero antes de que pudiera sacar la flecha de su cuerpo, cayó muerto. El Padre les pidió que abrieran al mono desde el pecho hasta la parte inferior, sin encontrar rastro alguno de calor en el cuerpo. Entre otras cosas, llegó a juzgar que el *curare* enfriaba instantáneamente la sangre, del

mismo modo que llegó a la conjetura de que la única manera de curar el veneno era poner sal en la boca.

Después de haber realizado diversos experimentos, la representación ambivalente que Gumilla (1745) tuvo de los caverre se manifestó en lo maravillado que estuvo de que este invento fuese producido por la nación más inhumana, bruta y carnífera del Orinoco. En su necesidad de traducir lo que había experimentado, procedió a compararles con los mejores inventores europeos: “Si el famoso Tritemio, ò Borri, ò alguno de aquellos sabios inventores de la Quimica, à fuerza de experimentos, y discursos, huviera finalmente dado en esta singular maniobra, fueran dignos de gran alabanza” (Gumilla 1745:156). Después de experimentar con el *curare* y saber que también se usaba en el Marañón, elaboró la teoría de que el veneno solo era elaborado por los caverres, pero que de mano en mano llegaba a los tapajosos del Bajo Marañón. Para él, esta última nación no fabricaba el veneno, ni ninguna otra que estuviera cerca de ellos, siendo la única forma de obtenerlo a través de los comerciantes.

El impacto que tuvo el escrito de Gumilla en los misioneros de Maynas es incuestionable, pues en su crónica *Noticias americanas de Quito y de los indios bravos del Marañón*, el padre Francisco Niclutsch (2012 [1781]) denominó *curare* al veneno producido en el Río Napo. Aunque estas teorías no fueron discutidas directamente por los misioneros de Maynas, la elaboración teórica de Gumilla puede compararse con la interpretación que hicieron del veneno Juan Magnin (1998 [1743]) y Francisco Veigl (2006 [1785]). Magnin (1988 [1743]:159) se refirió a un veneno maravilloso que podía matar a cualquier animal, siempre que la punta de una saeta tocara la sangre. Registró la práctica en que los indios disparaban saetillas envenenadas con una cerbatana, y una vez muerto el animal, comían la carne con toda tranquilidad. Lo interesante es que Magnin aseguró que el veneno era producido por varias naciones (lamistas, pinches, yameos, mayorunas, pebas), pero el mejor y más apreciado fue el producido por los ticunas, arionas y charuayes. Otro dato que cuestiona la teoría de Gumilla es que Magnin señaló que el veneno se producía a partir de 23 ingredientes, entre los que se encontraban raíces, bejucos, conchas y palos, los cuales se cocinaban juntos. Naciones como los yameos añadían uno o dos sapos deformes. A diferencia de Gumilla, Magnin aseguró que el antídoto eficaz contra el veneno era comer inmediatamente algo dulce.

En 1785, Veigl (2006 [1785]) no dudaba de que el veneno producido por los pebas fuera el más eficaz. En *Historia de las Misiones de la Compañía de Jesús en el Marañón español 1637-1767*, escrita entre 1780 y 1790, José Chantre y Herrera (1901:87) afirmó que los pebas aprendieron la preparación del veneno de los ticuna, quienes producían el más fino, activo y celebrado. Esta tecnología desafió los conocimientos de Veigl (2006 [1785]), quien, como Gumilla, realizó pruebas con el veneno y concluyó que cuando estaba fresco producía la muerte en un minuto, mientras que seco tenía un efecto más lento. Por ejemplo: “Un dardo ungido con el veneno hace 14 meses y que, por tanto, ha perdido mucho de su fuerza, causó la muerte de una gallina sólo ligeramente herida en siete minutos” (Veigl 2006 [1785]:135). El efecto provocaba que la sangre se precipitara y congestionara el corazón, a menudo rompiendo las venas de los animales, y luego la sangre salía por el hocico y la nariz. Sin embargo, a pesar de los efectos que observó, al igual que Gumilla, sabía que no había nada malo en comer la carne del animal envenenado.

Como se entiende, entre los misioneros jesuitas existían diferentes teorías sobre el veneno. Dependiendo de la misión y de la época, sobre él se fue adquiriendo más información en las descripciones de su fabricación, efectos y comercialización. Es por eso que en 1743, cuando Charles Marie de la Condamine (1701-1774) fue a las misiones Maynas, el veneno no solo era conocido como un arma utilizada por los pueblos locales. Por entonces, La Condamine era miembro de la Academia Real de las Ciencias francesa y parte de la comisión científica que fue enviada en 1735 por el Imperio español a la Real Audiencia de Quito para medir los grados de los meridianos del mundo.

Antes de llegar a las misiones Maynas, La Condamine estudió los manuscritos de los jesuitas que navegaron por el Amazonas o el Río Marañón, como los de Cristóbal de Acuña y Samuel Fritz. En 1743 llegó a San Francisco de Borja, uno de los asentamientos jesuitas más importantes en Maynas. Allí fue recibido por el padre Juan Magnin, quien le entregó un mapa y una descripción de los usos y costumbres de los pueblos de la misión (La Condamine 1921 [1745]:43), ambos elaborados por él. Con este conocimiento, La Condamine viajó a diferentes misiones, haciendo una parada con la nación de los yameo, donde observó que usaban cerbatanas y flechas envenenadas, las cuales untaban con un veneno tan activo que cuando estaba fresco mataba a un animal en menos de un minuto. Aprendió que el veneno

era mortal cuando se mezclaba con la sangre y que el contraveneno era la sal, aunque consideró que el azúcar era más eficaz.

Como Gumilla o más tarde Veigl, La Condamine, a través de una serie de experimentos, intentó comprender la violencia del veneno. Nunca lo nombró *curare* ni se refiere a Joseph Gumilla, probablemente por la contemporaneidad de sus obras, por lo que sus principales fuentes para reflexionar sobre el veneno fueron sus conversaciones con los misioneros de Maynas y los escritos a los que tuvo acceso, como el de Magnin. A su llegada a Cayena -ciudad situada en la costa del Océano Atlántico-, el francés sintió curiosidad por experimentar con el veneno de las flechas envenenadas de los ticuna, que aún conservaba después de un año. Quiso probar si el azúcar era el contraveneno que le habían asegurado. Hizo varias pruebas en presencia del comandante de la colonia, de muchos oficiales de la guarnición y de un médico real. La prueba consistió en disparar flechas envenenadas a unas gallinas, soplándoles con una cerbatana (La Condamine 1921 [1745]:128). En dos ocasiones murieron y en una sobrevivieron. Volvió a realizar el experimento en la Universidad de Leyden (Holanda) en presencia de los que según él eran famosos profesores de la universidad. En ninguno de los experimentos el azúcar tuvo efecto alguno.

Otro conocimiento que obtuvo de los misioneros de Maynas fue sobre la preparación del veneno, pues describió que se hacía con varias plantas, especialmente ciertas lianas, que se cocinaban a fuego lento. Según lo que le comunicaron los jesuitas, el veneno elaborado por los ticunas se mezclaba con más de 30 hierbas o raíces, siendo el más apreciado entre las diferentes especies conocidas a lo largo del Río Amazonas. Al igual que Gumilla, comparó su elaboración con la de farmacéuticos europeos:

Los indios le componen siempre del mismo modo, siguiendo a la letra el procedimiento que han heredado de sus antepasados, tan escrupulosamente como nuestros farmacéuticos proceden en la composición de la triaca *andromachus*, sin omitir el menor ingrediente prescrito, aunque probablemente esta gran multiplicidad no sea más necesaria en el veneno indio que en el antídoto europeo (La Condamine 1921 [1745]:129).

Varias décadas más tarde, lo experimentado entre 1799 y 1804 por Alexander von Humboldt y Aimé

Bonpland, registrado por el primero en *Viaje a las regiones equinocciales del Nuevo Continente* (1826), volvió a poner en duda algunas de las teorías jesuitas. En 1800, durante su viaje a lo largo del Río Orinoco, Humboldt recolectó la liana que anotó como “Vejuco de Mavacure”, con la que se fabricaba el famoso veneno que nombró *curare*. Humboldt (1769-1859) -famoso explorador y naturalista prusiano reconocido por escribir con Aimé Bondplan el *Ensayo sobre la geografía de las plantas*- describió que la fabricación del veneno llevaba más tiempo entre los nativos que la propia agricultura. Se había enterado de que el veneno más celebrado era el que se fabricaba en la zona de Esmeralda, utilizado para la guerra y la caza. Lo que más le sorprendió fue que el mismo veneno se utilizaba como remedio contra las indisposiciones gástricas (indigestión). También se enteró de que los venenos más conocidos eran el de los ticunas del Amazonas, el *upas-tiente* de Java y el *curare* de la Guyana (Humboldt 1826:308). Además, sabía que una de las primeras descripciones la hizo a finales del siglo XVI Walter Raleigh, al que nombró *urari*, una sustancia vegetal utilizada para envenenar flechas.

Una de las principales fuentes de Humboldt sobre el *curare* fue la obra de Joseph Gumilla. Acerca de la preparación del veneno, Humboldt consideró que las descripciones de Gumilla eran cuentos populares, juzgando que su descripción de la preparación del veneno estaba rodeada de misterios, como la muerte que causaba a unas ancianas exhalar el vapor de su cocimiento. Argumentó que no había peligro en el vapor que salía de la caldera. Por ello, citó el trabajo del fisiólogo y farmacólogo Felice Fontana (1730-1805), quien experimentó con el veneno ticuna y llegó a la conclusión de que sus vapores podían respirarse sin ningún temor, siendo falso que las mujeres, como aseguraban Gumilla y La Condamine, pudieran morir por el vapor del veneno (Humboldt 1826:308-309 y 315).

En Esmeraldas, Humboldt se enteró de que los pueblos locales recolectaban el bejuco de mavacure en algunas expediciones que hacían a la selva, registrando una de las pocas descripciones que no solo se centraba en las prácticas o ingredientes del veneno, sino en quien lo preparaba. En ese lugar, conocieron a un viejo que preparaba el veneno con plantas recién recolectadas. En sus constantes comparaciones con la sociedad europea, lo nombró el químico del lugar, por haber encontrado en su cabaña grandes calderos de barro para cocer jugos vegetales, otros menos profundos que favorecían la evaporación y hojas de plátano en

forma de conos que servían para filtrar líquidos más o menos cargados de sustancias esponjosas. Describió: “En esta cabaña reinaba el mayor orden y limpieza, y estaba seguramente transformada en un laboratorio de química” (Humboldt 1826:310). Según relata, aquel viejo era conocido como el “amo del veneno *curare*”, pues dijo que tenía ese aire serio y ese tono de pedantería que asimiló a los boticarios europeos de antaño. Para el prusiano, el amo del *curare* concedía gran importancia a la preparación del veneno, lo que para Humboldt resultó un procedimiento de gran sencillez.

En resumen, los registros de Humboldt y La Condamine expresan que sus principales fuentes para conocer y crear sus conjeturas acerca del veneno fueron los contactos directos con informantes locales y con los jesuitas, así como las obras que estos últimos produjeron sobre sus historias acerca de la naturaleza y las costumbres de los indios en las misiones de Maynas y el Orinoco. Mientras que los registros jesuitas pueden comprobar lo propuesto por Samir Boumediene (2020) acerca de la maestría jesuita para experimentar con los vegetales del Nuevo Mundo. Sobre todo Gumilla, quien registró sus observaciones, experimentaciones y experiencias con el veneno, muchas de las cuales realizó en conjunto con sus acompañantes e informantes locales. Sin embargo, la referencia a sus informantes es ínfima, como lo hizo Humboldt con el amo del *curare*.

Hemos tratado de manifestar que el interés de jesuitas y viajeros estuvo en registrar las prácticas locales, así como las virtudes del veneno y las experimentaciones que hicieron con él. Al igual que señalan Sanjad et al. (2021:25-26), mostramos que los pueblos locales son reducidos al lugar de donde obtener y capturar el conocimiento, pero como apuntan los mismos autores, estos pueblos también son productores de tecnologías, sin quienes no se habría podido producir la historia del veneno. Además, las comparaciones que Gumilla, La Condamine y Humboldt hicieron con los boticarios o farmacéuticos europeos ponen de manifiesto que los especialistas locales también fueron vistos como maestros de la experimentación.

### Conclusiones

Como en otras misiones fronterizas hispanas, desde mediados del siglo XVII hasta la segunda mitad del XVIII las misiones jesuitas de la selva occidental fueron lugares donde interactuaron

culturas originarias, la institucionalidad colonial y los filósofos naturales (Chauca 2015, 2016, 2019; Fleck 2014; Maldavsky 2016). Por un lado, el desarrollo del cristianismo no fue una tarea fácil, pues los significados y traducciones del bautismo muestran tanto la continuidad de las culturas locales como la introducción de conocimientos ajenos que fueron adaptados localmente para el cuidado de la salud. Por el otro, el encuentro de los jesuitas con Charles Marie de la Condamine, el registro del veneno en el *Orinoco Ilustrado* y cómo esta obra fue una de las principales fuentes con que debatió Humboldt, con posterioridad a la expulsión jesuita en 1767, se condice con lo estudiado en las Misiones del Paraguay, donde la ciencia jesuita estuvo en diálogo con obras y filósofos naturales de su tiempo.

A partir de las experiencias vividas por los jesuitas en lugares fronterizos, las crónicas narran sus capacidades intermediadoras y de traducción. Las traducciones jesuitas del veneno son ejemplo del porqué Samir Boumediene (2020) les ha nombrado maestros de la experimentación, debido a sus capacidades para coleccionar los conocimientos locales del veneno, experimentar con estos y hacerlos circular directamente a naturalistas como La Condamine, o más detalladamente a través de la obra de Gumilla. El simplificado desarrollo que hemos elaborado del concepto en las misiones de Maynas y el Orinoco manifiesta la contribución jesuita en la producción del veneno, pues si bien se encontraban en la frontera del Imperio, las misiones y la selva fueron lugares de intensa experimentación, debate y creación de nuevos conocimientos.

Pero ¿solo fueron los jesuitas y viajeros quienes experimentaron e innovaron en esos espacios? Las extensas obras jesuitas estudiadas relatan en varios pasajes la difícil tarea de introducir los conocimientos cristianos en las reducciones, por lo que podríamos considerar que la traducción del bautismo fue apenas un resultado más del cristianismo popular. Empero, si bien las fuentes no ofrecen mayor información de los colaboradores locales en la producción del veneno o de quiénes fueron los indios ladinos que acompañaban a los jesuitas en sus empresas de conversión, estos silencios son contrapuestos con el valioso y sesgado registro de las prácticas locales, pues más allá del borrado y los silencios que producen, permiten visibilizar los intercambios de conocimientos y las importantes contribuciones de los pueblos locales. Estos últimos innovaron el conocimiento acerca del bautismo y otros sacramentos, por lo que no

sería incoherente preguntarse si, en sus múltiples experiencias con estos, colectaron información, la sistematizaron, la tradujeron y la transmitieron para sus propias necesidades, como lo hicieron los jesuitas y los viajeros con el veneno.

Al abrir este artículo expusimos un relato del padre Acuña que ejemplifica uno de los tantos encuentros con las sociedades locales, donde hace explícito el asombro que hubo por su dios y de negarse a dejar una Santa Cruz a modo de pago por los servicios que le facilitaron. A partir de ejemplos como este y otros que expusimos en la sección del bautismo, interpretamos que, como señala Kapil Raj (2013, 2017), la permeabilidad de ideas influyó en ambos lados de la brecha cultural. Si a esto sumamos las cuidadosas formas de preparar el veneno por los pueblos locales, manifestamos que la experimentación y la traducción fueron prácticas sociales realizadas por los tres agentes históricos, por lo que expresiones como maestros de la experimentación no solo recaen en lo desarrollado por jesuitas o exploradores durante los encuentros culturales.

Por último, consideramos que nuestra principal contribución es mostrar que en los complejos lugares que fueron las misiones jesuitas y las reducciones que continuaron después de su expulsión, la agencia

de los pueblos locales y de los misioneros en producir conocimiento se manifestó entrelazadamente en la religión y la ciencia, formas de conocer que fueron parte del diario vivir en la selva occidental. Los conceptos demuestran que los pueblos locales tuvieron las mismas capacidades de reinterpretar el entorno y los conocimientos ajenos, contribuyendo de forma decisiva al conocimiento producido en las colonias. Como expresamos en la introducción, adherimos a un proyecto más amplio por narrar las complejas formas de producción del conocimiento en el periodo colonial, especialmente el lugar que ocuparon los conocimientos locales, donde conceptos en apariencia dispares nos han permitido visibilizar sus contribuciones a distintos ámbitos de la vida.

*Agradecimientos:* Los autores agradecen al proyecto UTA Mayor 3775-22, titulado “Mesas de poder: Movilidad, economía y ritualidad del saber médico andino en el norte de Chile”, por financiar la investigación. El primer autor agradece la colaboración de la beca completa otorgada por el programa de Doctorado en Historia de los Andes (2018-2021) de FLACSO Ecuador. Por último, agradecemos las observaciones y sugerencias que hicieron los revisores de la revista a la primera versión del manuscrito, las cuales han ayudado sustancialmente a su mejora.

## Referencias Citadas

- Acuña, C. 2009 [1641]. *Nuevo Descubrimiento del Gran Río de las Amazonas*. Iberoamericana, Madrid.
- Ambrogio, O. 2020. Administration and native perceptions of baptism at the Jesuit peripheries of Spanish America (16th–18th centuries). En *Cultural Worlds of the Jesuits in Colonial Latin America*, editado por Linda Newson, pp. 149-169. University of London Press, Londres.
- Birmingham, A.T. 1999. Waterton and Wouralia. *British Journal of Pharmacology* 126:1685-1689.
- Bisset, N. 1992. War and hunting poisons of the New World. Part 1. Notes on the early history of curare. *Journal of Ethnopharmacology* 36:1-26.
- Blanco, J. 2009. La religión Cristiana filipina durante la época colonial: transculturación de las costumbres e innovación de las prácticas. En *Repensar Filipinas. Política, Identidad y Religión en la Construcción de la Nación Filipina*, editado por M. Dolores, pp. 207-232. Ediciones Ballester, Barcelona.
- Boumediene, S. 2020. Jesuit recipes, Jesuit receipts: the Society of Jesus and the introduction of exotic materia medica into Europe. En *Cultural Worlds of the Jesuits in Colonial Latin America*, editado por L. Newson, pp. 229-254. Institute of Latin American Studies, Londres.
- Burke, P. 2010. *Hibridismo Cultural*. Ediciones Akal, Madrid.
- Chantre y Herrera, J. 1901. *Historia de las Misiones de la Compañía de Jesús en el Marañón Español 1637-1767*. Imprenta de A. Avrial, Madrid.
- Chauca, R. 2015. Contribución indígena a la cartografía del Alto Ucayali a fines del siglo XVII. *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines* 44 (1):117-138.
- Chauca, R. 2016. Sobre letrados chinos y bogas amazónicas: la participación indígena en la producción del conocimiento cartográfico y geográfico jesuita en Asia y América. *Revista de Historia y Geografía* 34:19-41.
- Chauca, R. 2019. El ‘imperio fluvial’ franciscano en la Amazonía occidental entre los siglos XVII y XVIII. *Historia Crítica* 73:95-116.
- Cipolletti, M. 1988. El tráfico de curare en la cuenca amazónica siglos XVIII y XIX. *Anthropos* 83 (4):527-540.
- Cipolletti, M. 2010. Luces y sombras: los jesuitas en las misiones del noroeste amazónico (Perú y Ecuador). En *Para una Cultura*

- del Entendimiento. *Las Misiones Jesuíticas en Latinoamérica*, editado por M. Litz, pp. 39-61. Instituto Goethe Córdoba, Córdoba.
- Cook, H. y T. Walker 2013. Circulation of medicine in the Early Modern Atlantic World. *Social History of Medicine* 26 (3):337-351.
- Crocker, R. 2014. Healing on the edge: The construction of medicine on the Jesuit frontier of Northern New Spain. *Journal of the Southwest* 56 (2):293-318.
- Figuerola, F. 1904 [1661]. *Relación de las misiones de la Compañía de Jesús en el País de los Maynas*. Librería General de Victoriano Suárez, Madrid.
- Fleck, E. 2014. *Entre a Caridade e a Ciência: A Prática Missionária e Científica da Companhia de Jesus (América Platina, Séculos XVII e XVIII)*. OIKOS Editora y Editora UNISINOS, São Leopoldo.
- Fleck, E. 2017a. Saúde, doença e morte no Paraguai Natural Ilustrado, do padre jesuíta José Sánchez Labrador (1771-1776). *Revista M. Estudos Sobre a Morte, Os Mortos e O Morrer* 2 (3):192-213.
- Fleck, E. 2017b. Sobre os 'Hijos del Paraguay' e as 'Personas naturales inteligentes': uma análise dos relatos sobre saberes e práticas tradicionais indígenas no Paraguai Natural Ilustrado, de José Sánchez Labrador S. J. (1771-1776). *Memoria Americana. Cuadernos de Etnohistoria* 25 (2):29-46.
- Gómez, P. 2017. *The Experiential Caribbean. Creating Knowledge and Healing in the Early Modern Atlantic*. The University of North Carolina Press, Chapel Hill.
- Gómez, P. 2022. [Un]Muffled Histories: Translating Bodily Practices in the Early Modern Caribbean. *Osiris* 37:233-250.
- Gumilla, J. 1745. *El Orinoco Ilustrado, y Defendido, Historia Natural, Civil, y Geographica de este Gran Río, y de sus Caudalosas Vertientes*. Tomo II. Manuel Fernández, Madrid.
- Humboldt, A. 1826. *Viaje a las Regiones Equinociales del Nuevo Continente*. Tomo III, Libro II. Casa de Rosas, Calle Chartres N°12, París.
- Jackson, R. 2009. Missions on the frontiers of Spanish America. *Journal of Religious History* 33 (3):328-347.
- La Condamine, C. 1921 [1745]. *Relación Abreviada de un Viaje Hecho por el Interior de la América Meridional*. Traducción de F. Morcuende. Calpe, Madrid.
- Lee, M.R. 2005. Curare: the South American arrow poison. *The Journal of the Royal College of Physicians of Edinburgh* 35 (1):83-92.
- Lopes de Carvalho, F. 2015a. Imagens do demônio nas missões jesuíticas da Amazônia espanhola. *Varia Historia* 31 (57):741-785.
- Lopes de Carvalho, F. 2015b. Mediadores do sagrado: os auxiliares indígenas dos missionários nas reduções jesuíticas da Amazônia ocidental (c. 1638-1767). *Revista de História* 173:175-210.
- Lopes de Carvalho, F. 2016a. Entradas misionárias e processos étnicos na Amazônia: o caso das missões jesuíticas de Maynas (c. 1638-1767). *Año 90 Revista do Programa de Pós-Graduação em História* 23 (43):321-366.
- Lopes de Carvalho, F. 2016b. Estrategias de conversión y modos indígenas de apropiación del cristianismo en las misiones jesuíticas de Maynas, 1638-1767. *Anuario de Estudios Americanos* 73 (1):99-132.
- Mackenthun, G. y S. Jobs 2013. Introduction. En *Agents of Transculturation Border-Crossers, Mediators, Go-Betweens*, editado por G. Mackenthun y S. Jobs, pp. 7-22. Waxmann, Münster, New York, München, Berlin.
- Magnin, J. 1998 [1743]. *Descripción de la Provincia y Misiones de Maynas en el Reino de Quito*. Biblioteca Ecuatoriana Aurelio Espinosa Pólit, Sociedad Ecuatoriana de Investigaciones Históricas y Geográficas, Quito.
- Maldavsky, A. 2016. Jesuits in Ibero-America. Missions and Colonial societies. En *The Jesuits and Globalization. Historical Legacies and Contemporary Challenges*, editado por T. Banchoff y J. Casanova, pp. 92-110. Georgetown University Press, Washington DC.
- Maroni, P. 1892 [1738]. Noticias auténticas del famoso Río Marañón. En *Noticias Auténticas del Famoso Río Marañón Escritas por los Años de 1738*, editado por M. La Espada, pp. 19-543. Real Academia de la Historia, Madrid.
- McDonough, K. 2024. *Indigenous Science and Technology. Nahuas and the World Around Them*. The University of Arizona Press, Tucson.
- Micheletti, S. 2017. Exotic poisons and resurrected donkeys: Charles Waterton and physiological experiments with curare in Early Nineteenth-Century England. *Pharmaceutical Historian* 47 (3):47-56.
- Nioclusch, F. 2012 [1781]. *Noticias Americanas de Quito y de los Indios Bravos del Marañón*. Traducido por M. Cipoletti. Cicame, Quito.
- Peña Montenegro, A. 1726 [1668] 1726 [1668]. *Itinerario para Parochos de Indios en que se Tratan las Materias mas Particulares, Tocantes à ellos, para su Buena Administracion*. Juan Bautista Verdussen, Amberes.
- Raj, K. 2013. Beyond Postcolonialism... and postpositivism: Circulation and the global history of science. *Isis* 104 (2):337-347.
- Raj, K. 2017. Thinking without the scientific revolution: Global interactions and the construction of knowledge. *Journal of Early Modern History* 21 (5):445-458.
- Rankin, A. 2022. New world drugs and the archive of practice: Translating Nicolás Monardes in Early Modern Europe. *Osiris* 37:67-88.
- Rodríguez, M. 1684. *El Marañón, y Amazonas: Historia de los Descubrimientos, Entradas, y Reduccion de Naciones, Trabajos Malogrados de Algunos Conquistadores, y Dichosos de Otros, Assi Temporales como Espirituales, en las Dilatadas Montañas t Mayores Rios de la America*. Antonio Gonzalez de Reyes, Madrid.
- Safier, N. 2010. Global knowledge on the move: Itineraries, Amerindian narratives, and deep histories of science. *Isis* 101 (1):133-45.
- Sanjad, N., E. Pataca y R. Nascimento dos Santos 2021. Knowledge and circulation of plants: Unveiling the participation of Amazonian indigenous peoples in the construction of Eighteenth and Nineteenth Century botany. *Journal of History of Science and Technology* 15 (1):11-38.

- Schaffer, S., L. Roberts, K. Raj y J. Delbourgo 2009. Introduction. En *The Brokered World. Go-Betweens and Global Intelligence, 1770-1820*, editado por S. Schaffer, L. Roberts, K. Raj y J. Delbourgo, pp. ix–xxxviii. Watson Publishing International LLC, Sagamore Beach.
- Shmueli, S. 2020. Curare: The Poisoned Arrow that Entered the Laboratory and Sparked a Moral Debate. *Social History of Medicine* 33 (1):881-897.
- Soto, G. y P. Gómez. 2018. Introduction. *History and Technology* 34 (1):5-10.
- Trouillot, M.R. 2017. *Silenciando el pasado. El poder y la producción de la historia*. Editorial Comares, Granada.
- Uriarte, M. 1986 [1771-1773]. *Diario de un misionero de Maynas*. Monumenta Amazónica, Iquitos.
- Veigl, F. 2006 [1785]. *Noticias detalladas sobre el estado de la Provincia de Maynas en América Meridional hasta el año de 1768*. CETA, Iquitos.
- Viehbeck, M. 2017. Introduction: Cultural History as a History of Encounters— A ‘Contact Perspective’. En *Transcultural Encounters in the Himalayan Borderlands. Kalimpong as a ‘Contact Zone’*, editado por M. Viehbeck, pp. 1-22. Heidelberg University Publishing, Heidelberg.
- Wilde, G. 2009. El retorno de los antepasados. En *Religión y poder en las misiones de guaraníes*, autor Guillermo Wilde, pp. 241-264. Editorial SB, Buenos Aires.
- Wilde, G. 2016. La invención de la religión indígena: Adaptación, apropiación y mimesis en las fronteras misioneras de Sudamérica colonial. *Anais de História de Além-Mar* 17: 21-58.