

---

# Navegando en el mar

---

de los gentiles. Metáforas del espacio  
sagrado en el discurso jesuita  
del Orinoco (Siglo XVIII)

---

Sailing the Sea of the Gentile.  
Sacred space metaphors abouts  
the Orinoco among Jesuits (18<sup>th</sup> Century)

**Luis Manuel Cuevas Quintero**

Universidad de Los Andes, Facultad de Humanidades  
y Educación, Escuela de Historia, Mérida, Venezuela /  
Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), México  
[luimanc@yahoo.com](mailto:luimanc@yahoo.com)

---

### Resumen

La multiplicidad del espacio geográfico se corresponde con la producción o construcción de campos de sentido a través de las operaciones geográficas de percepción, descripción, narración e interpretación. En cada operación, las imágenes se organizan a través de metáforas espaciales que orientan las relaciones del hombre con su entorno. La metáfora cumple aquí la función de entrecruzar al ambiente físico, las prácticas corporales y representaciones que envuelven las estrategias de apropiación o producción semántica del espacio. En sentido amplio, esta investigación se enfoca en el área geográfica del Orinoco. Pregunta por la función que toman ciertos documentos jesuitas, portadores en sí, de problemas vinculantes a la función metafórica dentro de la producción de la imaginación geográfica en los trópicos y la organización de un campo espacial ligado a lo sagrado.

**Palabras clave:** geografía cultural; metáfora; Orinoco; jesuitas; imaginación geográfica.

### Abstract

*The multiplicity of geographical space corresponds to the production or construction of sense fields through geographical operations of perception, description, narration, and interpretation. In each of the abovementioned operations, the images are organized through spatial metaphors that guide the relationship between man and his environment. The metaphor fulfils a function of crosslink the physical environment, corporal practices and representations involving strategies of appropriation or semantic production of space. In a broad sense, this research focuses on the geographic area of the Orinoco. It also enquiries about the function of certain documents written by Jesuit missionaries which portrayed some problems concerning metaphors involving the production processes of the geographical imagination in the tropics and the organization of a sense field of space linked to the sacred.*

**Key words:** cultural geography; metaphor; Orinoco; Jesuits; geographical imagination.

## 1. Espacios coloniales entre la geografía física y la imaginación geográfica de lo sagrado

Los problemas espaciales contenidos en los registros coloniales de América remiten a una forma particular del conocimiento que se manifiesta de manera polisémica. Esta condición se muestra en diversos planos contradictorios o complementarios. De este modo, el espacio geográfico imaginado o concreto, o su interrelación mediada por el ejercicio de la imaginación, puede significar varias cosas en el plano del lenguaje y el discurso que se construye a partir de la experiencia espacial en los recorridos de un viaje, y en los imaginarios que sostienen esa experiencia de primer orden que narran y describen el deseo del espacio y el contacto con los lugares. En tal sentido, la experiencia misionera en América puede ser leída como una experiencia de espacios y de lugares, como producción de imágenes geográficas que se ligan a un carácter de lo sagrado construido en relación con las zonas caracterizadas por ser espacios otros no cartografiados y escasamente explorados y descritos como lo era la llamada región de la Orinoquia, cuya unidad física giraba en torno al río Orinoco<sup>(1)</sup>.

La importancia del tema espacial relacionado a una experiencia de recorrido y su contenido performativo en torno a lo sacro, fue abierta en el texto seminal de M. Halbwachs, *La Topographie légendaire des Évangiles en Terre Sainte; étude de mémoire collective* (1971). En esa misma década, P. de Deffontaines, en *Géographie et religions* (1948), relativizando toda interpretación tradicional de la geografía material, propuso un acercamiento a lo geográfico desde

la perspectiva que ofrecía el pensamiento religioso en tanto que conciencia de las relaciones de la vida en la Tierra, considerada ésta como un todo interconectado, cuyos signos podían encontrarse en las marcas del paisaje humano. El espacio y el paisaje contenían en sí dispositivos religiosos que permitían una orientación del sentido en relación con ciertos lugares, y con una imagen del mundo en la que participaba una visión humana y divina. La consideración de este problema, se puede correlacionar a la propuesta de J. K. Wright en «*Terrae Incognitae: The Place of Imagination in Geography*» (1947) quién abrió la perspectiva geográfica a otras voces, entre ellas las de las creencias y los mitos que organizaban significados del espacio. En el mismo plano de lo geográfico, primero los estudios de Tuan (1968) y de Capel (1985), y luego los de Park (1994), Knott (2010) y Dejean & Endelstein (2013), abrieron un campo para la comprensión de lo sagrado en relación con la explicación de ciertos fenómenos físicos, y en relación con las cosmovisiones y representaciones religiosas vinculadas al espacio y los sentidos que tomaba para distintas comunidades interpretativas y científicas.

Sin embargo, la perspectiva compleja de la relación entre corporalidad, espacialidad y discurso religioso aún debe ser profundizada, sobre todo a partir de estudios de casos que proporcionen una base empírica a todos los problemas que convocan estas relaciones. En este sentido, es importante revisar las tesis de A. Dupront (1987) que suponía que la peregrinación era en esencial una práctica espacial que funcionaba como un recorrido, como una «terapia de la distancia». Otro tanto apreciaba Michel De Certeau (2004) al estudiar los ejercicios espi-

rituales de Loyola como una práctica análoga a un viaje que espacializaba el cuerpo. En todo caso, el deseo del otro espacio puede ser considerado como motor, y su concreción en los lugares practicados articulan el mundo físico y el mundo de lo imaginario como entidades correlativas que estructuran el plano relativo entre lo simbólico y la geografía (Tuan, 2008; Cosgrove, 1998), entre el lenguaje y su función relativa a la construcción de los lugares, a la conversión de lo invisible en algo visible (Tuan, 1991)

Las interrogantes suscitadas en torno a las formas de construcción del sentido y significación del espacio expresado en lugares, paisajes, territorios y representaciones emergentes de las prácticas espaciales de recorrido y escritura, permiten organizar un imaginario geográfico y unas producciones del espacio, cuyo discurso mediado por la facultad de la imaginación espacializada, desafía interpretaciones y explicaciones de América.

Los textos coloniales muestran niveles de complejidad y organizan modos de conocer y de experimentar. Así, el espacio, la geografía y la religión en el proceso de contacto, constituyen una tríada sobre la cual se tejieron diversos discursos, entre ellos, el de los misioneros jesuitas. Reducir esta complejidad al nexo entre espacio geográfico y narración, abre un campo a la dimensión de lo imaginario y la imaginación geográfica, descubre el lugar operativo de las metáforas en la construcción de la imagen espacial de un lugar que se considera sagrado. Este es un objetivo central dentro de esta investigación.

Destacados en misiones localizadas en zonas de frontera, los jesuitas registraron sus experiencias. La consideración geográfi-

ca de algunos de sus documentos permiten comprender el proceso de construcción colonial territorial y la dialéctica del poder expansivo de los imperios europeos. Sus textos permiten observar cómo el espacio toma distintos contenidos semánticos, cuya operatividad, es posibilitada por un campo que remite a las metáforas y organizan modos de conocer, delimitar y dotar de sentido un territorio.

En un contexto así, América es entonces un espacio abierto a una mirada que «descubre», que se mueve en función de la «*Terra Incognita*», un «universo inacabado» para tomar la expresión de Hans Blumenberg (2003). Este proceso, lejos de lo que ha planteado cierta historiografía referente a América, no se cerró cognitivamente entre los siglos XV y XVII, sino que en el siglo XVIII, llegó a tomar un giro impulsado por la tensión cultural suscitada entre la ciencia teológica (Teología Natural) y la ideas del iluminismo y la razón a la hora de explicar la naturaleza, bien sea como evidencia de Dios para unos, y para otros, como expresión de una potencia natural despojada de la divinidad y la religión.

Es así como el espacio americano para los observadores religiosos es campo -según se percibe en los discursos elaborados en la época-, de realización, búsqueda y prueba; condiciones de posibilidad para la experiencia individual (religiosa y laica) en los núcleos de implantación poblacional, de los cuales las misiones eran un modelo.

En una visión de conjunto, el contrapunto centro periferia organizaba el modelo de ocupación imperial en función de vías naturales de comunicación como los ríos, o a través de redes de caminos terrestres con postas o centros poblados que enlaza-

ban a los centros metropolitanos o nodales con poblaciones que expresaban avances hacia los espacios interiores o hacia puertos naturales marítimos y fluviales. En otro pliegue de ese complejo patrón espacial, los territorios de misión reproducían jerárquicamente la misma relación del centro y la periferia en torno a una relación de poder que sometía y transformaba en orden el otro espacio, el del «caos», el de las etnias nómadas o seminómadas, el de los salvajes y bárbaros. Junto a esta operación propia de la geografía política, y de su equivalente, la geografía salvacionista de la *translatio imperii* que legitimaba la expansión en términos de una *propagatio evangélica* asociada al movimiento progresivo de los imperios; el espacio físico y humano de América fue objeto de filtros ambivalentes que la representaban como espejo invertido, como dominio del demonio. Espacio de degeneración por un lado, y por otro, en una visión espacial radicalmente opuesta, como una América virginal, un Paraíso terrenal, un espacio para un «cristianismo feliz» como había imaginado a las misiones Ludovico Muratori en su obra: *Cristianesimo felice nelle missioni de' padri della Compagnia di Gesù nel Paraguay* (1743-1749).

El hecho de que América pudiera ser otra cosa contraria al orden cristiano, un «imperio del demonio» (Rosat, 1995), no la separaba inexorablemente del plan divino. Su condición de ser un territorio «otro», en el cual se libraba una dura lucha por la expansión de la fe, de la *propagatio evangélica*; iba paralela a la expansión imperial. En el espacio invertido americano y también europeo<sup>(2)</sup>, se construían los referentes necesarios para justificar esa lucha universal. Todo ello se enmarcaba en una historia

de salvación y de conversión que tenía un ambiente teatral particular, donde el espacio practicado era condición de posibilidad para la puesta a prueba de la fe; ello al menos, se manifestaba en la mentalidad de los misioneros-exploradores que se aventuraban en las fronteras imperiales.

Los aliados de Satán –el enemigo a enfrentar– eran dentro de esta lógica cuatro: el paisaje, los indios, las tormentas y los disidentes protestantes; tal y como los había caracterizado Edward Johnson en *A History of New England. From England planning in the yeere 1628 untill the yeere 1652* (citado en: Cañizares-Ezguerra, 2008). El dispositivo de caracterización mediante exclusión/inclusión, se repetía con algunos matices en el proceso de expansión católica. Se trataba no solo de vencer en una «guerra justa», que significa como sabemos, un recurso retórico de legitimación jurídica del dominio y ocupación, sino de «convertir», es decir transformar; guiar el paso de un estado a otro, de la naturaleza a la cultura según el modelo de *reducción a policía* (a vida política o en población concentrada), de ajustar y «domesticar» a las naciones que vivían presas de los extravíos de la fe. La conversión de la fe implicaba necesariamente una conversión del espacio.

En el «sometimiento a policía», espíritu y materia marchaban de la mano y su concreción era el paisaje de la misión o de las unidades productivas que enlazaban el espacio de la labor misionera con los espacios de producción que eran garantía del abastecimiento (Colmenares, 1969; Samudio, 1992). La dimensión material de la misión y su red de producción transformaría no solo los ecosistemas, sino también los modos de vida de las regiones en don-

de estas unidades prosperaron. Distintos procesos de formación de paisajes humanos se pusieron en marcha entre los siglos XVI y XVIII, marcando en la etapa de la República independiente (la historia del siglo XIX y la historia actual) los espacios socioeconómicos ganaderos. Ejemplos de estas relaciones se observan en las vastas regiones ganaderas de los Llanos de Venezuela y Colombia, vinculadas a la cuenca del río Orinoco y ligadas en algunos casos, al proceso de territorialización impulsado por las misiones, en especial la de los jesuitas y la de los capuchinos catalanes<sup>(3)</sup>.

Este mundo material se articulaba con una geografía imaginada, el trabajo de la misión se representaba como labor de cultivo ligado a metáforas tales como «la labranza la selva» o el oficio de «horticultor». Una labor que venía precedida de un viaje que habían emprendido a lo profundo de la geografía interior, «las apostólicas caravanas» que perseguían el «cultivo espiritual», metáforas que pueden encontrarse reiteradamente en los textos de los misioneros jesuitas del Orinoco (Cuevas, 2006; 2012).

En este campo pluridimensional, los registros de los jesuitas en las misiones del Orinoco elaboraron particulares formas de la relación entre el espacio practicado y el espacio simbólico<sup>(4)</sup>. Surgió pues un discurso que dotó de un sentido al espacio geográfico. La imaginación geográfica desplegaba entonces su poder constructivo alrededor de dos estrategias discursivas: por un lado, el discurso centrado en un prediseño de las *terra incognitae* (Wright, 1947), por otro, el discurso resultante de la experiencia del viaje hacia el interior, propio del contacto que las expectativas creadas sufrieron al confrontar a esa imaginación con la percep-

ción primaria del espacio. Estos registros discursivos considerados como fuentes para la geografía en algunos casos, y en otros como geografía misma (Cuevas, 2006; 2012), hacen posible explorar la función que jugaron las metáforas en la organización de la imaginación geográfica del siglo XVIII, y en la producción de espacios (Cuevas, 2012) en la frontera física e imaginaria de la Guayana. En este campo, dos formas de percibir y conocer la naturaleza (la que prescribía la teología natural y la que proponía el conocimiento emergente de la nueva ciencia del siglo XVIII) definían los debates en que se inscribirían los textos de los misioneros jesuitas en el Orinoco y sus discursos emergentes. Todo esto, relacionado a una geografía humana y física que se mostraba como un mundo articulado por la presencia de las aguas, algunas cadenas montañosas, las llanuras y las selvas.

Sin duda alguna, la interrogante a formular en este estudio parte de la idea de que los textos «espacializan» la experiencia misionera que transcurre en contacto con un espacio natural y una geografía humana otra. La percepción que portan, no sólo se juega en términos concretos, sino que se encuentra mediada por imaginarios culturales y sociales.

En el plano que plantea esta investigación, la traducción del contacto geográfico de primer orden, funciona como un dispositivo polisémico de construcción metafórica e imaginaria del espacio sagrado contenido dentro del espacio tropical de la cuenca del río Orinoco. Este dispositivo puesto a consideración de una audiencia y lectores que compartían esa cultura –en declive– del orden retórico, había posibilitado como preparación para la práctica dentro del progra-

ma de la *ratio studiorum*, la elaboración de obras enfocadas alrededor de historias geográficas, civiles, naturales y sagradas que, junto a otros géneros de documentación, se jugaban en un campo que articulaba la observación del espacio vivido y el imaginario cultural de los sujetos destacados en misión. El orden de la visión retórica y el de la experiencia en el espacio y los lugares se articulaban.

La frontera entre las dos ciencias, la de la teología natural y la de la nueva ciencia de la razón que emergía como paradigma en el siglo XVIII, marcaba a su vez un límite para los sujetos de fe y los sujetos de ciencia. Los jesuitas en tales circunstancias, podían considerarse en la transición entre dos formas del conocimiento aunque la fe se convertía en obstáculo epistemológico para avanzar hacia ámbitos más complejos de la explicación de la naturaleza. Sin embargo, –sin perder de vista la problemática general–, solamente nos detendremos en aspectos que ligan al proceso de producción de la imaginación geográfica que caracteriza al espacio como un espacio sagrado ligado a la empresa misional. De fondo, se revisa la construcción de un dispositivo de traducción del mundo de la vida, en el cual el espacio geográfico es fundamental en tanto que «lugar» en el cual se juega «la verdad» que puede ser mostrada en la experiencia espacial misionera. La interrogante que aquí se desprende supone un concepto menos ortodoxo del objeto geográfico. Como señala Dollfus (1975: 53) al incorporar junto al mundo físico, aspectos como las creencias y la religión, «*El espacio geográfico es un espacio percibido y sentido por los hombres tanto en función de sus sistemas de pensamiento como de sus necesidades. A la percep-*

*ción del espacio real –campo, aldea, ciudad– se añaden o se combinan unos elementos irracionales, míticos o religiosos».*

La metáfora, en relación al espacio, cumple una doble función. Es filtro y es construcción en el decir y el hacer el trópico como espacio practicado, vivido y convertido en texto espacial que organiza los modos de representar o imaginar un lugar. También permiten organizar la lectura de la naturaleza como un libro abierto, una metáfora englobante cuya lectura, al decir de Blumenberg (2000), autorizaba la legibilidad del mundo. En lo que sigue se interroga un documento fundamental para la comprensión de la imaginación geográfica en relación con lo sagrado y su dimensión espacial.

## **2. Orientarse en el espacio: «carta de navegar en el peligroso mar de los indios gentiles»**

En medio del caos que representa el otro espacio, la metáfora orienta y prescribe una manera de conducirse y de captar el mundo. La metáfora se apoya entonces en una visión cinética del movimiento de pretendido carácter totalizador. También y en conjunto, supone un esfuerzo interactivo en el cual una serie de metáforas articulan la comprensión y captación del mundo y de los lugares y paisajes que lo conforman.

Escrita por el misionero y Provincial jesuita Joseph Gumilla en 1745a, la «Carta de navegar en el peligroso mar de los Indios gentiles», incluida al final de *El Orinoco ilustrado y defendido*, ocupa como forma comunicativa un lugar central en la construcción de una imagen del espacio tropical y el imaginario que activa. Remite a un conjunto de prácticas y representaciones dirigidas tanto

a un espacio interior del sujeto de fe, como a un espacio externo en el que transcurre la experiencia y la organización del viaje que deberá emprender el sujeto destacado en misión en la región de la Orinoquia.

Gumilla ofrece en la *Carta de Navegar* una lista de 18 avisos prácticos para los misioneros; en ella, a propósito, el viaje a la Orinoquia significa ir y estar en un destierro. En las figuras paisajísticas de la representación del misionero, los «desiertos» tal cual como hacían los monjes y eremitas descritos en las hagiografías de santos retirados de la civilización (Cuevas, 2006) se convertían en el espacio de la prueba. Para Gumilla, el misionero debía abandonar todo afecto de su patria, y al modo de Abraham y Moisés, tomar conciencia del viaje sin retorno que emprenderían y ante el que no se podían acobardar dado, «...*lo dilatado y arduo de la navegación*» (Gumilla, 1745a: 389). La labor se representaba como un viaje cuya trayectoria implicaba un pasaje del mundo de la tranquilidad al mundo de la prueba en la selva representada como un mar. El viajero se separaba del mundo conocido y transitaba a otro mundo. La condición de movilidad era permanente, era una tarea «*de por vida, hasta dar fondo en el feliz puerto de la eternidad*» (*Ibidem*: 390), éste era el «*término de esta breve navegación y puerto seguro...*» (*Ibidem*: 412).

Aquí, la pérdida inicial se sustituía por un esfuerzo de edificación de un espacio nuevo, de una heterotopía (Foucault, 2009) centrada en la misión que conformaba un espacio cerrado al mundo circundante en términos sociales (el sometimiento a policía suponía un aprendizaje de normas para el «buen vivir» contrarias no solamente a las costumbres del estado de naturaleza, sino

también de los vicios de la cultura occidental) y abierto a la vez al mundo, pues mantenía intercambios económicos con el exterior, una función colonial que supuso su prosperidad socioeconómica dentro de una concepción semiautónoma del gobierno misionero.

El desplazamiento espacial era condición para la prueba que se juega en la fe activa tal y como pregonaba el ideal misionero que prescribía dejar el hogar para ser en otro espacio. Su fundamento y correlato espiritual eran los *Ejercicios* de Loyola. La *devotio* se juega también como un viaje, solo que es interno para ordenar el espíritu. En la *Carta de Navegar*, se conjugan esos dos niveles, el mundo práctico de carestía que afrontará el misionero en las geografías difíciles del trópico, y el contacto cultural con otros mundos; todo iba de la mano con la misión espiritual del operario.

La intención retórica estaba en persuadir al lector a ir a un espacio en donde transcurría la acción misionera, implicaba tomar conciencia de un lugar concreto en términos de geografía humana y física que conformaban sendos obstáculos naturales a vencer. Pero más allá, también este era un espacio peligroso donde el demonio ejercía un poder para extraviar las almas. Su sentido es pues moral, lejos de desanimar, se conectaba con un imaginario que remitía a la fe y a la prueba, a una lucha por la propagación del evangelio (*propagatio evangelica*).

El traslado de la realidad física y psicológica de la experiencia material y espiritual a un contenido de tipo metafórico dentro del texto del religioso, impulsa a un estudio de carácter hermenéutico y fenoménico que explica como un espacio se dota de un significado: El río Orinoco y las selvas y sabanas



son en la visión de este jesuita, un «peligroso mar» que está habitado por «indios gentiles», por aquellos que se han apartado de la fe verdadera por acción del demonio o por la ignorancia que un largo aislamiento había producido. Todo ello transcurría en un espacio doble del acá y del allá que constituía a su vez, un tercer espacio caracterizado por la necesidad de hacer inteligible en un lenguaje el espacio practicado.

En el imaginario escatológico, la «geografía del más allá» se organizaba como un espacio subdividido, «*El universo se concebía integrado por el mundo visible o natural que incluía a la Tierra, el cielo, el Sol, la Luna y las estrellas; y el invisible o sobrenatural, referido a los sitios del más allá que abarcaban al cielo empíreo y al infierno, con sus apartados, los limbos y el purgatorio*» (Von Wobeser, 2011: 71). No obstante, y a pesar de ser espacios segmentados, los seres sobrenaturales podían transitar hacia la tierra y ejercer ciertas influencias sobre los fenómenos físicos y sobre la conducta humana. El otro espacio, el espacio de los ríos, llanuras y selvas se articulaba con esta concepción del mundo, y la Tierra se convertía en un lugar para probarse y para actuar en un esfuerzo transformador.

Dentro de una visión de conjunto, seres del bien y del mal se disputaban las almas en la historia que se desplegaba en la Tierra, y los misioneros lógicamente tenían parte activa en esta lucha contra los demonios (Rosat, 1995; Cañizares-Esguerra, 2008; Cuevas, 2012). Los signos de estas presencias espirituales o sobrenaturales, pueden rastrearse en las esculturas, pinturas, dibujos, mapas y relatos de corte hagiográfico o ascético. Pero estos también aparecen como digresiones introducidas en

las historias para ilustrar o exponer actos de piedad y lecciones morales o edificantes, o mostrar los castigos y pruebas como se puede observar en muchas cartas de los jesuitas o en el género de las vidas de santos o varones ilustres. El espacio misionero que se desplegaba en las periferias selváticas, fluviales y montañosas tenía como referente toda esta problemática, que se domiciliaba en ambientes selváticos y agrestes, en zonas de herejes, gentiles y bárbaros.

Concebido como parte de un sistema de lo alto y lo bajo, en el espacio sagrado se configuraban las experiencias religiosas del misionero y se construía un sentido que orientaba parte de las prácticas. Visto en una visión panorámica, la «geografía del más allá» se conectaba con las del más acá que era también el espacio concreto practicado por los misioneros en paisajes muy diversos. De este modo, la relación de escalas quedaba clara; si bien la práctica de la experiencia misionera tenía lugares que se mostraban en el curso del viaje, su imaginación geográfica se inscribía en un espacio mayor que era creación divina. Es importante observar «La Dedicatoria» que hace Gumilla en *El Orinoco Ilustrado* a San Francisco Javier (Gumilla, 1745b, vol. 1). Éste como se sabe, fungía como patrono de las misiones y representaba, por tanto, el ejemplo transhistórico a seguir de una labor misionera repartida en el mundo y convertida en «nomadismo de fe», en una espacialización de la palabra cristiana y de su forma de vida.

La perspectiva universalista de la *propagatio evangelica* quedaba clara en Gumilla, y se narraba como un esfuerzo que era representado mediante metáforas ignacianas, como la del fuego, y las del cultivo en tierras

yermas frente a los «heresiarcas» y, «el poder de las tinieblas». Estas representaciones entraban en correspondencia con la metáfora del navegar en aguas turbulentas que movilizaba la *Carta de Navegar*. Esto permitiría además, construir un espacio narrativo de reconocimiento de las acciones épicas y heroicas de los «varones apostólicos» cuyas vidas, se convertían en modelos a seguir en un espacio mundial historizado por el nuevo tiempo que se articulaba con el correlato de la dirección única orientada por el mensaje evangélico, una diseminación que requería de un cultivo de la voluntad desplegada en la geografía tropical.

En conjunto, el despliegue de todo esto dotaba de un sentido escatológico y agonístico el ordenamiento del espacio geográfico producto de un tiempo de misión. Esta experiencia individual y colectiva del misionero, termina por reafirmarse en uno de los avisos prácticos de la *Carta de Navegar*, «...el fin de su ocupación y la causa de su destierro en aquellas soledades es doctrinar y salvar aquellas pobres almas...» (Gumilla, 1745a: 408). Esta función, claro está, no puede ocultar la otra función dentro del ordenamiento territorial que la geografía imperial imponía al régimen de misiones consideradas como parte esencial de la expansión y estabilización de los espacios fronterizos o sencillamente de los espacios de «las naciones de indios desconocidos» que sin embargo, formaban parte de las operaciones narrativas y cartográficas del poder imperial. Bajo este enfoque es posible considerar la yuxtaposición y correlación de formas del espacio en una situación colonial.

### 3. Metáforas de lo sagrado, navegando en el mar de los gentiles

«Las tormentas y contratiempos son muy frecuentes en el golfo inconstante de las naciones gentiles: cualquier vientecillo leve levanta un fiero oleaje que tira a sumergir la combatida nave del misionero...» (*Ibidem*: 392). Para Gumilla, las raíces de «estas borrascas» eran tres: «la misma nave» sometida a la inconstancia por la lucha continua o la calma que asediaban al misionero. La segunda refería a que «dichas perturbaciones de olas encontradas es el enemigo común...». La tercera a «los mismos gentiles», «las naciones agrestes», la «grey silvestre» (*Ibidem*: 392-394) que eran las almas a disputar.

«El mar de gentiles» situado en el Orinoco estaba sometido a los pecados formando un «golfo inquieto y de suyo muy fácil de ser agitado por vientos contrarios, por poco que esfuerce su soplo el Aquilón maligno...» (*Ibidem*: 394), sin embargo, los indios silvestres, bárbaros y desnudos «son imágenes vivas de Dios» (*Ibidem*: 408) que extraviados debían ser reconducidos al redil, al espacio de la misión, lugar de la transformación.

La unidad de paisaje que contiene la *Carta de Gumilla* posee un aspecto tempestuoso agitado por una atmósfera de vendaval acuático. La figura retórica que le correspondería sería entonces la del *locus horridus*. La tormenta no es un momento placentero de la experiencia de los lugares, y sin embargo, es en sí misma una prueba. El espacio que connota es un caos por su causa y no por naturaleza, es tal por la acción del demonio y de los herejes.

En el imaginario religioso era imposible darle un poder absoluto al mal, pues pondría en cuestión el plan divino y su desig-

nio. Para Gumilla el diablo «*está atado a la cadena del poder divino; como perro furioso puede ladrar, pero sin licencia del Altísimo no puede morder; como león sangriento y lobo carnicero dará una y muchas vueltas al rebaño de Cristo...*» (Ibídem: 393). El espacio que este gobierna es en consecuencia temporal y sujeto a transformación, cuestión que justifica la acción del operario destacado en misión pues es «el atleta de Cristo» que enfrenta su poder.

El espacio también se viste del *locus amoenus*, pues los lugares son por naturaleza un fragmento de la obra de Dios como acontece en muchas descripciones contenidas en *El Orinoco Ilustrado y Defendido*. Pero igualmente se observa en obras ligadas a ese ciclo como las de Juan Rivero, *Historia de las Misiones de los Llanos del Casanare, y los ríos Meta y Orinoco* escrita en 1728; y la de Filippo Salvatore Gilij, *Saggio di Storia Americana, ossia Storia Naturale, Civile e Sacra dei Regni, e delle provincie Spagnole di Terraferma nell'America meridionale. Scritta dall'Abate Filippo Salvatore Gilij e consacrata alla Santità di N. S. Papa Pio Sesto felicemente reinante*, escrita entre 1780 y 1784 en Bolonia, Italia luego de la expulsión de los jesuitas.

Pese a que la frontera estaba gobernada por el demonio, la humanidad «extraviada» y presa del olvido que se encontraba allí, podía ser salvada por la acción del misionero. Por ello, la *Carta para Navegar* es invitación a la lucha por recuperar lo perdido dentro de una unidad, de un sentido que se abre a la experiencia espacial y temporal de la misión.

El efecto de conmoción discursiva que supone representar y situar la misión en un mar tempestuoso, opera en la imaginación

geográfica y en la experiencia concreta del trópico a la que se busca atraer al joven misionero. Obviamente, esto no aleja, sino que curiosamente busca entusiasmar al joven dentro de una cultura religiosa dispuesta a convertirse en instrumento de la fe y, paralelamente, en sujetos del imperio, dentro de la concepción de *la translatio imperii*. ¿Pero cómo lo logra si el paisaje descrito es de carestía, de dolor y de obstáculo?

El primer paso es resolver el supuesto malentendido que pudiera suscitar a la audiencia a quien se dirige. El contexto en el que funciona la carta, no es otro que el de las creencias y prácticas religiosas que suponían entre otras cosas, la mortificación del cuerpo, o simplemente su olvido en aras de propagar el mensaje. En este sentido, la *Carta de Navegar* indica una ruta a recorrer, un camino no explorado todavía, un espacio aún no practicado, un horizonte que actúa como dispositivo del deseo. Lo que se puede esperar allí en el «mar de los gentiles», en la geografía fluvial y selvática, es experimentar el límite y tener experiencias inestables que podrían amenazar la fe del operario y alterar la captación del mundo, de allí que la carta contenga «máximas y avisos prácticos». Todo allí, en ese lugar, es puesto a prueba, es como «ver Babilonia» para desvelar Jerusalén, como se observa en la prescripción de San Ignacio de Loyola.

En términos generales, la acción en el espacio misional de la Orinoquia, es vista como parte de un esfuerzo épico<sup>(5)</sup>. Los retrocesos de las misiones son vistos como tempestades levantadas por los enemigos de la Iglesia y forman parte de las pruebas que deben enfrentar los misioneros. El heroísmo de estos, su disposición corporal y espiritual tienen un espacio que se explica en rela-

ción con los mundos físicos y los mundos imaginarios. El misionero podía ser en estas circunstancias un varón ilustre.

En tal sentido, el topos del mundo al revés (Bajtín, 1974) permite de forma negativa edificar el espacio deseado del orden espacial mediante pruebas. El caos aparece vinculado a la metáfora del *mar de los gentiles* que usa Gumilla para ilustrar a los ojos de los futuros operarios el paisaje de la Orinoquia, así como indica, las pautas de comportamiento a seguir en tales espacios no exentos de peligro. «*Para navegar en un golfo peligroso lo primero y más importante es mirar y registrar con cuidado la nave, poniéndola en estado competente, para que pueda llegar a salvamento. Lo segundo, el conocimiento de los mares que surca y de los escollos, en que puede peligrar. Lo tercero, debe estar impuesto en la maniobra, para evitar los peligros, sufrir los temporales y no caer de ánimo en medio de las mayores borrascas*». (Gumilla, 1745a: 388-389)

Adentrándonos en este espacio, los hombres se enfrentaban consigo mismo y con las fuerzas del mal en la disputa por el control de las almas. Ello queda claro cuando refiere al objetivo principal del misionero desterrado que es «doctrinar y salvar». El espacio deviene en palestra; percibido y representado por Gumilla en la *Carta de navegar* en el peligroso mar de los gentiles, este espacio se convierte en un lugar de lucha que es como un mar lleno de tormentas y contratiempos.

La Carta... reúne como fármaco la virtud cristiana y estoica de resistir con todo el cuerpo y el espíritu. Esa lucha necesaria, —en plena consonancia con la idea de atleta tal y como definía San Pablo al sujeto de fe, o de mártir o de soldado de Cristo—, es posible

porque ese lugar de caos que es el otro espacio, debe ser convertido. El lugar entonces importa, y la entrada en el trópico, en la frontera, es un acontecimiento que depende del recorrido, de la navegación que debe emprender el misionero como si se tratase de un peregrinaje sin mayor posibilidad de retorno.

La selva, convertida simbólicamente en mar, se constituía de este modo en un espacio en donde se experimentaba la prueba, que consistía en oponer la virtud y la voluntad contra el pecado para ganar de este modo un espacio para la fe.

El peligro, representado en el decurso de la narración como una tempestad, era un lugar común en el espacio imaginado del Nuevo Testamento, pues los discípulos de Jesús habían sido probados en su fe en el mar de Galilea. Este *topoi* había sido recogido por el propio Loyola en los *Ejercicios Espirituales* al hablar «*De cómo Christo nuestro Señor hizo sosegar la tempestad del Mar*» (Loyola, 1952: 169-171). Ese mar se recorría en una embarcación que simbolizaba la empresa de fe. En la iconografía jesuítica la embarcación sobre un mar turbulento en el que iban los misioneros que surcaban los cuatro puntos cardinales del mundo, se convirtió en un emblema de la orden; por ejemplo, la obra de Simão de Vasconcellos de 1663, *Chronica da companhia de Jesu do estado do Brasil e do que obraram seus filhos nesta parte do novo mundo: Em que se trata da entrada da companhia de Jesu nas partes do Brasil*, contiene un grabado que ilustra este *topoi* de un galeón navegando sobre un agitado océano Atlántico (Millones y Ledezma, 2005: 25). Gumilla en consecuencia va transmitiendo un discurso que refiere a la empresa como una navegación, para él, la

nave es el espíritu que debe hacer un recorrido en un espacio peligroso. El operario no debe temer, pues Dios lo protege, ya que a él es «...a quien obedecen los mares y los vientos, y cuyo imperio sujeta el poder furioso de las olas [y el Señor] le dará esfuerzo para hollar con intrepidez las mayores tormentas» (Gumilla, 1745a: 390).

La navegación y el naufragio vinculados a este *topoi* de la tempestad, también permitían como fenómenos «intempestivos» y correlativos a las experiencias prácticas, construir un lugar simbólico para la transformación y la edificación de la voluntad que se probaba en un recorrido lleno de sobresaltos. Este procedimiento no era ajeno en la literatura, ya en W. Shakespeare la «Tempestad», connota un lugar especial para el drama y la travesía que debe afrontar los hombres, esto no solo en el significado físico del fenómeno, sino en la definición simbólica del lugar que liga al drama con la agitación violenta de los vientos y las aguas. En Francisco de Quevedo también se evidenciaba el uso del tropo de la navegación en una selva; su soneto, «Las selvas hizo navegar» ilustra la función considerada en un espacio de lucha: «*Las selvas hizo navegar, y el viento /al cáñamo en sus velas respetaba, /cuando, cortés, su anhélito tasaba /con la necesidad del movimiento, Dilató su victoria el vencimiento /por las riberas que el Danubio lava; /cayó África ardiente, gimió esclava /la falsa religión en fin sangriento.*» (Quevedo, 1952). Navegar como metáfora, también formaba parte de la estrategia seguida por Eugenio Salazar (2011), en el que se expresa un viaje alegórico con un propósito moral y de edificación del espíritu, en su obra, «*Qui navigant mare enarrant pericula eius*»

Tormentas, naufragios y maniobras configuraban una composición de lugar que permitían mostrar la lucha, el carácter y las pruebas. En el otro espacio concebido como un mar tempestuoso, se encontraban los sujetos a evangelizar y habitaba el demonio a vencer, con todas las tribulaciones que esto significaba para el operario. La metáfora moral y el sentido topológico de la alegoría que recoge una serie de términos del mar aplicados a la «navegación en el mar de los gentiles», se ajustaba a las prescripciones cristianas, cuyos dispositivos estaban en los mismos emblemas y en las narrativas de tradición evangélica que sostenía la fe victoriosa en medio de la tormenta. El espacio tiempo contenido en la *Carta de navegar* del jesuita, se corresponde entonces con el filtro religioso que codifica la salvación en un extraño y turbulento mundo. Organiza una relación entre lenguaje y lugar que dota de sentido a la experiencia que acontece en los lugares interiores de la Orinoquia.

El mar peligroso lleno de sobresaltos y de lo imprevisto, transformaba a la selva en un lugar ideal que se abre a la experiencia corporal del espacio. Como unidad metafórica, implica una distancia que se debe recorrer en tanto que experiencia que vincula el espacio interior del sujeto con el espacio vivido. Esta es doble: física y espiritual. Su desplazamiento es físico por cuanto refiere a una geografía del perpetuo calor y de la humedad omnipresente; también refiere a espacios humanos hostiles, y una despedida del confort del Colegio para el joven operario que había sido formado dentro de esas instituciones educativas que se localizaban en las ciudades coloniales y que ahora iba hacia las *terra incognitae*.

Finalmente, la concepción y definición de lo religioso, se jugaba en procesos de espacialización de lo sagrado. Cada metáfora operaba para darle lugar a la fe en medio del proceso de construcción de lo otro. Paisaje, espacio e individuos debían transformarse en la acción performativa de la misión y en la interpretación metafórica contenida en el texto espacial con referencia al Orinoco. La *Carta de navegar* termina por ser una exploración sobre la experiencia espacial del otro mundo, concebido éste no solo como un espacio físico, sino como un espacio sagrado que es construido en el viaje a la misión y que organiza las prácticas espaciales del encuentro con la naturaleza ambivalente de los territorios en proceso de ocupación.

Este es el significado del viaje de la fe sobre «el mar de los gentiles», una especie de peregrinación cuyo sentido dentro del campo de la geografía imaginaria hoy se nos escapa si no entendemos el siglo XVIII en el trópico como un esfuerzo de traducción y producción de imágenes, en medio de la tensión entre un espacio sagrado y otro natural que se hacen relacionales en la práctica, las percepciones y la imaginación geográfica de la misión en el trópico. A pesar de ser peligrosos y de describir la experiencia por venir como un viaje sin retorno, los espacios fluviales del Orinoco no son decepcionantes; son por el contrario, el lugar caótico en donde el poder de la civilización construye si seguimos a W. Benjamin, su «documento de cultura» pero también, «su documento de barbarie».

#### 4. Conclusión

En el contexto de los registros coloniales americanos, las voces de los religiosos también construyeron imágenes del espacio. Lo sagrado no conformó una visión unidimensional del espacio, sino que formó parte de la polisemia en la que se articulaban otras producciones espaciales como la política, la física (geografía y naturaleza) y la civil. Estas perspectivas diferentes que forman parte de los discursos jesuíticos, hablan de la complejidad desde donde deben ser interrogados los textos con contenidos geográficos. Dichos contenidos no solo son concebidos como aquellos que refieren al mundo físico, sino también como aquellos que refieren a los poderes del lenguaje y las creencias, donde los espacios del río Orinoco adquirieron significados y sentidos que orientaban las prácticas del cuerpo dentro de una geografía difícil.

«El tempestuoso mar de los gentiles» representó en los trópicos una poderosa metáfora de la imaginación geográfica que definía un modo de concebir la relación del hombre con los lugares. De esta forma, actuaba como un dispositivo de movilización espacial y de configuración de un campo de sentido espacialmente construido con una naturaleza que se mostraba hostil a la penetración humana y que por esa condición negativa impulsaba el deseo por la *Terra incognitae*; un espacio cuya semántica paradójica entrecruzaba representaciones y ambiente físico. A través de esta correspondencia entre materia e imaginación, el espacio geográfico del Orinoco se invistió –dentro de la percepción geográfica de los misioneros– de un carácter sagrado, cuyas cargas emocionales estructuraban la tensión entre la atracción y el peligro de la geografía tropical.

## 5. Notas

- (1) Esta región histórica vinculada al área de las misiones jesuitas y de otras órdenes misioneras, comprendía más o menos, parte de la Guayana venezolana, de la conexión con el Amazonas a través del río Negro y Casiquiare, y de los llanos de la margen izquierda del río Orinoco, en especial, parte de los hoy llamados Llanos Orientales de Colombia y de los Bajos y Altos Llanos de Venezuela, planicies atravesadas por un red de ríos que conforman la compleja cuenca del río Orinoco.
- (2) Es ilustrativo el texto de Jennifer D. Selwyn (2004), *A paradise inhabited by devils: the Jesuits' civilizing mission in early modern Naples*, en el que muestra expresamente las analogías existentes entre los procesos de misiones de Europa y América y las representaciones que generaron.
- (3) Para la comprensión de la formación de paisajes vinculados a las misiones jesuitas y la organización social, Samudio y Del Rey (2006), cfr. (Donís Ríos, 1997) para la formación del hato ganadero en las zonas de misiones capuchinas.
- (4) En este orden de ideas he venido impulsando una investigación más amplia titulada: «Geografías del más allá y del más acá. El espacio de las misiones, un espacio en disputa».
- (5) La caracterización de esta lucha es descrita en la entrada en Los Llanos y en el Orinoco de los misioneros Alonso de Neira, Ignacio Cano, Juan Fernández Pedroche y Antonio de Mesland como una salida «*á campo contra las potestades del infierno*» de «*nuestros valerosos soldados y fervorosos misioneros*», (Rivero, 1883) un tópico permanente en los textos jesuíticos del XVIII.

## 6. Referencias citadas

- BAJTIN, M. 1974. *La cultura popular en la edad media y renacimiento*. Seix-Barral Editores. Barcelona, España.
- BLUMENBERG, H. 2000. *La legibilidad del mundo*. Paidós. Barcelona, España / México.
- BLUMENBERG, H. 2003. *Paradigmas para una metaforología*. Trotta. Madrid, España.
- CAÑIZARES-ESGUERRA, J. 2008. *Católicos y puritanos en la colonización de América*. Marcial Pons, Ediciones de Historia. Madrid, España.
- CAPEL, H. 1985. *La Física Sagrada. Creencias religiosas y teorías científicas en los orígenes de la geomorfología española*. Ediciones del Serbal. Barcelona, España.
- CERTEAU, M. de. 2004. «El espacio del deseo». En: J. L. BERMEO (coord.), *Arte y espiritualidad jesuitas. Principio y fundamento. Artes de México*, 70: 38-47.
- COLMENARES, G. 1969. *La haciendas de los jesuitas en La Nueva Granada*. Antares-Tercer Mundo. Bogotá, Colombia.
- COSGROVE, D. 1998. *Social formation and symbolic landscape*. The University of Wisconsin Press. Madison, USA.
- CUEVAS Q. L. M. 2006. *Percepción y discurso geográfico sobre la Orinoquia: La invención del espacio en Joseph Gumilla*. Universidad de Los Andes. Mérida, Venezuela. Trabajo de Ascenso.
- CUEVAS Q., L. M. 2012. *Como el río que fluye: los jesuitas en el Orinoco, producciones de espacialidad y experiencia de lugares en el siglo XVIII*. Universidad Iberoamericana. México. Tesis de Maestría en Historia.
- DEFFONTAINES, P. 1948. *Géographie et religions*. Gallimard. París, France.
- DEJEAN, F. & L. ENDELSTEIN. 2013. «Approches spatiales des faits religieux jalons épistémologiques et orientations contemporaines». *Carnets de géographes, Rubrique Carnets de débats*, 6: 1-19.
- DOLLFÜS, O. 1975. *El espacio Geográfico*. Oikus-Tau. Barcelona, España.
- DONÍS R., M. 1997. *Guayana, historia de su territorialidad*. Universidad Católica Andrés Bello, C.V. Ferrominera del Orinoco. Caracas, Venezuela.
- DUPRONT, A. 1987. *Du Sacré, croisades et pèlerinages. Images et langages*. Gallimard. París, France.
- FOUCAULT, M. 2009. *El cuerpo utópico. Las heterotopías*. Nueva Visión. Buenos Aires, Argentina.



- GUMILLA, J. 1745a «Carta de navegar en el peligroso mar de los Indios gentiles». En: J. GUMILLA. *El Orinoco ilustrado y defendido*. Volumen 2, pp. 388-412. Manuel Fernández (impressor). Madrid, España.
- GUMILLA, J. 1745b. *El Orinoco Ilustrado y Defendido. Historia natural, civil y geográfica de este gran río y de sus caudalosas vertientes*. 2 Vols. Manuel Fernández (impressor). Madrid, España.
- HALBWACHS, M. 1971. *La Topographie légendaire des Évangiles en Terre Sainte; étude de mémoire collective*. PUF. París, France.
- KNOTT, K. 2010. «Geography, Space and the Sacred.» En J. HINNELLS. (Ed.) *The Routledge Companion to the Study of Religion*. pp. 476-91. 2nd ed. Routledge. London and New York.
- LOYOLA, SAN IGNACIO de. 1952. *Obras completas de San Ignacio de Loyola*, La Editorial Católica, (Biblioteca de Autores Cristianos). Madrid, España.
- MILLONES, L. y D. LEDEZMA. 2005. «Introducción: los jesuitas y el conocimiento de la naturaleza americana». En: L. MILLONES y D. LEDEZMA (eds.), *El saber de los jesuitas, historias naturales y el Nuevo Mundo*, pp. 9-25. Iberoamericana, Frankfurt am Main, Vervuert. Madrid.
- PARK, C. 1994. *Sacred worlds: An introduction to geography and religion*. Routledge. London, UK.
- QUEVEDO, F. de. 1952. *Obras*, 2 vols. (Textos genuinos del autor descubiertos, clasificados y anotados por L. Astrana Marín). Aguilar. Madrid, España.
- RIVERO, J. 1883. *Historia de las Misiones del Casanare y de los ríos Meta y Orinoco*, Imprenta de Silvestre y Compañía. Bogotá, Colombia.
- ROSAT, G. 1995. *América, imperio del demonio: cuentos y recuentos*. Universidad Iberoamericana, Departamento de Historia. México.

- SALAZAR, E. 2011. «*Qui navigant mare enarrant pericula eius*»: *La Navegación del alma*, edición y estudio de Jessica Locke. El Colegio de México. México, México.
- SAMUDIO, E. 1992. «Las haciendas jesuíticas de las misiones de Los Llanos del Casanare, Meta y Orinoco». En: J. DEL REY F. *Misiones jesuíticas en la Orinoquia*. T. I. pp. 717-782. Universidad Católica del Táchira. San Cristóbal, Venezuela.
- SAMUDIO, E. y DEL REY F., J. 2006. *Jesuitas, haciendas y promoción social en la Orinoquia*. Ediciones del Rectorado de la Universidad de Los Andes. Mérida, Venezuela.
- SELWYN, J. 2004. *A paradise inhabited by devils: the Jesuits' civilizing mission in early modern Naples*. Ashgate, Institutum Historicum Societatis Jesu. Roma, Italia.
- TUAN, YI-Fu. 1968. *The hydrologic cycle and the wisdom of God: a theme in geoteleology*. University of Toronto Press. Toronto, Canadá.
- TUAN, YI-Fu. 1991. «Language and the Making of place: a narrative-descriptive approach». *Annals of the Association of American Geographers*, 4 (81): 684-695.
- TUAN, YI-Fu. 2008. *Space and place: the perspective of experience*. University of Minnesota Press. Minneapolis, USA.
- VON WOBESER, G. 2011. *Cielo, infierno y purgatorio durante el virreinato de la Nueva España*. Universidad Nacional Autónoma de México, Coordinación de Humanidades, Instituto de Investigaciones Históricas / Jus. México.
- WRIGHT, J. K. 1947. «*Terrae Incognitae: The Place of Imagination in Geography*». *Annals of the Association of American Geographers*, 37: 1-15.