



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires

P

Dinámicas socioculturales indígenas en una provincia colonial de frontera

Una etnohistoria de la Chiquitania

Autor:

Martínez, Cecilia Gabriela

Tutor:

Sendón, Pablo F.

2017

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título

Posgrado



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras

FILODIGITAL
Repositorio Institucional de la Facultad
de Filosofía y Letras, UBA

Universidad de Buenos Aires

Facultad de Filosofía y Letras

Tesis de doctorado en Antropología

Presentada por

Cecilia Gabriela Martínez

*Dinámicas socioculturales indígenas en una provincia colonial
de frontera
Una ethnohistoria de la Chiquitania*

Bajo la dirección y co-dirección de

Pablo F. Sendón y Diego Villar

Buenos Aires, junio de 2017



Ilustración 1. Indígenas de Chiquitos (Orbigny 1847 [c. 1831])

Dinámicas socioculturales indígenas en una provincia colonial de frontera

Una etnohistoria de la Chiquitania

Sumario

Introducción ... 8

PRIMERA PARTE: PRESENTACIÓN

- I. Una aproximación a la Chiquitania y los chiquitanos: ... 26
- II. La Chiquitania en los estudios americanistas ... 56

SEGUNDA PARTE: ANTECEDENTES EN DOS MOVIMIENTOS

- III. Preludio onomástico ... 72
- IV. Preludio reduccional ... 99

TERCERA PARTE: LAS FORMAS INDÍGENAS DE ASIMILACIÓN DE LA ALTERIDAD EN
UNA PROVINCIA DE FRONTERA

- V. Donecillos. El sistema de la economía misional ... 125
- VI. Indios, blancos y negros ... 165
- VII. Guerra chiquito-guaycurú en la frontera imperial ... 202

Epílogo ... 242

Apéndice ... 252

Bibliografía y documentos ... 287

Índice general

Introducción.....	8
PRIMERA PARTE PRESENTACIÓN	25
Capítulo I UNA APROXIMACIÓN A LA CHIQUITANIA Y LOS CHIQUITANOS	26
1. La Chiquitania. Características geográficas y ambientales	27
2. Un repaso de la historia de la Chiquitania y de los chiquitanos.....	33
2.a. La época precolombina	33
2.b. La conquista	37
2.c. La colonización.....	40
2.d. La independencia y la república	46
2.e. El siglo XX.....	50
3. Los chiquitanos en la actualidad	52
Capítulo II LA CHIQUITANIA EN LOS ESTUDIOS AMERICANISTAS.....	56
1. Una excepción anómala	57
2. Circunstancias de una pobreza relativa.....	60
3. La UNESCO y la doxa	64
4. Del balance a esta tesis	68
SEGUNDA PARTE ANTECEDENTES EN DOS MOVIMIENTOS	71
Capítulo III PRELUDIO ONOMÁSTICO	72
1. El nombre y el pueblo	72
2. Tapuy mirí, chiquitos, tovaçicoçi	74
3. Chiquitos: lengua, nación y provincia	79
4. El siglo xix y el aciago destino de los chiquitanos.....	85
5. Retorno y comunalización	91
6. Historia de un nombre en perspectiva interétnica	93
Capítulo IV PRELUDIO REDUCCIONAL	99
2. Del centro a los márgenes, la Compañía de Jesús en Sudamérica	101
2.a. La predicación del Evangelio en Indias y los antecedentes andinos	101
2.b. Hacia los márgenes	103
3. Los jesuitas en Chiquitos	104
3.a. Gente brutal, gentiles pechos, fieras de aquellos montes.....	105
3.b. Hombres y cristianos	108

4.	Traducciones indígenas de lo cristiano	113
3.a.	Misioneros indígenas y mediadores.....	113
3.b.	Cristianos indígenas.....	116
5.	Lógicas amerindias en la síntesis reduccional	120
TERCERA PARTE LAS FORMAS INDÍGENAS DE ASIMILACIÓN DE LA ALTERIDAD EN UNA PROVINCIA DE FRONTERA.....		124
Capítulo V DONECILLOS. EL SISTEMA DE LA ECONOMÍA MISIONAL.....		125
1.	Cosas de blancos entre los indios. Un encanto de larga duración	125
2.	Donecillos para la conquista y la colonización	126
2.a.	Del oro al hierro y de Sumé a Tomé	127
2.b.	Hacerse rico con donecillos	133
3.	El sistema de la economía y el régimen político misional.....	138
3.a.	Fomentar la producción, gratificar el trabajo	138
3.b.	Distinguir para gobernar	152
4.	La dimensión simbólica del valor de las cosas	157
Capítulo VI INDIOS, BLANCOS Y NEGROS		165
1.	Alteridad, migración, integración.....	165
2.	Parcialidades de indios	167
3.	Migraciones.....	173
3.a.	Del reino de Castilla al reino de Portugal	173
3.a.i.	La época de los bandeirantes	174
3.a.ii.	Después de los jesuitas.....	177
3.b.	De Mato Grosso a Chiquitos	179
4.	Pueblos de indios, negros y blancos	187
5.	Relaciones interétnicas en una provincia de frontera	197
Capítulo VII GUERRA CHIQUITO-GUAYCURÚ EN LA FRONTERA IMPERIAL		202
1.	Una guerra desconocida.....	202
2.	Guaycurú: breve historia etnonímica.....	205
3.	La guerra chiquito-guaycurú	209
3.a.	Primera parte. 1763-1773.....	209
3.b.	Indios pongos guaycurú	217
3.c.	Un lustro de tregua.....	224
3.d.	La segunda parte de la guerra. 1779-1789.....	227
4.	Alianzas finiseculares y chiquitos guaná	230
5.	Guerra indígena en los lindes imperiales	237

Epílogo Más allá de lo jesuítico-misional. Una etnohistoria de la Chiquitania	242
APÉNDICE	252
Glosario de etnónimos.....	277
BIBLIOGRAFÍA Y DOCUMENTOS.....	287

ÍNDICE DE MAPAS

Mapa 1. Ubicación de la Chiquitania en el mapa de Bolivia	28
Mapa 2. Delimitación del Cerrado en Bolivia.....	29
Mapa 3. Chiquitos entre medio de las cuencas del Plata y del Amazonas.....	31
Mapa 4. Ubicación de los antiguos pueblos jesuíticos de Chiquitos en un mapa actual	40
Mapa 5. Ubicación de las Tierras Comunitarias de Origen (TCO) del Oriente Central.	53
Mapa 6. Ubicación de las Tierras Comunitarias de Origen (TCO) del Oriente Amazónico.....	53
Mapa 7. Mapa de las misiones de Chiquitos y sus contornos	123
Mapa 8. Villas y fuertes del río Paraguay	226

ÍNDICE DE TABLAS

Tabla 1. Parcialidades reducidas en los pueblos de la provincia jesuítica de Chiquitos de acuerdo con su pertenencia lingüística.....	41
Tabla 2. Tierras Comunitarias de Origen de la Chiquitania.....	52
Tabla 3. Los pueblos de Chiquitos y sus parcialidades en 1831, según Alcide d'Orbigny	86
Tabla 4. Tasas de intercambio de efectos de fomento por producción en Chiquitos 1793-1807.....	145
Tabla 5. Precios de los efectos de fomento en Chiquitos. 1780-1807.....	146
Tabla 6. Pueblos de Chiquitos y respectivas parcialidades según cuatro fuentes de información.....	253
Tabla 7. Gobernadores de Chiquitos 1768-1825.....	257
Tabla 8. Lista de auxilios enviados a las misiones de Chiquitos en 1769	258

Tabla 9. Estados de los pueblos de Chiquitos 1792- 1807. Síntesis de remisión de efectos de fomento	263
Tabla 10. Uso y destino de los efectos de fomento	264
Tabla 11. Estados del pueblo de San Xavier – 1794-1807	265
Tabla 12. Estados del pueblo de Concepción 1792-1807	266
Tabla 13. Estados del pueblo de San Ignacio 1792-1807	267
Tabla 14. Estados del pueblo de San Miguel 1792-1807.....	268
Tabla 15. Estados del pueblo de San Rafael. 1792-1807.....	269
Tabla 16. Estados del pueblo de Santa Ana 1792-1807.....	270
Tabla 17. Estados del pueblo de San José 1792-1807	271
Tabla 18. Estados del pueblo de San Juan 1792-1807.....	272
Tabla 19. Estados del pueblo de Santiago 1792-1807	273
Tabla 20. Estados del pueblo de Santo Corazón 1792-1807.....	274

ÍNDICE DE ILUSTRACIONES

Ilustración 1. Indígenas de Chiquitos.....	2
Ilustración 2. La serranía de San José vista desde el pueblo homónimo	32
Ilustración 3. Formaciones del Precámbrico en la Serranía de San José	32
Ilustración 4. La Chiquitania vista desde la Serranía de Santiago.....	33
Ilustración 5. Restauración de la iglesia del pueblo de San Rafael a cargo de Hans Roth en la década de 1970	70
Ilustración 6. Restauración de la iglesia del pueblo de San Rafael, 1970.....	70
Ilustración 7. Chiquitanos de la Villa del Marco	97
Ilustración 8. Chiquitanos de San Ignacio de Velasco.....	98
Ilustración 9. Cerro Turubó, Serranía de San José	164
Ilustración 10. Boceto de la iglesia del nuevo pueblo de San Juan que consta en el expediente sobre su traslado	201
Ilustración 11. Muestras de tejidos enviados por el gobernador Riglos al virrey del Río de la Plata. Año 1806	275

Introducción

Las tierras bajas sudamericanas y las de Bolivia en particular abrigan un curioso contraste: la fascinación que los grupos indígenas de la Amazonía despiertan entre etnólogos y antropólogos y la atención que acaparan los del Chaco conviven con una virtual indiferencia hacia aquellos que habitan el territorio que media entre ambas regiones, es decir, la Chiquitania. El desdén suele ser justificado por la marca que dejaron los jesuitas al pasar por la región hace más de dos siglos: desde entonces y para siempre los chiquitanos perdieron su indigenidad prístina. Son indígenas colonizados. Es una evaluación que, por cierto, no gravita en el vacío sino en un marco que le da sentido porque, donde sea que se busquen referencias sobre la Chiquitania, es el legado jesuita el que aparece siempre en primer plano. Se podría decir que ambas cuestiones se retroalimentan de manera tal que lo jesuítico parece haber anulado lo indígena y, en consecuencia, corre a la Chiquitania del foco de atención de la empresa antropológica en general, y de la etnología amerindia en particular. En lo que a las investigaciones etnohistóricas respecta, la preeminencia de la región andina y sus indígenas –reflejada en una evidencia arqueológica profusa y temporalmente profunda, en su monumentalidad arquitectónica, en la forma llamativa y peculiar en que se aseguraron el acceso a una variedad de pisos ecológicos, en la extensión y magnificencia de la dominación incaica y en su innegable protagonismo en la configuración del régimen colonial peruano– dejó a la Chiquitania en una posición desventajosa. Por otra parte, el lugar central que ocupaba Charcas en la época colonial y en general el espacio de los valles y el altiplano en la

conquista, en la colonización del Alto Perú y luego en la gravitación política de la república de Bolivia, hicieron lo propio entre los historiadores. De este panorama comparativo con regiones aledañas resulta entonces que la Chiquitania es prácticamente una paria de los estudios americanistas.

Al mismo tiempo, las iniciativas de salvaguarda del patrimonio histórico y musical jesuítico, desarrolladas a lo largo del siglo XX, y la proliferación de proyectos de desarrollo a partir de su consagración como Patrimonio Cultural de la Humanidad en la década de 1990 terminaron de sellar la equivalencia semántica y excluyente del par Chiquitos/chiquitanos-jesuítico/misional. Esta idea fue sustentada por obras que, al dedicarse exclusivamente a describir ese período, a destacar el legado arquitectónico y musical de los jesuitas y a ponderar la transmisión de la cultura del barroco europeo entre los indígenas, terminaban más bien confirmándola. Con un sesgo teleológico notable, intentaron trazar una línea de continuidad entre el momento en el que los jesuitas hicieron su aparición y aquel otro en el que sus iglesias y partituras musicales fueron no solamente puestas en valor, sino también el foco de una serie de políticas y proyectos de aplicación práctica en el mediano y corto plazo. En suma, los estándares de utilidad que guiaron esa producción historiográfica loaron el período jesuítico y, al plantear continuidades de más de doscientos años de duración, tendieron a opacar cualquier otro proceso sociohistórico.

Sin embargo, al dirigir la mirada a una serie de factores y situaciones difícilmente explicables por el legado jesuita en Chiquitos, de inmediato se advierte la inadecuación entre ese paradigma y el devenir sociohistórico de los chiquitanos y la Chiquitania. Por ejemplo, a fines de la década de 1980 los chiquitanos del Mato Grosso, ignorados durante muchos años por ser considerados bolivianos, fueron reconocidos como pueblo indígena de Brasil. No se trataba de un grupo de advenedizos sino de un pueblo conformado por los indígenas de Chiquitos que migraron al otro lado de esa frontera remota entre los reinos español y portugués, y que continuaron haciéndolo cuando ambos territorios pasaron a ser parte de Bolivia y Brasil. Primer signo de incongruencia: la presencia de estos indígenas reconocidos con un nombre (chiquitanos) derivado de un topónimo boliviano (Chiquitos) del otro lado de la frontera internacional diluye la correspondencia entre el pueblo chiquitano y el territorio de las misiones jesuíticas. Son, además, el ejemplo vivo de múltiples –pero aun escasamente estudiados– procesos sociohistóricos que los llevaron hasta allí y que, como se verá en estas páginas, se remontan al momento inmediatamente posterior a la expulsión de los jesuitas. Lo mismo podría decirse en el caso de los camba-chiquitanos de Mato Grosso do Sul.

Con respecto a los chiquitanos de Bolivia que viven en la Chiquitania, preciso es notar que en la actualidad no viven en los antiguos pueblos misionales sino en zonas retiradas de ellos como, por ejemplo, San Antonio de Lomerío, lo que constituye una segunda instancia en la que lo chiquitano como sinónimo de lo jesuítico y misional aparece cuestionado. Podría argumentarse que las comunidades de indígenas que fundaron esas villas alejadas de los pueblos mantienen usos y costumbres inculcados por los jesuitas, como la elección de un santo patrón y la réplica a escala de la arquitectura de las iglesias. Pero su migración y la iniciativa de fundar pueblos en sitios aislados no encuentran una explicación en el pasado jesuítico, sino que son procesos históricos que ocurrieron muchos años después de la expulsión. De manera similar, y como será explicado en el preludio onomástico (capítulo III), el propio nombre *chiquitano* también es el reflejo de una sucesión de cambios y de influencias recíprocas entre el etnónimo de la época temprano colonial “chiquitos” y el topónimo de la época jesuita “Chiquitos”, que bastante después de la expulsión viraron a “chiquitanos” y “Chiquitania”, respectivamente. Por otra parte, la premisa de la homogeneización lingüística realizada por los jesuitas, que se pretendió incuestionablemente exitosa, es puesta en duda por la pervivencia, a principios del siglo XX, de otras lenguas indígenas que se creían caídas en desuso y por la virtual desaparición de la lengua indígena de los chiquitanos –actualmente llamada *besiro*. Aunque más no fuera por el efecto del paso de los más dos siglos que los separan de la finalización del período jesuítico, esta lamentable pérdida no encuentra razón de ser en la idea de la pervivencia del legado jesuítico.

Es preciso advertir que, en todas estas situaciones de flagrante anomalía con respecto al canon que destaca la herencia jesuítica en el imaginario sobre la región y en la identidad de sus habitantes nativos, los protagonistas son los indígenas. Todo parece indicar que en la práctica no se amoldaron –o no lo hicieron completamente– a la forma jesuítica que el rescate patrimonial diseñó para sus formas de ser y de estar en el mundo. De ahí la necesidad de conocer y contar una historia indígena de la Chiquitania.

Por lo tanto, la hipótesis general de esta tesis consiste en que la región de Chiquitos, sus pobladores indígenas y su pasado no son reductibles a la imagen jesuítica con la que tradicionalmente se la suele asociar. El análisis de la documentación del período tardo-colonial desde una perspectiva etnohistórica de larga duración, complementada con la del período jesuítico y con las investigaciones sobre la época prehispánica, arroja como resultado una imagen que se aleja del canon historiográfico tradicional. Dado que la documentación colonial posterior a la expulsión de los jesuitas

fue muy poco estudiada, esta tesis contrarresta la escasez de conocimiento sobre el período tardo-colonial. Por otra parte, al interpretar la evidencia desde un punto de vista centrado en el actor social indígena, se aleja del punto de vista de la historiografía tradicional, consagrada a los colonizadores, a sus conflictos políticos y a las disputas entre curas, administradores y gobernadores. En cambio, se procura incorporar el punto de vista nativo, se analizan las lógicas de organización, de acción y de relación entre los indígenas de la provincia, de éstos con otros grupos indígenas de la frontera y con los colonizadores españoles y portugueses, blancos y negros. De ahí que la imagen asociada con lo jesuítico y con lo misional resulte cuestionada. Esta tesis, en suma, propone una lectura de la realidad propiamente etnohistórica de la región a partir, por un lado, de las formas amerindias en general y de los indígenas de Chiquitos en particular de interacción e integración con la alteridad y, por otra parte, de la condición fronteriza de la provincia con el reino de Portugal y las dinámicas sociodemográficas derivadas de ella.

Esta investigación se empalma con otras dos que realicé previamente sobre Santa Cruz de la Sierra, la primera sobre su conquista y sobre la figura de Ñuflo de Chaves y la otra sobre la guerra de independencia en la misma gobernación, acotada al gobierno de Ignacio Warnes. En ambas investigaciones apareció la pregunta acerca de la razón por la que las tierras que se encuentran más allá del piedemonte andino no atraían la atención de la historiografía profesional. Aquí la pregunta quedó reformulada en relación con los indígenas de la Chiquitania y la etnohistoria y la etnología amerindias, habida cuenta del contraste que muestra con la región andina y con Amazonía y con el Chaco, respectivamente.

Como continuación de aquellos antecedentes, y a propósito del episodio de la batalla de Santa Bárbara que tuvo lugar en la estancia homónima del pueblo de San Rafael durante el gobierno de Warnes, me propuse abordar el perfil sociocultural de los indígenas a propósito de la incidencia que pudo haber tenido sobre ellos la guerra de independencia. Me guiaba la premisa de que la crisis de independencia y la guerra eran circunstancias en las que una estructura social preexistente y subyacente a cierta regularidad del acontecer cotidiano quedaría puesta en primer plano. Las respuestas requeridas por las nuevas circunstancias la pondrían en juego, las modalidades de acción de los actores involucrados en la nueva coyuntura la condensarían y la reflejarían. Pero la evidencia para el período de la guerra resultó ser sumamente escasa, por lo que me vi obligada a ampliar mi primer

bosquejo hacia atrás en el tiempo hasta la fecha de la expulsión de los jesuitas. De ahí que esta investigación abarque el período que se extiende desde 1767 hasta 1825, es decir, el último tramo de la época colonial que aquí llamo período colonial tardío o tardo colonial, delimitado por la expulsión de los jesuitas y por el fin del régimen colonial. Entonces ya no sería la guerra de independencia sino el impacto del cambio de régimen de gobierno y de administración de la provincia el punto crítico a partir del cual podrían rastrearse indicios del perfil sociocultural de los indígenas de Chiquitos. Si efectivamente la conmoción había sido tan grande como lo señaló el historiador pionero de la región, Gabriel René Moreno, la idiosincrasia de los indígenas tal vez podría verse reflejada en sus acciones y, detrás de ellas, en sus motivaciones.

El tema y el problema de investigación requirieron dos trabajos de aproximación previos a la lectura y análisis de los documentos del período colonial tardío. El resultado es el contenido de la segunda parte titulada “Antecedentes en dos movimientos”, compuesta por dos capítulos: “Preludio onomástico” y “Preludio reduccional”. El primero consistió en la reconstrucción de la historia del nombre de los indígenas de la región, actualmente llamados chiquitanos, desde los primeros registros de los conquistadores europeos en el siglo XVI hasta las primeras décadas del siglo XX, a partir del registro de cronistas, funcionarios oficiales, viajeros, exploradores, etnógrafos y del propio testimonio de los indígenas. El segundo estuvo consagrado a describir la dinámica de las misiones jesuíticas y el proceso reduccional poniendo especial atención en los modos de interacción indígena de los que se valieron los jesuitas en su empresa evangelizadora.

Ambos conjuntos de indagaciones preliminares son los antecedentes de esta investigación en un sentido doble: desde el punto de vista del proceso de investigación, porque en efecto anteceden a la indagación sobre el período tardo colonial y, desde el punto de vista del contenido de la tesis propiamente dicha porque, considerados retrospectivamente, en ellos quedaron anticipados los ejes que propuse para caracterizar la situación sociohistórica de la provincia a fines del período colonial y las dinámicas socioculturales e interétnicas a las que se ajustaban las acciones de los indígenas que la habitaban –ejes que, además, cuestionan la preeminencia de lo jesuítico en la definición de la identidad de la región y de sus pobladores nativos. Me refiero, por un lado, al peso de la frontera con Portugal en el devenir sociohistórico de la gobernación y de sus habitantes tanto indígenas como blancos y negros, y, por el otro, al modo nativo de delimitar el propio grupo de pertenencia y eminentemente indígena de establecer relaciones con la alteridad.

Luego, el estudio del período colonial tardío consistió en el análisis de documentos que están resguardados en tres archivos distintos: el Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia (ABNB - Sucre), el Archivo General de la Nación Argentina (AGN - Buenos Aires) y el Archivo del Museo de Historia de la Universidad Autónoma Gabriel René Moreno (UAGRM Santa Cruz de la Sierra). Los pueblos de la antigua gobernación de Chiquitos no conservan documentos del período colonial. En el ABNB se encuentra el archivo de Mojos y Chiquitos, dentro del que se distinguen los documentos que había reunido y catalogado el célebre historiador cruceño Gabriel René Moreno (GRM) y los documentos de la Audiencia de La Plata (ALP), referidos a las provincias de Mojos y Chiquitos. Es probable que los primeros fueran los documentos que habían llegado a la gobernación de Santa Cruz, a cuyo fuero militar se reportaban las de Mojos y Chiquitos. Por eso muchos de los documentos de GRM están duplicados en ALP o viceversa. Por su parte, la Sala IX (gobierno colonial) del AGN cuenta con documentos sobre Chiquitos en dos legajos correspondientes al gobierno de Santa Cruz y al gobierno de Chiquitos, respectivamente. Los papeles que los componen son la correspondencia enviada desde ambas gobernaciones o desde la Audiencia de La Plata al virrey del Río de la Plata, de manera que algunos coinciden con los de MyCh y ALP, pero otros no. También figuran documentos sobre Chiquitos en la colección Lamas del mismo archivo y en la de la Biblioteca Nacional. En Santa Cruz de la Sierra hay finalmente algunos documentos referidos al Chiquitos colonial, y abundan después de 1825.

En virtud de la aparición reiterada de ciertas problemáticas en este acervo documental identifiqué los núcleos a partir de los cuales profundizar el análisis. Por un lado, llamaron mi atención los bienes remitidos a la provincia desde la gobernación de Santa Cruz para fomentar la producción de la provincia y para gratificar el trabajo de los indígenas. Grandísimas cantidades de agujas, cuchillos, telas de lana, chaquiras, medallas y demás objetos de metal y de vidrio llegaban a los pueblos y circulaban entre los indígenas, repartidos como recompensa por su trabajo y lucidos con ostentación en fiestas y ceremonias. La enumeración de objetos y cantidades en el registro oficial, que en primera instancia parecía anecdótica, adquiriría otro sentido a la luz de las investigaciones sobre la época precolombina y de referencias de la evidencia del período colonial temprano y jesuítico. Fue preciso entonces analizar el sistema de la economía misional montado por los jesuitas y todavía en funcionamiento en el período colonial tardío desde una perspectiva de larga duración y a partir del fundamento indígena que vinculaba el intercambio de objetos y las relaciones interétnicas. Otro tema ya no recurrente sino

omnipresente, pero sobre todo asombroso si se tiene en cuenta la imagen de la provincia forjada por el paradigma jesuítico, es la alta movilidad de los indígenas en el interior de la provincia y hacia afuera de ella, a la capitania de Mato Grosso. Junto con ella aparecieron además indicios sobre el criterio y la modalidad de los indígenas para agruparse, para identificarse y también para migrar que, lejos de confirmar el éxito de la etnogénesis misional y la homogeneización cultural cristiano-indígena, por el contrario, mostraban la vigencia de formas de sociabilidad, de diferenciación y de identificación que se creían acabadas con la colonización. Dentro del mismo conjunto de fenómenos asociados con las migraciones y con la incidencia de la frontera con Mato Grosso fueron consideradas las entradas de portugueses, así como también la de comerciantes desde Santa Cruz y el establecimiento de soldados cruceños en la frontera. La convivencia dentro del mismo territorio de indígenas, blancos y negros invitaba a profundizar el tratamiento de las relaciones interétnicas ya anticipado en los antecedentes y analizado a propósito del sistema de la economía misional y de la esfera productiva de la provincia que los objetos de vidrio y metal habían traído a colación. Otro abundante conjunto de evidencia se refiere al problema guaycurú en la frontera oriental de la provincia, cuya sistematización me llevó a analizar el conflicto, sostenido durante treinta años, en términos de una guerra indígena donde nuevamente ambos ejes ya mencionados, es decir, la modalidad nativa para establecer relaciones con la alteridad y el carácter determinante de la frontera en el perfil sociocultural de la provincia, plantearon una nueva instancia de análisis y de reflexión.

Si bien surge de una constatación basada especialmente en evidencia del período postjesuítico, la investigación así planteada está inspirada en una lectura de largo plazo de la historia de la región. Toma en cuenta las indagaciones sobre la época precolombina y se apoya en evidencia del período temprano colonial y jesuítico, al mismo tiempo que se proyecta hasta principios del siglo XX. Se funda en la constatación de que ciertas estructuras de interacción que remiten a un fondo común amerindio se repiten en circunstancias múltiples y variadas de encuentro con la alteridad, muchas de ellas originadas en la condición fronteriza de la provincia con el reino de Portugal y marginal en el contexto colonial altoperuano. Así, en coyunturas históricamente determinadas por esas circunstancias, se plasman modos más o menos equivalentes de concebir las relaciones interétnicas. La estructura, que permanece, también se actualiza en cada nueva situación de interacción. La sincronía atribuible a la forma indígena de concebir y poner en práctica su relación con otros queda matizada con la diacronía propia de las instancias

históricas en las que se despliegan. Lejos de argumentar aquí a favor de un esencialismo indígena, de lo que se trata es de poner en evidencia una forma indígena de hacer las cosas, correlativa con el intento de reconstruir, en la medida de lo posible, una historia de la región en clave indígena. Es decir, una etnohistoria de la Chiquitania.

La exposición está organizada en tres partes divididas en siete capítulos. La primera parte es la presentación de la región estudiada, del tema y del problema de la investigación. La segunda está dedicada a los antecedentes a los que ya me referí, el preludio onomástico y el preludio reduccional y anticipan el contenido de la tercera parte. Esta última se compone de tres capítulos dedicados al sistema de la economía misional, a las relaciones interétnicas en relación con las migraciones en la frontera y a la guerra chiquito-guaycurú. El epílogo ofrece un último ejemplo sobre la guerra de la independencia e hilvana el contenido de estas páginas de principio a fin.

Chiquitos es la región que media entre el Chaco y la Amazonía, en el actual oriente boliviano. Se extiende aproximadamente, de norte a sur, entre los 16° y 20° de latitud sur y, de este a oeste, entre los ríos Paraguay y Grande o Guapay. En época colonial Chiquitos fue una provincia jesuítica con diez pueblos donde fueron reducidos, en su mayoría, indígenas que eran llamados “chiquitos” y hablaban la lengua homónima junto con otros grupos que la etnología contemporánea clasificó entre las familias lingüísticas arawak, otuquí, guaraní, chapacura y zamuco. Luego de la expulsión de la Compañía de Jesús pasó a ser gobernación secular. La administración de los pueblos quedó a cargo de los curas doctrineros que reemplazaron a los padres jesuitas y que respondían al obispo de Santa Cruz. El gobierno de la provincia, por su parte, era ejercido por un funcionario que respondía al gobernador de Santa Cruz en materia militar, y en materia administrativa a la Audiencia de Charcas. Con la implementación de un nuevo régimen de gobierno, en 1790 la administración de los pueblos pasó a manos de administradores seculares que rendían cuentas al gobernador de Santa Cruz, limitando así la injerencia de los curas doctrineros al plano religioso y espiritual. En el marco de estas reformas borbónicas de fines del siglo XVIII Chiquitos pasó a ser una gobernación militar, pero manteniendo los límites de la antigua provincia jesuítica. En la época republicana, el territorio formaba parte del departamento de Santa Cruz y fue progresivamente dividido en las provincias que actualmente lo componen: Velasco, Chiquitos, Ñuflo de Chaves, Ángel Sandoval y Germán Busch. De manera que en la actualidad “Chiquitos” continúa siendo topónimo

en sentido geográfico y administrativo, porque nombra a la provincia más meridional del departamento, mientras que los indígenas que habitan todo el territorio que antiguamente componía la provincia de Chiquitos son chiquitanos. En el primer capítulo presento la región de Chiquitos, la describo geográficamente y repaso su historia desde el período prehispánico hasta el presente a partir de la información que ofrecen las publicaciones sobre historia y antropología de la región. Luego hago referencia a su situación demográfica actual poniendo especial énfasis en su población indígena. En virtud de ello, tomo en cuenta tanto a los chiquitanos de Bolivia como a los chiquitanos del Mato Grosso, como así también a los camba-chiquitano de Mato Grosso do Sul.

Una vez presentada la región, es el turno del análisis crítico de los estudios americanistas dedicados a la Chiquitania que componen el estado de la cuestión en esta tesis y su segundo capítulo. En él profundizo en la idea de la escasez relativa de las investigaciones dedicadas a la región, y, a partir de la comparación con otras regiones cercanas desde el punto de vista geográfico y temático, en las circunstancias que contribuyeron a ese estado del arte. Hago referencia al lugar destacado que ocupan las publicaciones referidas al período jesuítico y a las circunstancias patrimoniales, políticas y académicas que contribuyeron a que se forjara una imagen de la región asociada con lo jesuítico y con lo misional.

Como ya señalé, en lo que al proceso de investigación se refiere, los núcleos temáticos de los dos capítulos que componen la segunda parte fueron dos instancias de aproximación a los indígenas de Chiquitos. Pero además fueron el punto de partida de los ejes que se desarrollan en la tercera parte. Por eso, en la organización del contenido de esta tesis, estos “Antecedentes en dos movimientos” completan la presentación y anticipan lo que la sucede; componen la transición entre la primera, introductoria a la región, al tema y al problema, y la tercera, que es la demostración de la tesis propiamente dicha. El capítulo III consiste en el relato de la historia del etnónimo del pueblo indígena de la región estudiada desde una perspectiva interétnica. Se examinan los significados de los sucesivos nombres con los que fueron referidos desde el siglo XVI hasta la actualidad (tapuy mirí, chiquitos, tovaçicoçi, moñeyca, chiquiteño, chiquitano, monkox) atendiendo al carácter polisémico del término “chiquitos” y asimismo la serie de conceptos étnicos, topográficos, lingüísticos e identitarios que derivan de él. Fue inspirada en diversos trabajos referidos a la definición de los grupos étnicos, especialmente a la idea de su carácter relacional. De ahí que tome en consideración el carácter relacional involucrado en el acto de autodenominarse y nominar a otros, y de la variación de la delimitación y

de la composición de los grupos, asociadas con las transformaciones que ocurren en el plano de las relaciones interétnicas. En lo que se refiere a la tesis que aquí sustentó, del recorrido histórico por la etnonimia chiquitana y por las relaciones interétnicas en las que se forjó, se empleó y circuló, resulta evidente que la situación no permaneció inmóvil desde la llegada de primeros conquistadores –ni desde la de los jesuitas– hasta la actualidad, y que los procesos sociohistóricos subsiguientes tuvieron tanta repercusión sobre su vida, sus manifestaciones culturales y las definiciones de su identidad étnica, que aun cuando se asemeje en la forma, el contenido del *chiquiteanos* del inicio de la era republicana no es el mismo que el de los actuales *chiquitanos*. Para la definición diacrónica de la identidad chiquitana, y pese a lo que se supone habitualmente, la historia postjesuítica fue entonces tan decisiva, fundante e instituyente como la jesuítica.

Ahora bien, el período jesuítico no es negado aquí en modo alguno, como tampoco lo son su importancia y su legado. Por el contrario, es considerado un antecedente de peso para analizar el impacto de la expulsión de la Compañía de Jesús en el devenir histórico de los indígenas de la provincia. Por lo tanto, el capítulo IV está dedicado a considerar ese antecedente lógico y cronológico de esta investigación. En él repaso brevemente la impronta que caracterizó la empresa de la Compañía de Jesús en el contexto de la América colonial y en especial del virreinato del Perú, el recorrido previo a su llegada a Paraguay, las premisas que guiaban el modelo de repúblicas de indios que replicaron en los confines del imperio español, para analizar luego en profundidad la casuística chiquitana.

La reducción de indios consistió en la conformación de un tipo de espacios y de rutinas inspirados en una concepción cristiana y urbana de la vida en sociedad, en significativo contraste con la de los indígenas. Esas nuevas formas de organización y de uso del espacio y del tiempo fueron un medio de representación de la sociedad. Los lugares que se construyeron a partir de su implantación funcionaron como símbolos del estilo de vida que se esperaba desarrollar en ellos, pero también como dispositivos para promover ciertas prácticas y desalentar otras. En este capítulo me refiero a las particularidades de este fenómeno en la provincia jesuítica de Chiquitos. Primero describo las actividades y los marcadores temporales y espaciales que estructuraban la vida en sociedad de los indígenas antes de su reducción y las comparo con las prácticas que les impusieron los jesuitas cuando los redujeron en los pueblos. Analizo y contrasto las formas de organización social a las que cada modo de vida remite y pongo en evidencia la magnitud de la transformación que significó la llegada de los padres de la Compañía de Jesús para los indígenas. No obstante, advierto que los jesuitas no solo no inhibieron,

sino que además se valieron de la presencia de elementos de la organización social indígena prerreduccional. De manera que, en la nueva coyuntura ciertas formas culturales variaron su uso y su contenido, pero permanecieron vigentes como medio y forma de apropiación de los parámetros culturales impuestos por los jesuitas. Me refiero en concreto a situaciones de las misiones vivas y de la vida en los pueblos en las que es posible detectar la permanencia de marcas socioculturales indígenas, como por ejemplo las antiguas malocas guerreras, el recurso a los lazos de parentesco para lograr adhesiones al nuevo régimen, o el uso de donecillos de metal y vidrio para atraerlos a la reducción, que continuaban una larga historia prehispánica de circulación de bienes de prestigio. También señalo otras que constituyeron modos de aprehensión de las nuevas condiciones sociales por parte de los nativos, como la traducción al idioma vernáculo de oraciones y textos de la liturgia religiosa, o las representaciones teatrales de textos edificantes que se realizaban los días de fiesta, y las adaptaciones locales de las celebraciones promovidas por los jesuitas. En suma, muestro de qué manera las nuevas formas de organización de la sociedad absorbieron contenidos antiguos, pero también otros nuevos y también, a la inversa, instituciones y hábitos tradicionales fueron empleadas en circunstancias novedosas. Lo señalado me permitirá fundamentar con la evidencia disponible que, más que producto de decisiones deliberadas y acciones voluntarias, la nueva forma sociocultural misional del Chiquitos jesuítico fue forjada por la dinámica propia de nuevos modelos sociales puestos en práctica en un espacio con una trayectoria indígena peculiar.

“Las formas indígenas de asimilación de la alteridad en una provincia de frontera”, tercera parte de esta tesis, contiene tres capítulos dedicados a analizar la relación entre los dos ejes contenidos en el título: las modalidades que asumen las relaciones interétnicas protagonizadas por los indígenas de Chiquitos en el período tardo colonial, y la condición fronteriza de la región. Cada capítulo está dedicado al estudio de los tres núcleos problemáticos que detecté al indagar los documentos oficiales del período 1767-1825: el funcionamiento del sistema de la economía misional y la circulación de cosas de blancos entre los indios, las relaciones entre indígenas, negros y blancos, y la guerra chiquitoguaiycurú.

Machetes, cuchillos, agujas, anzuelos y cuentas de vidrio, presentes en los informes administrativos de la provincia a partir de la implementación del Nuevo Plan de Gobierno en 1790, pero también en las referencias a contextos de uso ceremonial, demuestran ser el motor de la vida sociopolítica y económica de la provincia de Chiquitos.

La continuidad entre esta evidencia y la de la circulación de los mismos bienes desde la llegada de los primeros conquistadores, leída a través de la lente de la mitología de los pueblos amerindios que circundan la Chiquitania, pone en evidencia que esos objetos eran además el principal medio de la reproducción simbólica del régimen reduccional de Chiquitos. El capítulo V es, en primer lugar, una historia de la relación construida entre los indígenas de Chiquitos y sus alrededores y los blancos a través de esos objetos. Comienza con las exploraciones de los primeros conquistadores del arco rioplatense, continúa con las expediciones esclavistas de cruceños y portugueses, sigue con las misiones vivas de los jesuitas y la fundación de las reducciones y termina con el reemplazo de aquellos por una administración secular bajo el reinado de los Borbones. En segundo lugar, el capítulo V explica los fundamentos y el funcionamiento del sistema de la economía misional a partir de esos antecedentes, es decir, desde una perspectiva de larga duración y que procura incorporar el punto de vista indígena. En virtud de ello, constato que el sistema productivo de la provincia estaba basado en el incentivo de la producción por medio del reparto de estos bienes. La información que data de la época prehispánica en adelante muestra que los indígenas tenían un interés peculiar en esos objetos y en intercambiarlos con los blancos, y que lo sostuvieron de distintas maneras y a cambio de diversas contraprestaciones a lo largo de todo el período colonial. El sistema de la economía misional basado en el reparto de proporciones fijas de bienes a cambio de productos es la cristalización de su manifestación más tardía. A partir de las preferencias e intervenciones de los indígenas involucrados en estos contratos se infieren los principios que regían la moral de su intercambio, de su circulación y de su uso entre los indígenas, que emanaban del prestigio y del valor simbólico que éstos les reconocían en tanto que bienes provenientes de los blancos. De ahí que la distribución de esos bienes por parte de las autoridades coloniales forjara jerarquías sociales y rangos políticos, y convalidara el régimen religioso del sistema reduccional en ritos y ceremonias. A causa de estos principios que trascendían la esfera económica y productiva muestro que las motivaciones de los indígenas para participar en el sistema de la economía misional trascendían y hasta contradecían los principios de racionalidad económica, el cálculo monetario o el interés por aumentar la productividad que la historiografía tradicional creyó inoculados con la colonización jesuítica. Por otra parte, en virtud de estructuras de intercambio semejantes, que involucran indígenas, blancos y cosas de blancos, postulo la pertinencia de incluir a los indígenas de Chiquitos en el canon de asimilación de la alteridad propuesto para otros pueblos de las tierras bajas.

El punto de vista que pondera el éxito de la evangelización jesuítica también sostiene la tesis de la homogeneización cultural y lingüística. Según esta idea, la pluralidad de “naciones” que preexistían a las reducciones en pueblos se fue diluyendo progresivamente. Es un tema que será anticipado en el tercer capítulo a propósito de la reconstrucción de la etnonimia de los indígenas de Chiquitos. Allí advierto que, contrariamente a lo que sostiene la idea dominante sobre Chiquitos, las parcialidades siguieron estructurando las relaciones entre los indígenas incluso mucho tiempo después de la expulsión de los jesuitas. En el capítulo VI retomo esa idea y la contrasto con la evidencia del período tardo colonial. El resultado es el cuestionamiento de la homogeneización del escenario étnico chiquitano y de su inmovilización sociocultural. Propongo que la vigencia de las parcialidades se funda en una sociabilidad basada en el parentesco como elemento aglutinante de unidades sociales significativas y reitero la importancia de las situaciones de interacción de unos grupos con otros para la definición de sus contornos. Asimismo, puntualizo el peso de la condición de frontera de la provincia y señalo sus derivaciones demográficas y socioculturales. La evidencia no solamente permite poner en duda la idea de la homogeneidad de los indígenas de las misiones, sino también contradecir la idea de la inmovilidad asociada con la reducción, con la fijación del domicilio y con la vida política urbana. En este sentido se toman en cuenta las migraciones en grupo, pero también individuales en el interior de la provincia, como así también al otro lado de la frontera con Portugal. Al mismo tiempo, la presencia de blancos portugueses y españoles y de negros fugados de Portugal en la provincia (que no aparece en la evidencia jesuítica pero sí en los documentos del período colonial tardío –y sin embargo nunca había sido mencionada por la historiografía tradicional), abona a favor de la relevancia de la condición de frontera de la provincia por sobre su pasado reduccional a la hora de pensar en las definiciones étnicas y en las relaciones interétnicas. Numerosos ejemplos permiten mostrar que, lejos de ser una provincia habitada por indígenas en situación de aislamiento, Chiquitos era un lugar de circulación fluida de personas de procedencias múltiples: de confinamiento de reos del Perú, de refugio de blancos y negros desertores y fugitivos del reino de Portugal, de asentamiento de comerciantes cruceños. Los matrimonios de estos advenedizos con indias de los pueblos no son excepcionales y dan pie a una interpretación similar a la que hice referencia para el capítulo V a propósito de la circulación de cosas de blancos entre estos indígenas. La incorporación del otro al propio grupo por la vía matrimonial, pudo haber sido ejemplo, al igual que el intercambio de doncellas, de formas de procesar la relación con los blancos y de enfrentar una

diferencia superable en el vínculo recíprocaro. En suma, lógicas propias de un pensamiento indígena chiquitano cercanas a otras formas también amerindias de concebir el mundo y la relación con la alteridad pudieron estar involucradas en esas redes de intercambio de objetos y de mujeres. Todo apunta a que esa forma peculiar de vincularse con la alteridad tuvo efectos perceptibles en una lectura entre líneas del registro oficial legado por los funcionarios coloniales, y que en esos efectos es posible advertir una versión chiquitana del principio de la proclividad a la alteridad constituyente, tan caro a las tierras bajas sudamericanas.

Al intercambio de objetos y a la circulación de mujeres (o a la incorporación de “otros” hombres al grupo) se agrega una tercera instancia de reciprocidad, en este caso, negativa: la guerra. El capítulo VII vuelve a conjugar el problema de las relaciones interétnicas y de la frontera, pero esta vez a propósito de un actor social indígena nuevo en aquel escenario: los mbayá-guaycurú. La relación de los indígenas de Chiquitos con aquellos es inédita en el contexto altoparaguayoense y, en efecto, producto del avance de la conquista y la colonización en Paraguay y en Chiquitos. La guerra en la que se enfrentaron entre 1763 y 1793 tuvo implicancias múltiples y variadas. Dos grupos hasta entonces desconocidos entre sí se enfrentaron en una guerra que duró tres décadas, lo que amplió el horizonte de las relaciones interétnicas del Alto Paraguay. En este capítulo examino los aspectos formales de la guerra y propongo que, aunque los flecheros chiquitos componían una milicia formada por iniciativa colonial, el enfrentamiento con los guaycurú, el grupo indígena guerrero por excelencia de la región, los remitió a un antiguo código de intercambio o de reciprocidad negativa. Luego, al regresar al lugar de donde cada uno de los contrincantes había salido, no tardó en aparecer el corolario sociológico e interétnico del enfrentamiento: los cautivos incorporados de un lado y del otro sumaron variantes al estado de las relaciones interétnicas altoparaguayoenses. En la segunda etapa de la guerra nuevos actores se suman a la disputa que inicialmente había enfrentado exclusivamente a dos actores indígenas. Es el momento álgido de la competencia de los imperios ibéricos por la demarcación del territorio, por lo que las estrategias de ambas coronas incluirán alianzas con los mbayá-guaycurú para hacer valer su presencia, aunque más no sea indirecta y a través de sus aliados, en la frontera y en los territorios a ambos lados del río Paraguay. En efecto, la interpretación de los ciclos de la guerra chiquito-guaycurú y la evolución de la relación entre ambos grupos queda incompleta si no se tienen en cuenta las manifestaciones locales de las relaciones políticas entre los dos imperios ibéricos. Aunque este capítulo consiste principalmente en la

reconstrucción de la historia indígena de la guerra entre los dos grupos considerados, no se puede soslayar la disputa limítrofe entre los imperios coloniales español y portugués al abordar la configuración de las relaciones interétnicas del alto río Paraguay a fines del siglo XVIII y en los primeros años del XIX. Tal como se la caracterizará en el capítulo VI, la frontera imperial volverá a mostrarse permeable para la circulación de personas. Así como, en el capítulo anterior, portugueses y españoles, blancos y negros habrán quedado incorporados a la realidad chiquitana indígena tardo colonial, este capítulo muestra otro tanto de los guaycurú y también de los chiquitanos del Mato Grosso.

Los sucesos de la guerra de independencia constituyen el epílogo que abre las conclusiones de esta tesis. La anexión de la gobernación de Chiquitos a la capitanía de Mato Grosso y los efectos de esta crisis política entre los indígenas constituyen el ejemplo final del argumento desplegado a lo largo de estas páginas. Pero además el conflicto que tuvo como escenario principal el espacio altoperuano repercutió sobre Chiquitos reduciendo casi totalmente el abastecimiento de bienes sobre los que se basaba su sistema productivo y su régimen político. Por eso, la guerra de independencia inaugura y prefigura un nuevo estado de cosas que se irá consolidando con la aplicación de sucesivas políticas liberales por parte de los gobiernos republicanos. A partir de ahí se mencionan las posibles líneas de investigación futura que permitirán proyectar el estudio de la región hacia adelante en el tiempo y hacia el Este en el espacio. Entre ellas se cuentan la desestructuración de los pueblos de reducción en el período republicano, los efectos sobre la población indígena de la ocupación de las tierras por los criollos y del boom del caucho, la historia de los chiquitanos del Mato Grosso, el destino de los cautivos de los guaycurú y de los migrados por voluntad propia, las circunstancias para la afluencia de nuevos chiquitanos y las formas de integración a la sociedad brasilera.

Por lo demás, y como es de esperar, el epílogo condensa los aspectos fundamentales de esta investigación. A lo largo de los capítulos de la tesis habrán ido apareciendo situaciones que ilustran los dos ejes a partir de los cuales se cuestionó la idea de la Chiquitania como equivalente a jesuítica y misional. Ellos son, por un lado, las formas que asumen las relaciones interétnicas y las formas chiquitanas de integración de la alteridad, analizadas en el funcionamiento de la economía misional, en los matrimonios interétnicos con blancos y negros y en la guerra chiquito-guaycurú. Y por el otro, la fuerte incidencia de la condición marginal en el contexto colonial altoperuano y fronteriza con el imperio portugués en la dinámica sociocultural, migratoria y demográfica de la provincia. Esta se manifiesta en la porosidad de la frontera, en el espacio de encuentro

que se constituye como consecuencia de ello, en el dinamismo de las relaciones interétnicas que habilita y en la tendencia a la integración de hecho de la provincia de Chiquitos con la capitanía del Mato Grosso. Esta instancia final de la tesis reúne los resultados expuestos parcialmente en cada una de las anteriores y muestra cómo ambos ejes, aunque, a los efectos analíticos y expositivos fueron tratados por separado, confluyen en la realidad sociohistórica de Chiquitos y de sus pobladores nativos. Es a propósito de las relaciones interétnicas derivadas de la condición liminal de la provincia que es posible apreciar los modos de interacción e integración con la alteridad de los indígenas de Chiquitos. El uso de herramientas provenientes de la antropología permite pensar a la Chiquitania como una integrante plena del conjunto de las tierras bajas. Esta tesis no niega las investigaciones y publicaciones que afirman el pasado reduccional y la identidad jesuítica de Chiquitos, sino que amplía el horizonte. Se extiende en el tiempo hasta el final del período colonial, orienta la mirada a la frontera y al Mato Grosso, considera al actor social indígena, sus acciones y sus motivaciones en el registro llevado por los colonizadores.

En el Apéndice reuní una serie de tablas en las que sistematicé información que aporta datos específicos para el conocimiento general sobre la región, como por ejemplo la lista de gobernadores coloniales o las parcialidades reducidas en los pueblos según las distintas fuentes de información para el período. Otras tablas resumen el contenido de documentos con cuyos datos demuestro afirmaciones que hago a lo largo de la tesis, muchas de ellas del capítulo dedicado al sistema de la economía misional. Por último, consideré pertinente y útil reunir en un glosario de etnónimos todas las definiciones o explicaciones sobre los grupos indígenas o parcialidades a los que me referí. Por lo tanto, remito al lector al glosario en cuestión cuando requiera información sobre la pertenencia lingüística, la ubicación o sobre alguna característica sobresaliente de un grupo indígena o de su nombre.

Al transcribir los documentos actualicé la ortografía con excepción de la de los nombres, tanto de pueblos como de personas. Éstos aparecen tal como fueron escritos en los documentos. De ahí que varíen en mayor o menor medida muchos etnónimos o que haya diferencias entre la forma en que escribí los nombres de los funcionarios o de los soldados y aquella con la que se los refiere en las publicaciones sobre historia de la región. Por ejemplo, Barthelemí Berdugo es el nombre de un gobernador de Chiquitos que aparece en los documentos e incluso en su propia firma. No obstante Gabriel René Moreno lo actualizó a Verdugo. Lo mismo para los apellidos Baca y Vaca. Ahora bien,

en el caso de los etnónimos, en la mayoría de los casos en los que la referencia no proviene de una transcripción, omití la marca del plural en castellano *-s* o *-es* con excepción del nombre de los chiquitos que es, en efecto, un nombre castellanizado. Por eso escribí “chiquitos” pero “potorera” o “guaycurú”.

Quiero expresar aquí mi reconocimiento al trabajo de dirección de mis estudios de doctorado y de esta tesis por parte de Pablo F. Sendón y Diego Villar, a quienes además agradezco por su confianza y acompañamiento. También agradezco a Isabelle Combès por orientarme y por leer y comentar cada avance de esta tesis y por su hospitalidad y su ayuda cada vez que visité Santa Cruz de la Sierra. Esta investigación fue posible gracias al financiamiento del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), que me otorgó una beca de posgrado de cinco años que me permitió dedicarme exclusivamente a mis estudios e investigación de doctorado, y un subsidio para Proyectos de Investigación Plurianuales (PIP) con el que costeeé una parte de los viajes a los archivos de Bolivia y a la Chiquitania. Agradezco el apoyo de esta institución, así como también el de la Sección de Etnohistoria del Instituto de Ciencias Antropológicas de la Facultad de Filosofía y Letras (UBA). En Bolivia diversas personas e instituciones contribuyeron con esta investigación. En Santa Cruz, el Centro de Investigaciones Históricas y Antropológicas (CIHA) y el Museo de Historia de la Universidad Autónoma Gabriel René Moreno. Le agradezco especialmente a sus respectivas directoras, Isabelle Combès y Paula Peña. En la Chiquitania conté con la hospitalidad de la familia Rocha en el pueblo de Santa Ana de Velasco y con la orientación y ayuda del monseñor Carlos Stetter, entonces obispo de San Ignacio de Velasco, del señor Eduardo Bustos Navarro, administrador del Vicariato Apostólico de Ñuflo de Chávez en Concepción, y del corregidor Ernesto Barba Masavis en San José de Chiquitos. Quiero destacar y agradecer el trato amable y atento del personal del Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia, en particular de su subdirectora, Judith Terán, y de Lucelia Paniagua. A William Lofstrom y a Ana María Zamora les agradezco el cálido acogimiento que me brindaron durante el tiempo que duró mi estadía en Sucre. Amable y atentamente Fermín del Pino Díaz desde España y Mario Ayala aquí, en Buenos Aires, han respondido a mis consultas bibliográficas, por lo que les estoy sumamente agradecida. A Federico Pirich, finalmente, le agradezco la enorme ayuda para editar y diagramar el texto de esta tesis.

PRIMERA PARTE
PRESENTACIÓN

Capítulo I

UNA APROXIMACIÓN A LA CHIQUITANIA Y LOS CHIQUITANOS

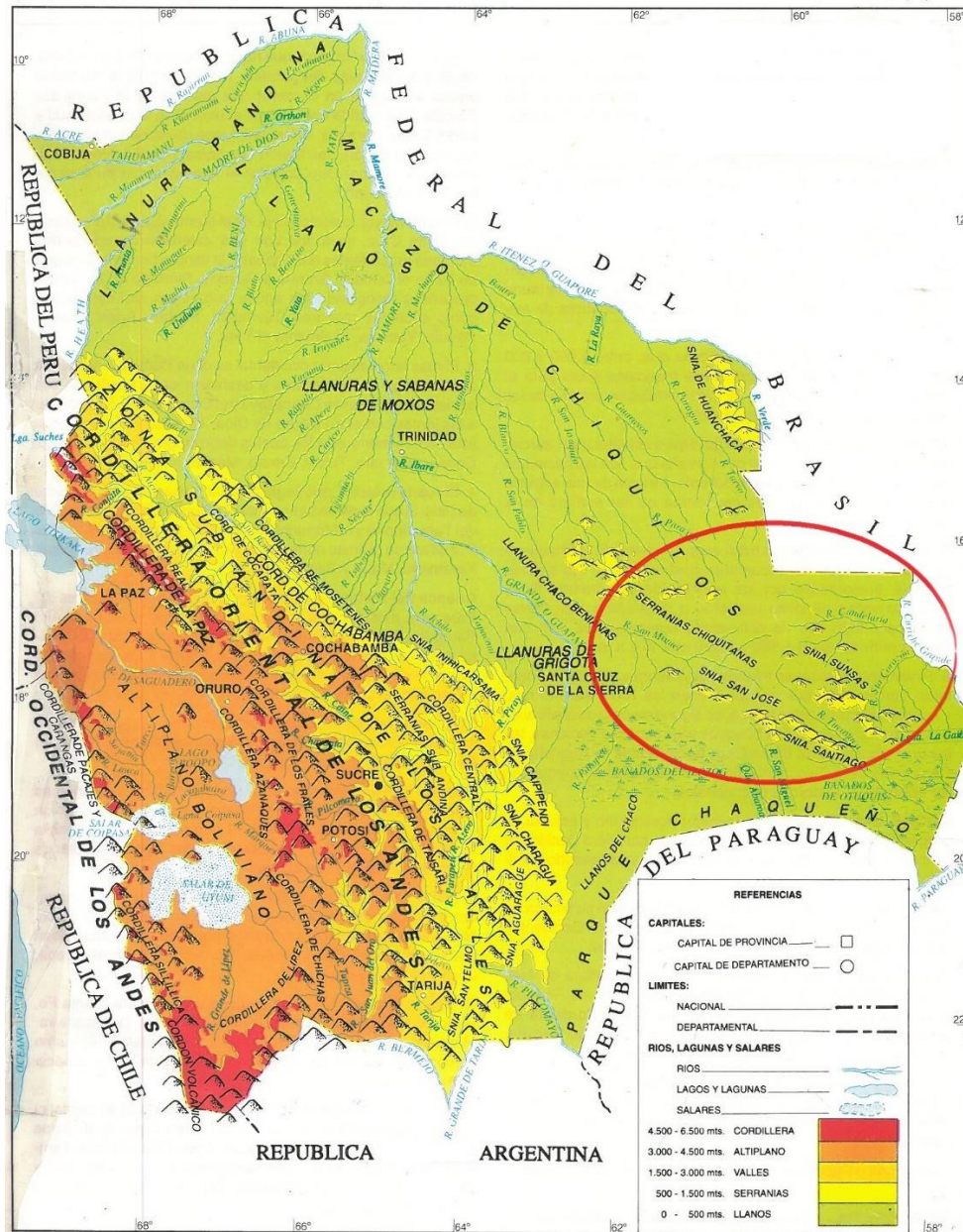
La Chiquitania es la región de las tierras bajas de Bolivia que se extiende aproximadamente entre los 16° y los 20° de latitud sur y entre los ríos Grande o Guapay y Paraguay. Para facilitar su ubicación inmediata, se suele decir que es el espacio que se encuentra en medio del Chaco y la Amazonía. Esta aclaración no es menor porque, como se verá en el siguiente capítulo, esa condición geográfica transicional tuvo efectos de peso en la historia de la región y en la historiografía y la antropología dedicadas a ella.

Este capítulo es una presentación de la región conocida como Chiquitania que describe sus características geográficas y ambientales y recorre su historia. A partir de la información disponible en diversas investigaciones y publicaciones, repaso los hitos sociales, económicos e institucionales que marcan su pasado desde la época prehispánica hasta el presente, prestando especial atención a su población indígena. También me refiero a la situación actual de los indígenas chiquitanos, tanto de aquellos que viven en el actual territorio de Bolivia como de aquellos que se establecieron en los estados brasileros de Mato Grosso y Mato Grosso do Sul, y son conocidos como chiquitanos del Mato Grosso y como camba-chiquitanos, respectivamente.

1. LA CHIQUITANIA. CARACTERÍSTICAS GEOGRÁFICAS Y AMBIENTALES ¹

Las tierras bajas de Bolivia se componen de tres ecorregiones bien diferenciadas: la Amazonía, el Oriente y el Chaco. La Chiquitania forma parte del llamado Oriente que limita al norte con la Amazonía y al sur con el Chaco y se distingue de ellos por sus características climáticas, su relieve y su paisaje. Al este, el Oriente queda delimitado por el río Paraguay y su nacimiento, el Pantanal; al oeste, por los primeros contrafuertes andinos. En el Oriente pueden diferenciarse, a su vez, una parte amazónica, por la proximidad y las similitudes que presenta con el ambiente homónimo, una parte central (el Oriente central o Chiquitania), y una parte que corresponde a la región del Pantanal, nacimiento del río Paraguay, sobre el margen nororiental. Si el Oriente en su totalidad se extiende entre los 13° y los 18° de latitud Sur, su parte amazónica, que es la más septentrional, se ubica entre los 13° y los 15°, mientras que su parte central, la Chiquitania, es la que se extiende al sur de aquella, entre los 15° y los 18°.

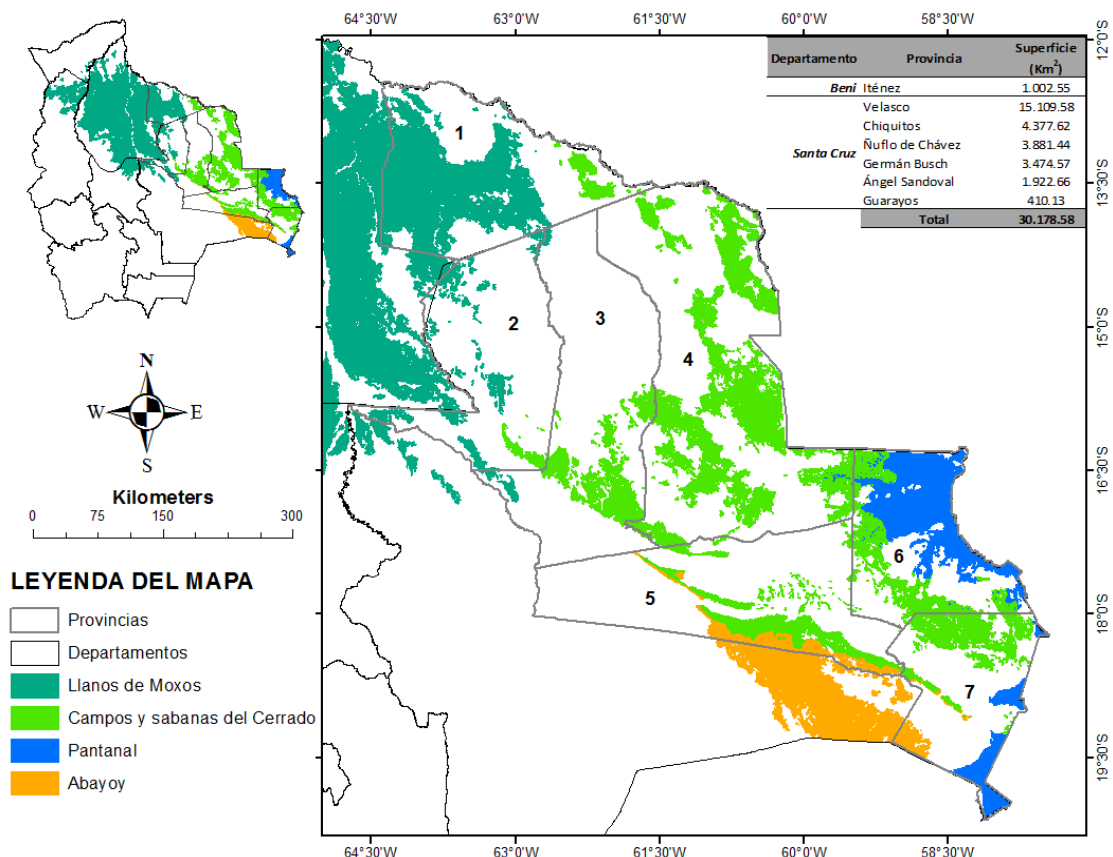
¹ El contenido de este apartado fue redactado a partir de la información disponible en Díez Astete (2011: 349-412), Villarroel *et al.* 2016, Navarro y Maldonado (eds.) 2002.



Mapa 1. Ubicación de la Chiquitania en el mapa de Bolivia

Todo el Oriente Boliviano forma parte del Escudo Brasileño o Precámbrico; por eso, especialmente sobre la Chiquitania, se prolonga la ecorregión o bosque del Cerrado, propio de la sabana tropical brasilera. El terreno alterna llanuras onduladas con variaciones altitudinales de entre los 150 y los 500 metros –donde es frecuente la aparición de afloramientos rocosos– con serranías y mesetas entre las que se extienden cadenas montañosas que van de los 600 a los 1200 metros de altitud, como la Serranía de San José, la de Santiago o la de Huanchaca. El paisaje combina la sabana, donde crecen gramíneas, pastos y árboles, y arbustos y palmeras dispersos con bosques densos y húmedos, conforme varía la altura del terreno. En los bosques predominan los árboles

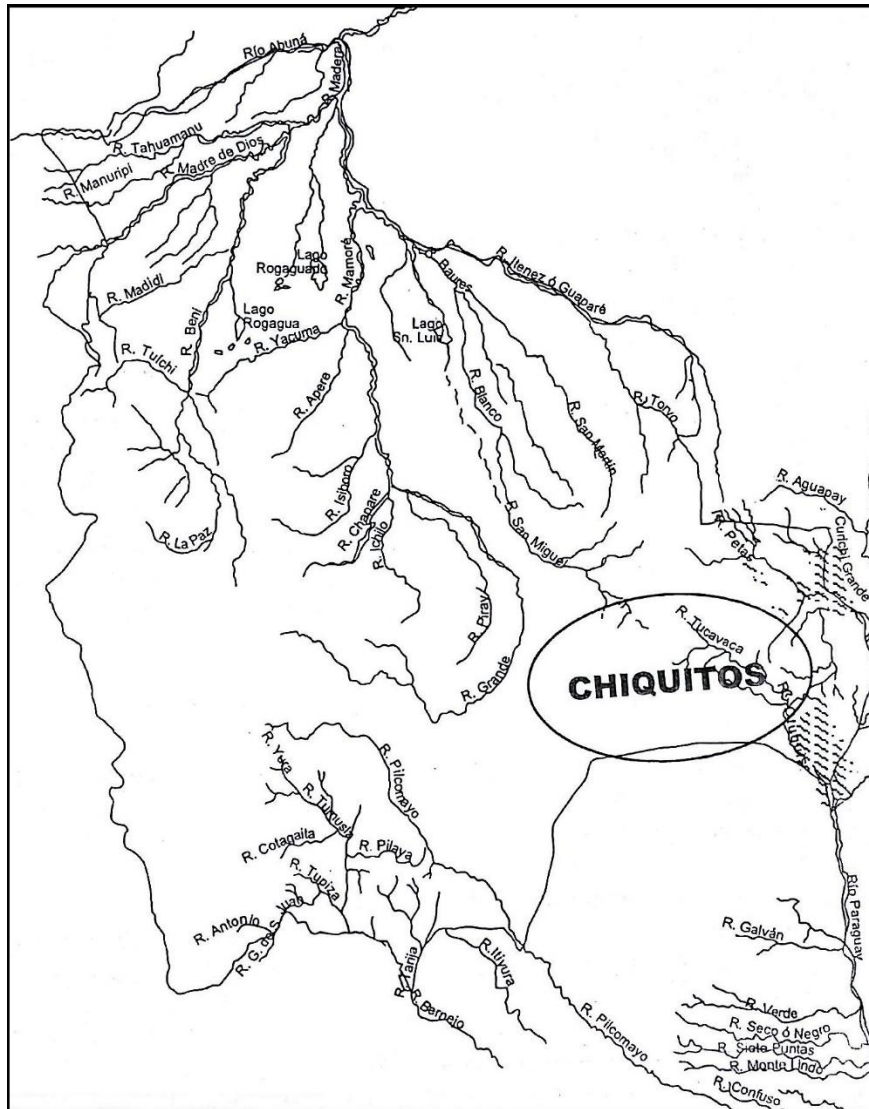
bajos como el curupaú, el coquino, el tajibo morado, el cuchi, el momoqui, el tajibo blanco, que forman un dosel continuo en la época húmeda, así como también se encuentran manchas de tacuara o bambú. En la sabana, dispersos entre las gramíneas se puede encontrar el mururé, el jacarandá, el amarguillo y palmeras cusi, motacú, caranday y chonta. Hacia el norte, en el Oriente amazónico, el terreno se vuelve más inundable y el Cerrado se combina con vegetación propia de la selva amazónica. En efecto, es en esta área, en el norte de las provincias de Ñuflo de Chaves y Velasco, donde crecen los árboles que producen la goma elástica (*Hevea brasiliensis*), tan característicos de la Amazonía. En el sur, por su parte, las sabanas arboladas se alternan con vegetación más dura y achaparrada sobre suelos mayormente arenosos, propios de la región chaqueña. Por eso suele definirse a la Chiquitania como una gruesa franja transicional entre la Amazonía y el Chaco. Su extensión es de unos 210.000 km²: 550 km de este a oeste, entre el límite con Brasil y el río Grande, y 700 km de norte a sur, entre el paralelo de 15° de latitud sur y la línea del ferrocarril que une Santa Cruz con Corumbá.



Mapa 2. Delimitación del Cerrado en Bolivia (Villarroel et al. 2016: 54)

Desde el punto de vista hidrográfico, la Chiquitania está recorrida por ríos y arroyos de la vertiente sudoeste de la cuenca del Amazonas y de la parte noroeste de la cuenca del Plata, de modo que las tierras ubicadas en el centro de la región dividen ambos sistemas hidrográficos. Entre los ríos pertenecientes a la cuenca amazónica se cuentan el Grande, el San Miguel, el San Julián, el San Martín, el Blanco, el Negro y el Zapocó, que confluyen en el Iténez. Las aguas de la parte sudeste como los ríos Las Petas, Candelaria, Tucavaca, San Fernando y Santo Corazón drenan al Pantanal y al río Paraguay, afluente del Río de la Plata. También pertenecen a este sistema hidrográfico las lagunas Providencia, Piraña, Uberaba, La Gaiba y Mandioré.

El clima de la región es tropical, subhúmedo y cálido, lo que implica una marcada estacionalidad de las precipitaciones. La estación lluviosa se extiende entre noviembre y marzo, y la seca, de mayo a septiembre. La temperatura media anual es de 25 grados, los días son calurosos todo el año, con excepción de algunos en el mes de julio cuando, por efecto del viento del sur, se produce una baja muy pronunciada de la temperatura que llega a registrar marcas bajo cero y a provocar heladas.



Mapa 3. Chiquitos entre medio de las cuencas del Plata y del Amazonas
 (Muñoz 1980 citado en Balza Alarcón 2001: 99)



Ilustración 2. La serranía de San José vista desde el pueblo homónimo



Ilustración 3. Formaciones del Precámbrico en la Serranía de San José



Ilustración 4. La Chiquitania vista desde la Serranía de Santiago

2. UN REPASO DE LA HISTORIA DE LA CHIQUITANIA Y DE LOS CHIQUITANOS

2.a. La época precolombina

La evidencia arqueológica no abunda en la Chiquitania tal vez a causa de las características del ambiente y también de la ausencia de arquitectura monumental, probablemente correlativa con el tipo de sociedades que la habitaban en la época precolombina. Por eso, y como sucede en muchas otras partes de América, la información disponible para reconstruir su historia no se remonta en el tiempo más allá del momento en que los conquistadores europeos comenzaron a recorrerla y dejaron registro escrito de lo que encontraron. Las primeras crónicas aparecen en la década de 1530, cuando los hombres de la armada conducida por Pedro de Mendoza (que fundó Buenos Aires por primera vez en 1536), comenzaron a explorar el río Paraná y el río Paraguay aguas arriba. Atraídos por la quimera de la Sierra de la Plata y del Paititi, fuentes de metales preciosos,

hicieron expediciones en las que recorrían el curso del río Paraguay hacia su nacimiento y se internaban tierra adentro en dirección oeste. Desde 1537 las expediciones se sucedieron con frecuencia. Estaban a cargo de distintos capitanes que, a la sazón, redactaron relaciones e informes en los que dejaron registro de sus encuentros con los indígenas, de sus nombres y de los de sus vecinos, de su ubicación, y de la información que recolectaron sobre la procedencia de los metales preciosos que aquellos lucían en sus adornos. Es así como se tienen noticias de los pueblos que vivían en las orillas del río Paraguay, como los guaraní, los guaycurú, los payaguá, y también de los que estaban en contacto con ellos, pero vivían tierra adentro en el espacio que mediaba entre el río Paraguay y el piedemonte andino².

Uno de los mayores problemas de esta evidencia del siglo XVI, que luego se reitera en los escritos de los jesuitas a partir del siglo XVIII, es la proliferación de etnónimos para dar cuenta de los grupos indígenas que vivían en esta región y la ausencia de correlato entre los que aparecen en las crónicas de los conquistadores quinientistas con aquellos registrados por los jesuitas entre 1690 y 1767. La clasificación lingüística del jesuita Lorenzo Hervás y Panduro (1800) contribuyó mucho a deslindar grupos y afinidades, pero en absoluto saldó la cuestión, al punto que cuando Alfred Métraux escribió el capítulo del *Handbook of South American Indians* dedicado a los indígenas de Chiquitos, calificó la tarea nada menos que como “la más desesperante de la etnología sudamericana” (Métraux 1942: 114). Fue la célebre lingüista y etnóloga, Branislava Susnik, la pionera en echar luz sobre las dinámicas socioculturales e interétnicas de la región, considerándola desde una perspectiva macrorregional junto con el Chaco y con el río Paraguay (Susnik 1978). Pero la complejidad del tema, su prosa peculiar y el carácter apenas intuitivo de muchas de sus afirmaciones requerían de un nuevo ciclo de indagaciones. En la última década Isabelle Combès tomó la posta: su *Diccionario étnico de Santa Cruz la vieja y su entorno en el siglo XVI* (Combès 2010) da la impresión de haber indagado todo lo que los documentos lo permiten en cuestión de etnónimos, de su correlación con grupos étnicos y de su respectiva pertenencia lingüística. Al mismo tiempo avanzó en la propuesta de un paradigma interpretativo que pudiera despojarse de

² Muchas de estas crónicas, dispersas en distintos repositorios documentales y editadas en colecciones diversas, fueron reunidas recientemente por Catherine Julien en la compilación de documentos *Desde el oriente. Documentos para la historia del Oriente Boliviano y Santa Cruz la Vieja (1542-1597)*, publicada por primera vez en 2008.

la clasificación lingüística que había encorsetado los estudios amerindios en el siglo XX (Combès 2006a, 2006b, 2009b, 2010, 2012b, 2015).

En la época precolombina, la región que actualmente conocemos como Chiquitania estaba poblada por un gran número de indígenas que hablaban una lengua que los conquistadores denominaron chiquito. El chiquito, actualmente conocido como besiro, solía ser considerado una lengua aislada por la dificultad que presentaba para ser clasificada en alguna de las familias lingüísticas nativas de América. Pero las investigaciones de los últimos veinte años proponen, con evidencia que consideran concluyente, su pertenencia a la familia Macro-Gê (Adelaar 2008; Falkinger 2010; Sans 2010; Haan 2011; Santana 2012). Junto con los chiquito-hablantes, en la región vivían otros grupos clasificados lingüísticamente entre las familias zamuco y otuqui al sur y sureste), arawak y chapacura (al noroeste y al noreste), y guaraní (al oeste). Esta clasificación según criterios lingüísticos es una forma posible y ha sido un criterio generalizado desde el siglo XIX para pasar revista de los grupos indígenas de América. Sin embargo, para las inquietudes a las que Branislava Susnik e Isabelle Combès intentaron dar respuesta, ese ejercicio taxonómico no podía ser la meta sino apenas el punto de partida de sus indagaciones: el mapeo lingüístico de los grupos indígenas que habitaban la Chiquitania no era un dato absoluto y definitivo sobre su situación étnica sino el reflejo de una articulación interétnica socio-históricamente dada. Por eso, por ejemplo, la presencia de grupos guaraní-hablantes en Chiquitos decía poco si no se la consideraba junto con las migraciones que habían protagonizado esos indígenas desde la costa del río Paraguay. Aunque acentuadas con las expediciones de los conquistadores, estas migraciones ya contaban con una larga historia al momento de la llegada de los españoles, lo que, a su vez, demandaba una interpretación sociocultural para explicarlas (Métraux 1927; Susnik 1968). Luego, esos grupos fueron conocidos como itatines, chiriguano, guarayo, pauserna o sirionó, dependiendo del lugar donde se establecieron (Combès 2015). De ahí se desprende también que la forma en que trabaron relaciones con los indígenas que encontraron en los lugares donde finalmente se instalaron demandara explicaciones sobre las definiciones étnicas y las relaciones interétnicas que, si bien involucraban cuestiones de orden lingüístico, no se agotaban en ellas (Susnik 1968; Combès y Saignes 1991).

Desde este punto de vista, la variedad de lenguas que se hablaban en la región no solo reflejaba su heterogeneidad étnica, sino que además era un indicador de la fluida circulación de personas que existía en la zona y de la tendencia a integrarse unos con

otros. En este sentido, el predominio de ciertas lenguas para nombrar a los grupos que la habitaban probablemente indicara el ascendiente o tal vez la posición dominante de unos grupos sobre otros, ya fuera por su tendencia a la integración o a la colonización. La frecuencia de los nombres con terminación *-ono*, plural de las lenguas arawak sureñas (en este caso, chané: apichiono, pamono, corocorono, camiono, curiabono, maracaono, tagoayono, entre muchos otros) pudo haber sido ejemplo de integración, mientras que la reiteración de la terminación *-coçi*, posible plural de la lengua de un grupo chiquito o chiquitanizado, puede ser un ejemplo de la tendencia a la expansión colonizadora por parte de los chiquitos (puriçicoçi, moçarecoçi, quibichicoçi, panecoçi, tahucoçi, tomacoçi, boierecoçi, jamarecoçi, tarcoçi, etc.). Según Susnik, los chiquitos eran un grupo migrante que había llegado desde el noroeste, empujado por otros pueblos (movima, kanichama e itonama) que vivían al norte de los mojo-arawak. No los caracterizaba un *ethos* invasivo y conquistador como grupo étnico compacto, sino una predisposición a la integración progresiva con otros pueblos con los que se iban encontrando. De ahí su tendencia a la dialectización. En este sentido puede considerarse el predominio en el registro de los conquistadores del siglo XVI de la desinencia *-coçi*. Las investigaciones más recientes proponen que era la forma del plural en la lengua de los gorgotoqui, un grupo que vivía donde se fundó Santa Cruz la vieja (Combès 2012b). Ahora bien, cuando un poco más de un siglo después llegaron los jesuitas, era el dialecto tao de la lengua chiquita el que estaba extendido en los nombres de los grupos indígenas, cuyo plural se indicaba con la terminación *-ca*. La raíz de muchos nombres se repetía, pero con una terminación distinta a la del siglo XVI, lo que hace pensar en que ambas lenguas estuvieran familiarizadas, en que la primera hubiera sido reemplazada por la segunda o en la mutación de aquella a esta³. El nombre *gorgotoqui*, por su parte, tan presente en el siglo XVI, había desaparecido, mientras que un nuevo nombre prevalecía: *penoqui* o *penoquica*. Si bien fueron considerados chiquito-hablantes, estos penoqui del siglo XVIII se distinguían de los demás por su dialecto homónimo, peculiar y exclusivo. Lo curioso y probablemente no casual es que moraban en los alrededores del pueblo de San José, es decir, a escasos dos kilómetros de la abandonada Santa Cruz la vieja de los gorgotoqui. Por eso, tomando en cuenta la idea que propuso Susnik sobre la chiquitanización lingüística de la región justo antes de la llegada de los conquistadores (Susnik 1978: 40-43), Isabelle Combès sugirió que los gorgotoqui pudieron haber sido un grupo que

³ Ejemplos de esto serán aportados en el siguiente capítulo (*infra*: 77).

hablaba una lengua de la familia otuqui pero que fue progresivamente chiquitanizada, y que luego derivó en el dialecto penoqui del grupo homónimo (Combès 2012b). A interpretaciones similares se presta la ambigüedad de las parcialidades tapacura y quitemoca cuando se las clasifica lingüísticamente en el dialecto manasí de la familia chiquito o bien en la familia chapacura. El padre Fernández reporta que los manasí hacían una sola nación con los chiquitos y que se dividieron a causa de discordias “de donde les vino el corromper el idioma chiquito” (Fernández 1895-1896 I: 262). Susnik (1978) refuta a quienes sostienen la idea de la pertenencia de los manasí a la familia chapacura (Métraux 1942), al mismo tiempo que sostiene que las tierras que aquellos ocupaban fueron invadidas por los chapacura, y que, antes de que eso ocurriera habían estado en contacto con los baure de los llanos de Mojos (Susnik 1978: 42-43). Entonces, al contrario de la hipótesis de Fernández de la “manasización” de cierto grupo de chiquitos, podría tal vez pensarse en la chiquitización del grupo de los manasí.

En suma, estos ejemplos muestran que el escenario lingüístico de la región no era estático y, además, que era reflejo de una situación interétnica igualmente dinámica y fluida, o en palabras de Susnik, “efervescente”. La región era además un espacio de encuentro entre grupos, y de circulación de personas y de objetos, en definitiva y tal como la describió Isabelle Combès, una “telaraña interétnica”. De ahí que los conquistadores que recorrían el río Paraguay hayan encontrado objetos de oro y plata entre los indígenas que moraban cerca de sus costas. Eran adornos que llegaban desde la región andina, a través del intercambio, como regalos, como botines de robos o de guerras que mantenían unos grupos con otros. Las redes de intercambio y de circulación de esos objetos atravesaban toda esa tierra adentro. Los grupos que la poblaban eran eslabones de una larga cadena que conectaba zonas tan alejadas entre sí como el piedemonte andino con el río Paraguay (Combès 2008a). No fue, entonces, sobre el vacío que los primeros conquistadores organizaron las expediciones para explorar aquellos territorios. Un largo e intenso antecedente precolombino las precedía.

2.b. La conquista

Las expediciones tierra adentro organizadas desde Asunción se sucedieron con resultados variados a lo largo de la década de 1540. Todas intentaban dar con el camino al Candire o tierra de los metales que, según les informaban los indígenas, era el lugar de donde

provenían sus brazaletes, planchas, hachuelas y demás objetos de oro y plata (Combès 2006c, 2008a, 2011a). Después de varios intentos malogrados, en 1548 una de estas incursiones conducida por Domingo Martínez de Irala e integrada, entre otros capitanes, por Ñuflo de Chaves, llegó a los confines orientales de Charcas y confirmó que la Sierra de la Plata era el cerro de Potosí y ya tenía dueño. Esto no diluyó sin embargo la utopía de la tierra rica: la desplazó hacia el norte. Fue así como luego de un intento frustrado en 1553, Ñuflo de Chaves salió de Asunción en 1557 con el mandato de Domingo Martínez de Irala, ahora gobernador de Paraguay, de fundar un pueblo en la laguna de los Xarayes (hoy Pantanal, naciente del río Paraguay)⁴. En lugar de cumplir con la orden, siguió camino tierra adentro y terminó fundando en 1559 Nuestra Señora de la Nueva Asunción (cerca de donde está la Santa Cruz actual) y, en 1561, la primera ciudad de Santa Cruz de la Sierra (luego Santa Cruz la vieja), a dos kilómetros del actual pueblo de San José de Chiquitos. Lo impulsaba la idea de contar con un asentamiento estable que hiciera de base para nuevas expediciones hacia la quimera de los metales que, ahora, en el imaginario de los conquistadores, se ubicaba en los llanos de Mojos⁵.

A lo largo de esta expedición y tal como quedó registrado en su probanza de méritos y servicios, Chaves y sus hombres tuvieron que atravesar la tierra de los temibles indios tapuy mirí, como les llamaban los guías guaraní-hablantes, o chiquitos, traducido al castellano. Eran temibles por sus flechas envenenadas y por su habilidad para atacar y para defenderse; los españoles y los guías guaraníes tuvieron enfrentamientos violentos con ellos. Pero poco tiempo después, al fundar la ciudad de Santa Cruz, algunos de esos grupos fueron repartidos en encomienda entre los capitanes y los soldados que acompañaron a Chaves.

Este primer intento de colonización del Oriente duró poco. Las condiciones de vida en Santa Cruz eran miserables para los conquistadores al mismo tiempo que desde Charcas se desdeñaba el proyecto explorador y se demandaba que la nueva ciudad asumiera un papel de contención y defensa frente a los ataques de los indígenas chiriguano del piedemonte. Por eso la primera Santa Cruz fue progresivamente abandonada y reemplazada por otras villas fundadas más cerca de los ríos Guapay y Piray: San Lorenzo (el Real, o de la Frontera o de la Barranca), luego trasladada a Cotoca, y

⁴ Para una historia sobre el Pantanal, antigua laguna o lago de los Xarayes, ver Costa 1999.

⁵ La semblanza del conquistador del Oriente boliviano a través del estudio de la figura de Ñuflo de Chaves fue el tema al que me dediqué en mi tesis de licenciatura (Martínez 2011). Las hipótesis que desarrollé allí pueden ser consultadas en Martínez 2014a y 2014b.

Santiago del Puerto. En 1621 ambas terminaron uniéndose en el sitio donde actualmente está emplazada Santa Cruz de la Sierra bajo el nombre de San Lorenzo; con el correr de los años llegó la adopción del nombre actual. La respuesta a estas mudanzas por parte de los indígenas encomendados fue dispar: algunos fueron a Cotoca mientras que otros permanecieron en su lugar original, en los alrededores de Santa Cruz la vieja (García Recio 1988a).

El abandono de esa ciudad dejó aquel espacio libre del asentamiento de conquistadores europeos, pero no de sus incursiones. El repliegue de la colonización iniciada con la fundación de Santa Cruz la vieja no significó un retorno al estado de cosas anterior. En el siglo XVII, la conquista y la colonización europea en los márgenes oriental y occidental de esta región avanzaban firmes, al ritmo de la extracción de plata en Charcas y de oro y diamantes en Brasil. La explotación minera demandaba brazos de forma intensiva al mismo tiempo que requería bienes agrícolas y ganaderos para alimentar a la mano de obra. Por el oeste, los cruceños les hacían la guerra a los chiquitos con el pretexto de defenderse de sus ataques y saqueos, pero pronto esas correrías se volvieron cacerías sistemáticas de indígenas que luego eran vendidos en Charcas para ser empleados en las haciendas agrícolas. Por el este, se volvió frecuente la captura de indios por parte de bandeirantes portugueses (Fernández 1895-1896 I: 81-91; García Recio 1988a). El impacto de estas incursiones entre los nativos aguarda una indagación y un análisis detallados, pero la información fragmentaria que aparece en los registros de la época no deja dudar sobre las fuertes dislocaciones que provocaron. Los documentos oficiales de la gobernación de Chiquitos de principios del siglo XVII aportan algunos casos ilustrativos: los indios saraves (probablemente el nombre actualizado de *xarayes*, indígenas que poblaban en las inmediaciones del Pantanal –*laguna de los xarayes*– en el siglo XVI; *saraveca* en el registro jesuita) decían que los portugueses habían ocupado sus antiguos pueblos y que habían conseguido resguardarse, pero que los parisi y los guarayo no corrieron la misma suerte y la mayoría de ellos fueron capturados por los portugueses; que los curucané (grupo de la familia lingüística otuqui), que solían vivir cerca del río Paraguay, habían sufrido la pérdida de muchos de sus familiares a manos de las malocas de los portugueses; que más tarde también padecieron estas incursiones los penoqui y los taus (ambos grupos de chiquitos), ubicados más al oeste; y que en 1696 los bandeirantes llegaron nada menos que hasta el río San Miguel y se llevaron 600 indígenas como

esclavos. También aparecerían referencias a los indígenas que consiguieron fugarse y volvieron a su tierra (ABNB ALP MyCh 3; Fernández 1895-1896 I: 94-104)⁶.

2.c. La colonización

Este estado de cosas fue terreno fértil para la llegada de los jesuitas a fines del siglo XVII y para la fundación de pueblos de reducción donde los indígenas encontraron refugio. El relato clásico legado por la célebre *Relación historial de las misiones de los indios que llaman chiquitos* del jesuita Juan Patricio Fernández (1895-1896) cuenta que en 1690 ciertos indios chiquitos, representantes de los pacarás, los zumiquies, los coas y los piñocas, se presentaron ante el gobernador de Santa Cruz para pedir la paz y para expresar su buena predisposición para formar pueblos de reducción. Estaban rodeados por los esclavistas cruceños y portugueses y pedían protección.

Así comienza el período jesuita en Chiquitos, que se extendió entre 1691 y 1767. Durante esos años fundaron en total once pueblos de los cuales perduraron diez luego de la expulsión, según se indica en el mapa:



Mapa 4. Ubicación de los antiguos pueblos jesuíticos de Chiquitos en un mapa actual

Fuente: <https://commons.wikimedia.org/w/index.php?curid=5444524>

⁶ Esta información será retomada y ampliada en el capítulo VI. En el Glosario de etnónimos del Apéndice se encuentran referencias a los nombres mencionados.

En los pueblos fueron reducidas numerosas parcialidades de diversas afiliaciones lingüísticas. En la Tabla 1 las presento según el pueblo al que fueron incorporadas e indico su pertenencia lingüística. Ahora bien, a lo largo de todo el período jesuítico hubo variaciones en la cantidad de indígenas y en la distribución de las parcialidades en los pueblos. El detalle de estos cambios, conforme los documentos lo permiten conocer, puede consultarse en el Apéndice.

Tabla 1. Parcialidades reducidas en los pueblos de la provincia jesuítica de Chiquitos de acuerdo con su pertenencia lingüística

PUEBLO	PARCIALIDADES REDUCIDAS ⁷	FAMILIA LINGÜÍSTICA
San Francisco Xavier (1691)	boros piococa purasi, puntagica o punacica quibiquica subereca tabica tanipica tao tubasi xamaru o xamanuca	Chiquito tao
	quimomeca yurucará o yurucareca	Chiquito manasí
	guapa pogisoca quimeca piñoca piococa	Chiquito piñoco
	guarayo	Guaraní
	baure paicone o paiconeca	Arawak
San Rafael (1695)	basaro o bazoroca tao	Chiquito tao
	batasi cupiés jarabe (sarave o saraveca)	Arawak

⁷ Lista confeccionada a partir de tres fuentes de información: 1) la tabla elaborada por los editores de Matienzo *et al.* (2011: 328-329) que resume el primer censo realizado en la provincia en el año 1745, 2) el relevamiento del padre jesuita José Sánchez Labrador en el viaje en que comunicó Paraguay con Chiquitos en 1767 (Sánchez Labrador 1910 I: 82-88) y 3) el censo del año 1768 levantado inmediatamente después de la expulsión (ABNB GRM MyCh 24 VI). Véase en el Apéndice la Tabla 6 que resume la información disponible en esos documentos junto con la registrada por Alcide d'Orbigny en la década de 1830. El sufijo *-ca*, indica el plural en el dialecto tao del chiquito mientras que el prefijo *ma-* significa “los”.

	quidagones veripones	
	ugaraño	Zamuco
	curucanés o curucaneca curuminas o curuminaca ecobares o cobareca	Otuqui
San José (1697)	boro xamaru, xamanuca o maxamaroca	Chiquito tao
	piñoca piococa	Chiquito piñoco
	penoquí	Chiquito penoquí
	ugaraño	Zamuco
	tapacuraca	Chapacura
	tapii	Otuqui
San Juan Bautista (1699)	boro tao	Chiquito tao
	caipotorade cucutate o cucarate morotoco ororebate u ororebeda pamono tieque tomoeno zamuco zerivente	Zamuco
	boococa purasi tubasi u otubasi	Chiquito tao
	cusica quimomeca yurucaré zibaca	Chiquito manasí
	paicone parisi paunaca	Arawak
	tapacuraca quitema o quitemoca napeca aruporeca o anapareca puizoca	Chapacura s/d
San Miguel (1721)	pequica tabica tanipica tao xamaru	Chiquito tao
	parabaca tarabaca	Arawak
	corabera o carabelas otuqui	Otuqui
	guarayo	Guaraní

San Ignacio de Zamucos (1724-1745)	cucutade o cucarate tapios tunacho satiemo o zatieno ugaroño zamuco	Zamuco
San Ignacio (1748)	piococa tanepica xamaru o xamanuca	Chiquito tao
	piñooca	Chiquito piñooco
	cusica	Chiquito manasí
	parisi	Arawak
	tapurica	Otuqui
	guarayo	Guarani
	lurupeca	s/d
Santiago (1754)	tao	Chiquito tao
	caipotorade imono tunacho ugaroño	Zamuco
Santa Ana (1755)	piococa tabica basoroca	Chiquito tao
	saraveca	Arawak
	curumina cobareca o ecobare	Otuqui
Santo Corazón (1760)	boro tao	Chiquito tao
	cucutade zamuco zatieno	Zamuco
	corabera otuque	Otuqui
	guarayo	Guarani

Como se verá en el capítulo IV, los propios indígenas ya reducidos tuvieron una participación activa en las misiones organizadas por los jesuitas para conseguir que los indios montaraces fueran a vivir a los pueblos. De ahí, por ejemplo, la presencia de los tao y de los boro en casi todos los pueblos de la provincia. Luego, la reducción de los grupos en los distintos pueblos teniendo en cuenta su pertenencia lingüística indica una distribución geográfica que permite imaginar a grandes rasgos el escenario previo a la llegada de los jesuitas: los de lengua zamuco al sur, los de lengua otuqui al sur y sobre todo al este, los de lenguas arawak en todos los pueblos del arco norte, y los de lengua chapacura en los del nor-noroeste.

Aunque no sea el período específicamente estudiado aquí, el momento jesuítico será aludido con frecuencia: es una referencia obligada por el impacto que tuvo esta colonización en la región, especialmente por el peso del modelo reduccional jesuita en la organización política y económica de la provincia, no solo durante el tiempo que la Compañía de Jesús estuvo a cargo sino también después de la expulsión y hasta bien entrado el período republicano. De esta época datan también los registros más importantes para conocer la población indígena de la región. Además, desde un punto de vista historiográfico, el período jesuita es el mejor ponderado. Los motivos fueron anticipados y serán desarrollados en el próximo capítulo. Por eso, en los capítulos III y IV me detendré en analizar el impacto de la experiencia jesuítica en cuestiones etno y toponímicas que llegan hasta el presente, y en las formas de uso del tiempo y del espacio por parte de los indígenas.

A los efectos de la presentación de la historia de la región, bastará con señalar cuestiones más generales y descriptivas. Una de ellas es el derrotero de la colonización realizada por los jesuitas. En la cronología de la fundación de los pueblos se advierte que las tres primeras fundaciones realizadas en la última década del siglo XVII trazaron un triángulo sobre el territorio cuyos vértices eran los pueblos de San Xavier, San Rafael y San José. A partir de ellos las misiones se fueron expandiendo y se establecieron pueblos, primero, en dirección al norte (Concepción), luego al este (San Miguel) y por último hacia el sur (San Juan), llegando a incursionar en el Chaco con la fundación de San Ignacio de Zamucos (cuyo sitio de emplazamiento se desconoce). Este pueblo tuvo que ser abandonado en 1745 a causa de conflictos entre las parcialidades que lo poblaban y de la hostilidad de algunas de ellas con los jesuitas. El fracaso de esta reducción reorientó los esfuerzos de los jesuitas a la fundación de otros pueblos en el lado este (el nuevo San Ignacio y Santa Ana) y por último en el vértice sureste con los pueblos de Santiago y de Santo Corazón⁸. Este último vector de evangelización será tratado en el capítulo VII, a propósito de la guerra chiquito-guaycurú.

Todo el territorio alcanzado por las misiones y las reducciones de los jesuitas pasó a formar parte de la provincia jesuítica de Chiquitos, perteneciente a la jurisdicción del Paraguay. También estaba vinculada con el obispo de Santa Cruz de la Sierra que, como autoridad eclesiástica externa a la compañía, realizó visitas de supervisión en tres

⁸ Roberto Tomichá (2002) desarrolla una periodización similar en su tesis *La primera evangelización en las reducciones de Chiquito*. Hasta el momento es la investigación más completa y pormenorizada sobre el período jesuita.

oportunidades durante el período jesuítico (Just 1999; Diez Gálvez 2009: 31). Al mismo tiempo la provincia pertenecía a las jurisdicciones laicas de la gobernación de Santa Cruz, la Audiencia de Charcas y el virreinato del Perú, que tuvieron incidencia escasa en su administración. Además, el modelo de las repúblicas de indios implantado en la provincia prohibía el contacto de los indígenas con blancos y mestizos; la provincia se autoabastecía con los alimentos que cultivaban y solamente los jesuitas accedían a los mercados cruceño y alto peruano para vender algunas producciones locales como cera y textiles de algodón, o para comprar otros bienes necesarios para el mantenimiento de los pueblos.

A lo largo de todo el período, fue constante el interés de los jesuitas de Chiquitos y de Paraguay en conseguir la comunicación de ambas provincias. Para ello se organizaron varias expediciones, pero fue recién en 1767 cuando el padre José Sánchez Labrador lo logró. Nuevamente, referencias a estas circunstancias serán tratadas en el capítulo VII. Ese mismo año fue dictada la expulsión de la Compañía de Jesús de América; en Chiquitos, la orden se hizo efectiva al año siguiente. A diferencia de lo que se implementó en otras jurisdicciones jesuíticas, donde se liberó la mano de obra indígena y se alentó a ganaderos y hacendados criollos para que ocuparan las tierras comunales de las misiones, en Chiquitos se procuró mantener el régimen misional. Los cambios fueron, no obstante, inevitables. Se creó el cargo de gobernador que compartiría la administración temporal de la provincia con el obispo de Santa Cruz⁹. La provincia quedó subordinada a la gobernación de Santa Cruz en el fuero militar y era supervisada política, administrativa y judicialmente por la Audiencia de La Plata. En 1769 el obispo cruceño dictó los reglamentos espiritual y temporal que la regirían y nombró curas doctrineros que reemplazarían a los expulsos en los pueblos. El gobierno, aunque mixto –laico y eclesiástico– en las formas, en la práctica fue ejercido por el claro secular ya que eran el obispo y los curas de los pueblos quienes tomaban la mayor parte de las decisiones, trataban con los indígenas y administraban los recursos de la provincia. Por eso no tardaron en desatarse conflictos por el gobierno de la provincia entre los sucesivos gobernadores y el obispo de Santa Cruz. Los gobernadores se quejaron con mucha frecuencia de la desobediencia de los curas y de las conspiraciones del obispo de Santa Cruz para debilitar su poder. Además, las denuncias contra los curas doctrineros por corrupción y por malos tratos a los indígenas por parte de los gobernadores se volvieron moneda corriente (Moreno 1888).

⁹ Véase una lista de los gobernadores de la provincia del período 1768-1825 en la Tabla 7 del Apéndice.

Pero, más allá de la puja política que motivaba gran parte de esas denuncias del lucro privado de los curas con fondos públicos, a veinte años de andar el nuevo régimen de gobierno el desfaldo de la provincia era indisimulable. Fue el gobernador interino Antonio López Carbajal quien aportó a la Audiencia de Charcas un completo informe sobre el estado de la provincia, e inspirado en la reforma implementada en la provincia vecina de Mojos propuso una similar para Chiquitos, conocida como el Nuevo Plan de Gobierno que fue aplicada a partir de 1790. Este relevaba al obispo y a los curas doctrineros del gobierno temporal de la provincia, delegado por completo al gobernador y a los administradores. Éstos formaban un cuerpo de funcionarios laicos que llevarían las cuentas de los fondos públicos destinados a la provincia y cumplirían sus funciones en los pueblos. Vale aclarar que ninguna de estas medidas tenía por objeto cambiar el régimen misional heredado de los jesuitas. Aunque con importantes variaciones, el gobierno de los pueblos continuaba a cargo del cabildo indígena y el sistema de la economía misional seguía basándose en el trabajo comunal para el mantenimiento de las instituciones y la infraestructura colectivas. De hecho, las síntesis históricas sobre la región coinciden en que no fue hasta 1850 que ese régimen de explotación de trabajo quedó definitivamente desmontado. De momento podría decirse que este régimen establecido por el Nuevo Plan de Gobierno duró lo que el gobierno colonial. Luego, en la república, los administradores fueron renombrados ecónomos y el gobernador, subprefecto, quedando entonces más clara la relación de subordinación con el gobernador de Santa Cruz, entonces llamado prefecto.

2.d. La independencia y la república

Sobre el final del período colonial tuvo lugar un episodio destacado en las síntesis historiográficas locales: la anexión de la gobernación de Chiquitos a la capitanía de Mato Grosso, jurisdicción del reino de Portugal. El hecho ocurrió cuando, una vez terminada la guerra en el Alto Perú, el gobernador realista de Chiquitos, Sebastián Ramos, entregó el gobierno de la provincia a la capitanía de Mato Grosso. No era una opción descabellada después de todo: la cercanía geográfica y la relación fluida de larga data que existía entre ambas gobernaciones lo inclinaron a apostar por esa forma de resistencia pro-monárquica (Lecuna 1995; Ovando Sanz 1986). Debe señalarse que, aunque es destacable la hazaña del gobernador realista, visto en retrospectiva, el hecho no es un hito en la historia de

Chiquitos por su alcance real –que de hecho fue corto en el tiempo y débil o nulo en sus efectos (sin ir más lejos, Sebastián Ramos luego fue gobernador de Chiquitos durante la república) –, sino por su peso simbólico¹⁰. Al fin y al cabo, era una alternativa que mostraba el lugar marginal que Chiquitos había ocupado para la Audiencia de Charcas y el Alto Perú y que el Oriente ocuparía después en la política nacional boliviana. También ponía en evidencia la relación de afinidad de larga data con el Estado brasilero de Mato Grosso y el interés de Portugal que luego heredaría Brasil en avanzar sobre las tierras de esa frontera occidental. Por eso no sería la primera ni la última vez que las circunstancias geopolíticas se impondrían sin esfuerzo por sobre los límites internacionales. En el capítulo VI mostraré los antecedentes tardo-coloniales del *affaire* de 1825, al que por otro lado me referiré en el epílogo.

Las primeras décadas del gobierno republicano en la provincia fueron una sucesión de avances y contramarchas en dos cuestiones fundamentales para la ideología liberal del joven Estado boliviano: la ocupación del extremo oriente de la provincia y el desmantelamiento del régimen comunitario misional. La primera estaba motivada por el interés en preservar el territorio del avance brasileño y en poner las tierras a disposición de la explotación agrícola y ganadera. De ahí que en 1832 se autorizara a privados a ocupar los territorios aledaños al río Otuquis. A tales efectos en 1836 se encomendó una expedición exploratoria y se le otorgó a Manuel de Oliden la posesión del lugar que incluiría los pueblos de Santiago y de Santo Corazón (Bach 1842). Pero este emprendimiento fue abandonado pocos años después y retomado recién en la década de 1870 por Antonio Quijarro, aunque al parecer con resultados no del todo favorables porque terminó en la pérdida por parte del Estado boliviano del puerto sobre el río Paraguay, situado en las barrancas de los Chamacocos (hoy Bahía Negra) (Groff Greever 1987; Tonelli 2004: 175).

En simultáneo con la expedición de Oliden al río Otuquis, otro proyecto de colonización fue llevado a cabo más al norte, en la desembocadura del río Jaurú en el Paraguay. Ahí el prefecto de Santa Cruz fundó la Villa del Marco con el apoyo de Sebastián Ramos, gobernador de la provincia, quien además tenía intereses ganaderos en la zona. Pero algunos años después la villa fue ocupada por brasileros, al igual que las salinas vecinas que durante todo el período colonial habían formado parte de los territorios de la corona española. En la misma zona, también para asegurar la presencia

¹⁰ Sobre el derrotero político de Sebastián Ramos a un lado y al otro de la frontera, ver Sena 2015.

boliviana, y asociada con la pacificación de un grupo de indígenas bororo, fue fundada la villa de San Matías (Tonelli 2004: 176-186).

Con respecto a la segunda cuestión, desde el punto de vista de la clase gobernante de Bolivia imperaba la necesidad de aplicar una reforma sobre la propiedad de los medios de producción y el usufructo de la fuerza de trabajo indígena. Las autoridades locales compartían la idea pero entendían que el cambio no podía ser brusco. A lo largo de la primera mitad del siglo XIX se propusieron medidas para que las tierras comunales de los pueblos fueran explotadas por privados. En algunos casos se promovía la explotación ganadera por parte de criollos; en otros, se estipulaba el reparto de chacras o cabezas de ganado a los indígenas para que las trabajen individualmente para su autosubsistencia y para vender los productos agropecuarios en el mercado. Se pretendía además que la población indígena, hasta entonces sujeta a un régimen tributario de contribución en trabajo, fuera relevada de esas obligaciones, se insertara libremente en el mercado laboral o de mercancías y pagara sus impuestos con el dinero que recibiera por su trabajo o por la venta de sus productos (Diez Gálvez 2009: 53-65). Sin embargo, todos los intentos por implementar estos planes chocaban con el desinterés de los propios indígenas. Desde la época de los jesuitas habían trabajado a cambio de la entrega de objetos que consideraban valiosos y atractivos. Los fundamentos de este sistema de economía misional serán analizados en el capítulo V y no es el objetivo de esta introducción estudiar sus derivaciones decimonónicas que, por otra parte, aguardan ser investigadas. Pero a modo de síntesis puede decirse que en estas primeras décadas de gobierno republicano el Estado fue retrayéndose de su rol de proveedor de bienes para incentivar el trabajo indígena. Ello no significó, sin embargo, que cesara de demandar a los nativos su aporte en trabajo, pero no ya como contrapartida por los bienes de fomento, sino como obligación tributaria en tanto integrantes de la nación boliviana. El plan a mediano plazo era que se sintieran motivados a producir cosas para vender o a emplearse como mano de obra para cobrar un salario y que contaran así con los medios para comprar en el mercado aquellos bienes que les interesaba tener. Pero esto no sucedió. Mientras se los empujaba a vender sus productos en el mercado cruceño o a comerciantes criollos que entraban a la provincia, se hacía patente que eran víctimas de engaños y de abusos en esos intercambios comerciales y que la idea de vender su trabajo o el producto de su trabajo para poder acudir al mercado estaba fuera de su horizonte de intereses.

Por eso, finalmente, el desbaratamiento del sistema comunitario misional se produjo por la vía de la coacción, que fue correlativa, primero, con el auge de la

explotación ganadera y después, con la extracción de caucho. Las estancias ganaderas comunitarias de los pueblos de la provincia pasaron a ser tierras y ganados fiscales que el Estado arrendó a vecinos cruceños a partir de 1850. Entonces, los chiquitanos fueron despojados de los recursos comunitarios para su mantenimiento, mientras que los hacendados emularon el antiguo sistema de fomento de trabajo indígena entregándoles bienes con los que los endeudaban para luego cobrarse de su trabajo como peones. Pero la deuda siempre se renovaba y los chiquitanos quedaron así sujetos a la hacienda y a su dueño en lo que se conoció como el régimen de empadronamiento. Un mecanismo similar operó en las últimas décadas del siglo XIX para conseguir mano de obra para extraer caucho. Tanto en los casos en los que los indígenas migraron a lugares tan lejanos como el Beni como en aquellos en los que se emplearon en los siringales del norte de la Chiquitania, los explotadores del caucho recurrieron a la compra de las cuentas de los patronos de hacienda y al sistema de reenganches para reclutar mano de obra. Este consistía en endeudarlos en ropa, alcohol y tabaco y perduraba prácticamente de por vida; cuando los indígenas fallecían, las deudas eran trasladadas a sus descendientes (Riester 1976: 125-126; Tonelli 2004: 199-234, Tonelli 2010).

Así es como el sistema comunal quedó definitivamente desmantelado. No solamente por el nuevo sistema de empleo por deudas sino también porque, especialmente por efecto del boom de la goma en Chiquitos, se produjo una intensa migración del pueblo chiquitano. Ya fuera porque iban a trabajar a los gomales o porque huían de sus pueblos para evitar ser forzados a ir, los antiguos pueblos de misión quedaron despoblados de indígenas. Cuando en las primeras décadas del siglo XX decayó la actividad gomera, muchos regresaron al lugar de donde provenían, pero otros no. Los que volvieron fueron a trabajar a los establecimientos agrícolas y quedaron sujetos a los dueños de las tierras. Con la crisis del caucho muchos de los explotadores y comerciantes de la goma reorientaron sus inversiones a la agricultura comercial. Se adueñaron de grandes fincas en cuyos márgenes dejaban asentarse a comunidades enteras de indígenas que trabajaban como peones para ellos a cambio del uso de una pequeña porción de tierra para su subsistencia. También hubo indígenas que no retornaron a sus pueblos de origen, sino que se asentaron en pequeñas comunidades alejadas de los antiguos pueblos de misión, ahora ocupados por los blancos. Por último, hubo quienes, al librarse del trabajo en los gomales, migraron a Brasil en busca de oportunidades de trabajo y de tierras donde establecerse (Riester 1976: 134-138; Tonelli 2004: 293).

2.e. El siglo XX

En la primera mitad del siglo XX otros dos sucesos contribuyeron a dispersar y redistribuir la población indígena de la Chiquitania: la guerra del Chaco (1932-1935) y la construcción del ferrocarril Santa Cruz-Corumbá (1939-1964), ambos ocurridos en el borde meridional de la región. Sobre la participación de los chiquitanos en la guerra es poco lo que se sabe. Oscar Tonelli señaló que fueron 8000 los reclutados y Jürgen Riester sugiere que el *besiro* llegó a usarse como lengua cifrada (Tonelli 2004: 273; Riester 1986: 10). La movilización al frente de combate fue una vía de escape del régimen de empadronamiento. Al final de la guerra, muchos de los que volvieron conformaron comunidades de pequeños agricultores independientes. Por otro lado, hubo quienes escaparon del alistamiento y quienes no volvieron a la Chiquitania. La construcción del ferrocarril, por su parte, atrajo mano de obra indígena desde lugares alejados como la provincia de Velasco o de Ñuflo de Chaves. En algunos casos, el reclutamiento de estos operarios se hizo por medio de la compra de las deudas que los indígenas mantenían con sus patrones. Estos trabajadores se asentaron a lo largo de toda la línea del trazado de la vía y dieron origen a muchas de las comunidades que existen a lo largo del ferrocarril. Otros, una vez que terminaron de trabajar, migraron a Santa Cruz o a Brasil. En efecto, la construcción de este ferrocarril es el hito que los *camba* o chiquitanos de Mato Grosso do Sul reconocen en el origen de su asentamiento de ese lado de la frontera internacional (Thiele y Nostas 1994; Balza Alarcón 2001: 180-181; Silva 2009).

Para mediados del siglo XX, la distribución de los indígenas a lo largo del territorio había variado considerablemente con respecto a la época del sistema misional. Los chiquitanos tendieron a la ruralización y a la comunalización, ya sea en dependencia con los patrones de los establecimientos donde trabajaban, o bien para evitarla. Este proceso de asentamiento en comunidades de los indígenas chiquitanos (al que volveré a referirme en el capítulo III) fue la base para la formación de organizaciones sindicales indígenas que posibilitaron la implementación de la Ley de Reforma Agraria de 1953 en la Chiquitania. La norma privilegiaba a las organizaciones obreras como la unidad apta para ser provista de tierras por el Estado. Las figuras de cooperativas o de comunidades que predominaban en la Chiquitania harían el proceso más engorroso. Por eso en el Congreso Campesino de Santa Cruz de 1962 se decidió impulsar la conformación de sindicatos sobre la base de las comunidades ya existentes para reclamar la dotación de tierras. Según la información que aporta Oscar Tonelli, en Velasco los procesos de

dotación se masificaron en 1965. Se otorgaban 100 hectáreas por comunidad más otras 50 por cada jefe de familia y otras 5 por cabeza de ganado que el grupo poseyera en conjunto (Tonelli 2004: 331-333). El objetivo era crear un campesinado indígena que dispusiera de tierras propias para desarrollar la agricultura comercial. Sin embargo, ese tipo de uso se reñía con el destino de autoconsumo que los chiquitanos le daban a la tierra. Por otra parte, no todos los indígenas fueron alcanzados por esta distribución; muchos siguieron sujetos a sus respectivos patrones; en estos casos, según señala Jürgen Riester (1976: 137), la aplicación de la ley de reforma agraria se tradujo en la regulación y en el aumento del salario de los peones. Para Álvaro Díez Astete (2011: 399), en cambio, la reforma agraria no benefició a los indígenas de las tierras bajas sino que se corrompió en sus objetivos y fue usada para consolidar el latifundio y las concesiones madereras.

Más allá de las distintas evaluaciones sobre los alcances de la ley de 1953 en la Chiquitania, la mayoría de los autores que se refirieron a la relación de los indígenas chiquitanos con la tierra a lo largo del siglo XX coincide en que en la década de 1970 muchos de ellos seguían trabajando en los establecimientos rurales bajo el régimen de empadronamiento (Riester 1976: 138; Tonelli 2004: 300). Balza Alarcón agrega que la tenencia y el goce de las tierras que había habilitado la reforma agraria se vieron amenazados por el avance de las estancias ganaderas y por la explotación de los recursos naturales con fines de lucro por parte de los blancos. Los indígenas fueron perdiendo el control y el acceso a las tierras que ocupaban, lo que provocó la desestructuración de las comunidades y el retorno a la sujeción a los patrones. Ese deterioro fue el inicio de nuevos reclamos de tierras. En 1982 se organizó la Central Indígena del Oriente Boliviano (CIDOB), conformada por representantes de los pueblos guaraní del Isoso, ayoreo, guarayo y chiquitano, ya no para pedir por el acceso a la tierra por parte de las comunidades sino por el reconocimiento de territorios donde cada pueblo pudiera desarrollar de manera libre y autónoma su condición indígena, es decir para pedir por territorios indígenas. La movilización llevada adelante en pos de esas demandas tuvo hitos como la Marcha por el Territorio y la Dignidad en 1990 y la Marcha por la Participación Política y el Desarrollo en 1996. Esta última derivó ese mismo año en la promulgación de la ley del Instituto Nacional de Reforma Agraria (Ley INRA). La implementación de esta ley inició un largo proceso de dotación de tierras a los indígenas, conocidas como TCO (Tierra Comunitaria de Origen) (Balza Alarcón 2001: 28-63).

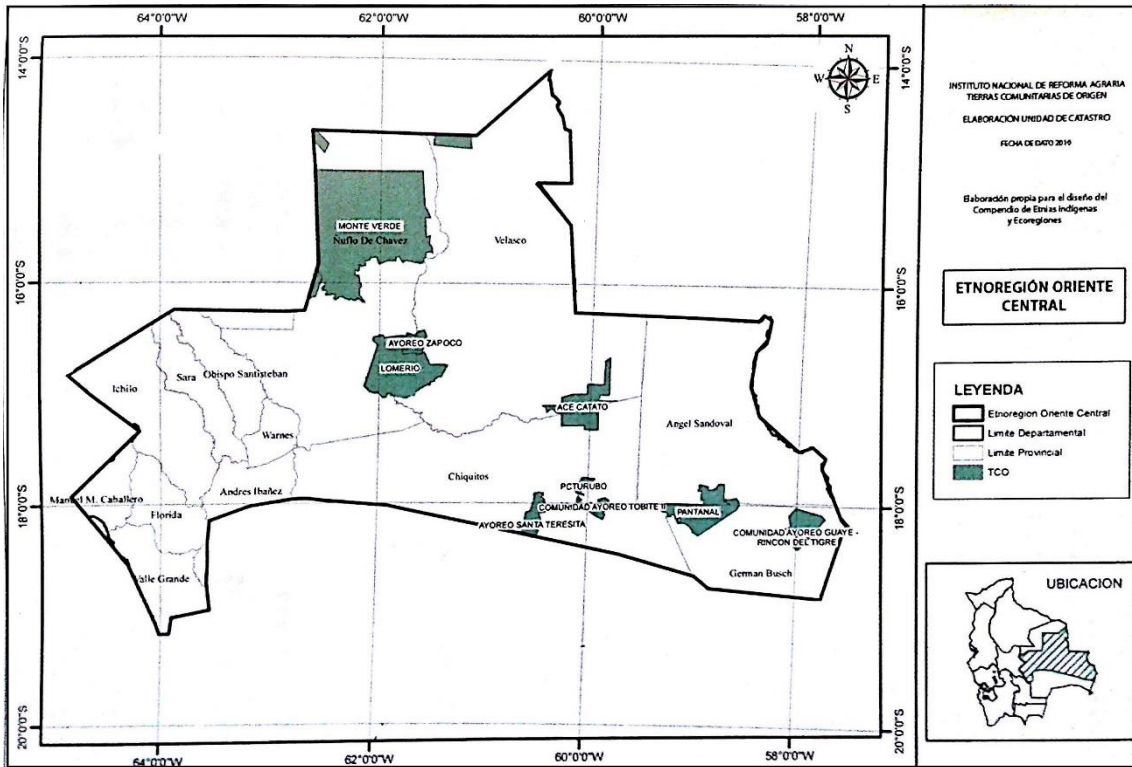
3. LOS CHIQUITANOS EN LA ACTUALIDAD

Actualmente la Gran Chiquitania alberga las tierras comunitarias de origen tituladas, en proceso de dotación y demandadas de los pueblos indígenas chiquitano, ayoreo y guarayo según se ve en los mapas 5 y 6 y se detalla en el siguiente cuadro:

Tabla 2. Tierras Comunitarias de Origen de la Chiquitania¹¹

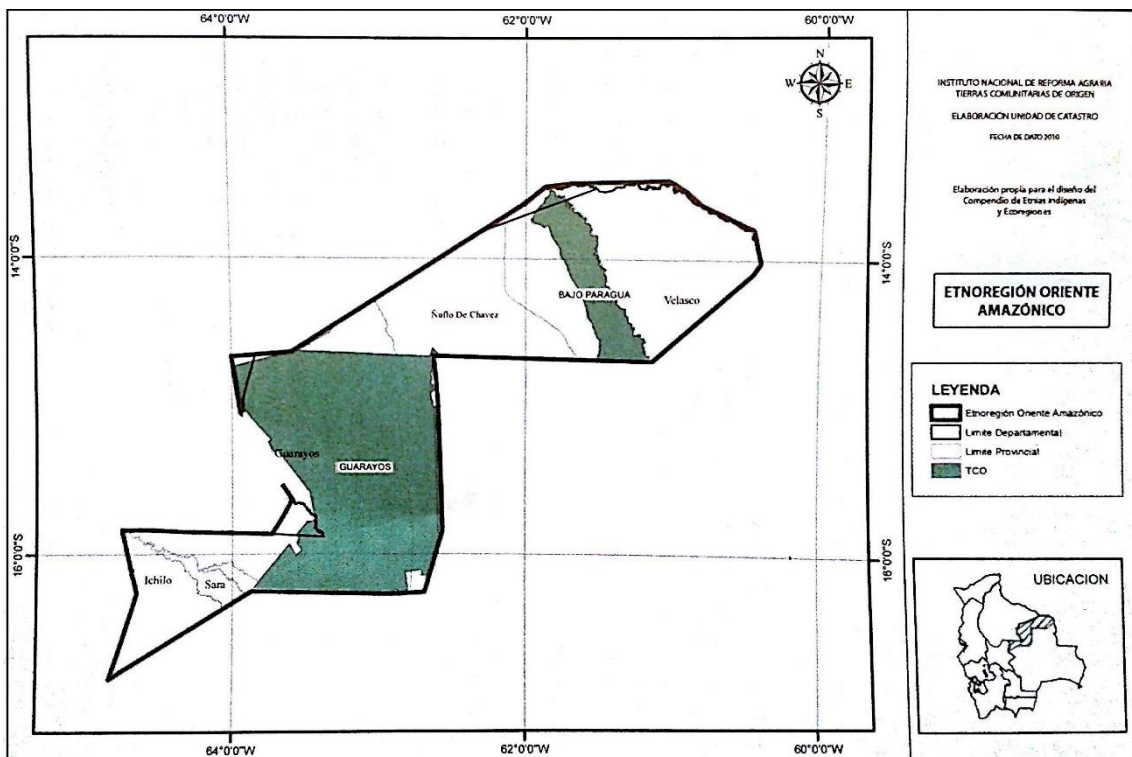
Pueblo indígena	TCO	Superficie	Estado de la dotación
Chiquitano	Bajo Paraguá	374.151,39 hectáreas	Tituladas
	Monte Verde	947.440,84 hectáreas	Tituladas
	Lomerío	259.188,72 hectáreas	Tituladas
	Turubo	101.119,95 hectáreas	Tituladas
	Pantanal	500.189,59 hectáreas	Determinadas en proceso de saneamiento
	Esecatato Auna Kitxh Chiquitana	173.194,65 hectáreas	Demanda en curso
	Otuquis	1.665.675 hectáreas	Demanda en curso
Guarayo	Guarasug'we	374.151,38 hectáreas	Tituladas
Ayoreo	Zapocó	43.344,43 hectáreas	Tituladas
	Guaye-Rincón del Tigre	97.742,94 hectáreas	Tituladas
	Santa Teresita	77.545,22 hectáreas	Tituladas
	Tobité II	26.103,90 hectáreas	Tituladas

¹¹ Elaborado a partir de la información disponible en Díez Astete 2011: 368, 397 y 407.



Mapa 5. Ubicación de las Tierras Comunitarias de Origen (TCO) del Oriente Central

Fuente: Díez Astete 2011: 383



Mapa 6. Ubicación de las Tierras Comunitarias de Origen (TCO) del Oriente Amazónico

Fuente: Díez Astete 2011: 361

Según el último censo de población realizado en 2012 por el Instituto Nacional de Estadística de Bolivia, los chiquitanos suman 87.885, son el tercer pueblo indígena del país después del quechua y el aymara en lo que a cantidad de habitantes respecta y conforman más de 320 comunidades repartidas mayoritariamente en las provincias Velasco, Ñuflo de Chávez, Chiquitos, Ángel Sandoval y German Busch (Instituto Nacional de Estadística 2012: 31).

Los chiquitanos de Mato Grosso y los camba-chiquitanos de Mato Grosso do Sul completan el panorama actual. Como señalé a lo largo de estas páginas, el río Paraguay y el Pantanal no pusieron límite a la movilidad de quienes vivían a uno y al otro lado de esa frontera. El traspaso en ambos sentidos es una constante a lo largo de la historia de la región; las motivaciones fueron variando con las circunstancias históricas. Las migraciones guaraníes, las expediciones de los conquistadores, las cacerías de esclavos de los bandeirantes, la búsqueda de refugio ante esa amenaza, la huida de los pueblos después de la expulsión de los jesuitas, la guerra chiquito-guaycurú, la entrega de la provincia a la gobernación del Mato Grosso en la guerra de independencia, la fuga de los siringales, la evasión de los caucheros y de los patrones de los establecimientos, la guerra del Chaco y la construcción del ferrocarril son circunstancias que propiciaron la migración al Brasil y la instalación de chiquitanos en el Mato Grosso. A pesar de que llevaban siglos en la zona, el primer reconocimiento de su presencia en ese Estado de Brasil tuvo lugar en la Sierra de Santa Bárbara a fines del siglo XX. Luego, en la década de 1990 se trabajó en su identificación y localización a partir de los relatos de los pobladores de la Hacienda Nacional de Casalvasco, en la frontera de Mato Grosso con Bolivia. El relevamiento dio como resultado que los chiquitanos asentados en la región eran 2400 y estaban repartidos en 31 comunidades (Santana 2012: 42) en los municipios de Cáceres, Porto Esperidião, Pontes y Lacerda y Vila Bela de la Santísima Trinidad. Por otra parte, según los datos levantados por la Secretaría Especial de Salud Indígena (SESAI) del Ministerio de Salud de Brasil en 2013, en Cuiabá viven 452 chiquitanos. Los estudios dedicados a ellos, relativamente recientes, son etnográficos y lingüísticos. Ambos coinciden en que la condición de bolivianos y por lo tanto de extranjeros que les atribuye la sociedad brasileña y el trato despectivo que recibieron por parte de quienes los empleaban como mano de obra contribuyeron a que no se los reconociera como pueblo indígena de Brasil nada menos que hasta 1988. Las investigaciones etnográficas sobre estos chiquitanos muestran que comparten rasgos comunes como la lengua, el territorio y

las relaciones familiares con habitantes de pueblos de Bolivia como San Ignacio, Santa Ana y San Miguel, a la vez que el propio lugar donde viven lleva implícita la trayectoria peculiar que los llevó hasta ahí (Bortoletto 2007; Silva 2008; Silva 2009; Pacini 2012). Ese recorrido histórico no fue investigado todavía. En esta tesis pongo el tema sobre la mesa, pero no lo agoto, apenas me propongo abrir el juego.

Capítulo II

LA CHIQUITANIA EN LOS ESTUDIOS AMERICANISTAS

Hace no mucho tiempo dos especialistas en etnología y etnohistoria del Chaco y la Amazonía de Bolivia escribieron que “las tierras bajas bolivianas son parientes pobres de los estudios americanistas” (Villar y Combès 2012: 7). En línea con esa metáfora, la premisa del balance bibliográfico que presento a continuación es que, entre las parientes pobres, la Chiquitania es la más pobre, la prima indigente de los estudios americanistas.

Este capítulo es el estado de la cuestión sobre las investigaciones y las publicaciones dedicadas a la Chiquitania y a los chiquitanos. En virtud de ello, estas páginas contienen una reflexión crítica sobre la escasez de investigaciones sobre historia y antropología de la Chiquitania pensadas en torno de tres ejes de análisis comparativo: a) las investigaciones en historia y antropología de las tierras bajas de Bolivia, b) las investigaciones sobre misiones jesuíticas, y c) la historia social bolivianista y la etnohistoria andina. Aunque Chiquitos puede ser considerado como caso de estudio de cada uno de esos ejes (condición que comparte con el Chaco y la Amazonía, con el Paraguay, y con la región andina, respectivamente), no es un exponente significativo de ninguno de ellos. De la comparación con regiones cercanas tanto desde el punto de vista de la distancia geográfica como de la afinidad temática, se deducen los fundamentos de la pobreza relativa de las investigaciones dedicadas a Chiquitos. Pero, además, una serie de condiciones historiográficas, políticas y académicas contribuyeron a reducir a Chiquitos a una imagen asociada con su patrimonio y su pasado jesuítico. Sin embargo,

el recorrido sintético por su historia, tal como fue presentado en el capítulo anterior, no confirma el peso ni la continuidad del legado de la Compañía de Jesús que rescata la mayor parte de la historiografía sobre la región. En el mismo sentido, el análisis de los documentos del período post-jesuítico, revela la incidencia de otros factores que estructuraron la vida sociocultural de la provincia. En definitiva, tanto el recorrido por su historia en general como el estudio del período post-jesuítico en particular revelan que no es en el propio devenir sociohistórico de la región donde hay que buscar las causas de la pobreza relativa de los estudios americanistas dedicados a la Chiquitania, sino en las condiciones sociopolíticas de su producción. Por eso, a continuación, analizo los fundamentos de la escasez de estudios sobre Chiquitos y reconstruyo el escenario en el que se forjó la imagen canónica asociada con lo jesuítico.

1. UNA EXCEPCIÓN ANÓMALA

Ya desde la descripción de su ubicación geográfica y de sus características ambientales se advierte la pobreza relativa de Chiquitos en comparación con el Chaco y la Amazonía. Aunque es un espacio con rasgos ambientales propios y peculiares, Chiquitos suele ser definida como la franja transicional que separa aquellos dos ambientes (Riester 1986: 24). A mitad de camino entre el impenetrable infierno verde y la selva navegable, Chiquitos es la tierra que se define afirmando que no es ni una cosa ni la otra. Ni tan seca y caliente como el Chaco, ni tan fluvial y anfibia como la Amazonía: un justo medio despojado de rasgos fuertes, de temperamento geográfico y ambiental, pero, tal vez gracias a eso, pleno de condiciones para su ocupación. Tan extremos en sus características ambientales, el Chaco y la Amazonía se mantuvieron en gran medida inaccesibles para los blancos; fueron lugares de refugio de sociedades indígenas desconocidas por largo tiempo para Occidente y por eso atractivos para los etnógrafos y antropólogos. Por el contrario, el terreno actualmente conocido como el Oriente central o Chiquitania se presentó asequible para los conquistadores pioneros de América del Sur desde las primeras expediciones de conquista. Domingo Martínez de Irala fue en 1548 el primero en allanar la comunicación de Paraguay con Charcas atravesándola, luego del intento fallido de Ñuflo de Chaves de hacerlo por el río Pilcomayo. Pocos años más tarde Santa Cruz la vieja, primera ciudad de las tierras bajas de Bolivia, fue fundada en el corazón de la región.

Pero esta entrada temprana de la Chiquitania en la historia fue contemporánea con la conquista del imperio más extenso de América precolombina y con la organización del orden colonial en su núcleo sudamericano, Perú y Charcas. Santa Cruz de la Sierra tuvo que ser trasladada al piedemonte poco después de su fundación. Por ser producto de la avanzada del arco conquistador asunceño, no tardó en entrar en disputa con los gobernantes chuquisaqueños. Así, su condición liminal, su pobreza de recursos minerales y su impronta rebelde resultaron en una marginación notable en el contexto de la colonia que se tradujo luego al campo historiográfico profesional.

Ahora bien, la escasez de investigaciones historiográficas es un rasgo que la Chiquitania comparte con las demás regiones de las tierras bajas bolivianas. Como advirtieron Thierry Saignes, France-Marie Renard-Casevitz y Anne-Christine Taylor (1988: 9) en razón de cierta división de tareas disciplinares entre la historia y la antropología, la región de los Andes quedó en manos de la primera, que pudo desplegar cómodamente sus herramientas analíticas sobre regiones y sociedades alcanzadas por la cultura occidental, mientras que concernió a la segunda lo que sucedía al este del piedemonte, espacio de tiempos, lugares y pueblos asociados con el parentesco y con la segmentaridad. Sin embargo, Chiquitos es una excepción a esa regla por partida doble; una excepción anómala, porque apenas llamó la atención de los historiadores, pero tampoco despertó el interés de los antropólogos, lo que explica en gran parte su pobre representación en los estudios americanistas. En esta anomalía es grande el peso del pasado jesuítico-reduccional de sus pobladores: de las misiones de los jesuitas resulta, en efecto, que la Chiquitania es demasiado occidental para los antropólogos y demasiado indígena para los historiadores. Los indígenas reducidos en misiones desde una fecha tan temprana como las últimas décadas del siglo XVII se consideran perdidos como objeto de estudio etnográfico y de análisis etnológicos contemporáneos: la pretendida occidentalización borró todo rasgo de indigeneidad. Muestra de ello es la actitud esquivada de los etnógrafos que recorrieron las tierras bajas de Bolivia a fines del siglo XIX y principios del XX. Esa época, prolífica en relatos de viajes y descripciones etnográficas sobre los indígenas del Chaco y de la Amazonía es, por el contrario, un páramo de información sobre Chiquitos y los chiquitanos¹².

¹² *Indios y blancos en el Oriente Boliviano* y *Exploraciones y aventuras en Sudamérica* de Erland Nordenskiöld son fuentes preciosas de información sobre los indígenas del Chaco y de la Amazonía. Interesado por registrar lo que consideraba los últimos estertores de auténtica vida indígena, omitió deliberadamente incluir a Chiquitos en el recorrido de sus viajes. La misma premisa guio a Alfred Métraux

Por otro lado, en el campo de los estudios relacionados con la Compañía de Jesús en América, la región quedó apocada en la comparación con el Paraguay, que por su mayor tamaño en cantidad de pueblos y de indígenas reducidos se constituyó en el paradigma de lo jesuítico en Sudamérica. Para las indagaciones historiográficas interesadas en conocer el modo de operar jesuítico, bastó con estudiar en profundidad aquel caso testigo y saldar la deuda con otras regiones generalizando el modelo paraguayo. En Chiquitos es el caso de las explicaciones sobre el funcionamiento del sistema de la economía misional en las que, por ejemplo, se trasplantó el uso de los nombres en guaraní para distinguir las tierras comunitarias de las domésticas (Hoffmann 1979: 59; Parejas Moreno y Suárez Salas 2007: 87-88; Tonelli 2004: 83). El riesgo de hacer lo mismo con las consecuencias de la expulsión es grande por el acento que suele ponerse en aquello que las asemeja como provincias jesuíticas. Sin embargo, no pudo haber sido más disímil el destino de cada una luego de 1768: mientras en Paraguay se aplicó un programa de liberalización del acceso a la tierra y a la mano de obra indígena (Mariluz Urquijo 1953), en Chiquitos se decidió la continuidad del régimen reduccional a cargo de curas doctrineros.

Para la historiografía tradicional, por otra parte, el hecho de que fueran indígenas quienes portaban los marcadores sociales y políticos de la cultura occidental y de que lo hicieran en reducciones que funcionaban según el modelo de la “república de indios”, alejados de los blancos, implicaba involucrarse con un actor social que le resultaba ajeno. Se podría decir que su indiferencia con respecto al pasado de los chiquitanos se debe al motivo inverso al que alejó a las investigaciones etnográficas de Chiquitos. De ahí que Gabriel René Moreno (1888), el primer historiador de la región, organizara su catálogo de documentos administrativos post-jesuíticos a partir de los períodos de gestión de los gobernadores coloniales e hiciera de las disputas políticas entre éstos, los curas doctrineros y los administradores seculares —es decir, entre actores sociales blancos— el entramado principal que explicaba la historia de Chiquitos¹³. Algo similar sobre esta consideración exclusiva del actor social europeo puede decirse de la obra de Enrique Finot (1939) y de Enrique de Gandía (1935), interesados en reconstruir la conquista del Oriente

en su interés por el Chaco. Sus referencias a Chiquitos (Métraux 1942) están mediadas por las mismas fuentes de información que crítico aquí: los informes de los jesuitas y el relato de viaje de Alcide d’Orbigny.
¹³ La periodización y las premisas del catálogo de Gabriel René Moreno, que data de 1888, fueron replicados en obras de síntesis histórica sobre Chiquitos relativamente recientes (Roca 2001; Tonelli 2004). Llamativamente, estos historiadores contemporáneos del Oriente Boliviano prescindieron de la lectura y del análisis de los documentos catalogados por el propio Moreno.

boliviano y dirimir en el campo de los estudios historiográficos la disputa entre Paraguay y Bolivia por el Chaco Boreal.

En efecto, la renovación historiográfica de mediados del siglo XX no alcanzó al Oriente Boliviano en general ni a Chiquitos en particular. Fue la región andina la que, por ser el centro del sistema colonial y el escenario de rebeliones indígenas, se ajustaba mejor a los requisitos para convertirse en objeto de estudio de la historia social. Luego, la abundancia de crónicas de conquistadores que hacían referencia al pasado inca junto con la documentación sobre los indígenas quechua y aymara en el período colonial hicieron lo propio con la etnohistoria a partir de 1950. Con la Revolución de 1953, esos mismos pueblos se convirtieron en el paradigma del campesinado indígena boliviano, a la vez que, en contextos mineros y urbanos, se ajustaban satisfactoriamente a las categorías “clase obrera” y “sectores populares” tan caras a los historiadores¹⁴. No ocurría lo mismo con los chiquitanos, cuyo recorrido histórico como pueblo indígena y cuyo destino a mediados del siglo pasado eran prácticamente desconocidos para la comunidad académica.

2. CIRCUNSTANCIAS DE UNA POBREZA RELATIVA

Por supuesto que estas generalizaciones no pretenden transmitir la idea de un vacío total de publicaciones sobre el pasado o sobre los indígenas de Chiquitos. Mencioné la obra pionera de Gabriel René Moreno (1888), y los clásicos libros de Enrique Finot (1939) y Enrique de Gandía (1935). Agregó la tesis de José María García Recio (1988a), gran aporte para el conocimiento del siglo XVII cruceño, las referencias de Branislava Susnik (1978) en torno del poblamiento prehispánico de la región, y el avance concluyente de Isabelle Combès (2009, 2010, 2012b) para la comprensión del mapeo étnico de la región en el siglo XVI y para el análisis de las relaciones interétnicas que se extendían desde el río Paraguay hasta el piedemonte (2008a). Jürgen Riestler (1976, 1986) es prácticamente el único antropólogo que hizo trabajo de campo etnográfico y elaboró vocabularios y gramáticas modernos de *besiro*. A Birgit Krekeler (1995) y a Barbel Freyer (2000) debemos los primeros esbozos para una historia de los chiquitanos, especialmente del

¹⁴ A modo meramente ilustrativo remito a Albó 1979; Assadourian 1982; Bakewell 1984; Bouysse Cassagne 1987; Murra 1975; Nash 1979; Platt 1982; Rivera Cusicanqui 1986; Larson 1984, Larson *et al.* 1995; O’Phelan Godoy 1988; Tándeter 1992.

período jesuítico. La tesis doctoral de Roberto Tomichá (2002), por su parte, es la sistematización más completa sobre la colonización jesuítica de la región, más reciente y además la mejor documentada. Guiada por una perspectiva comparativa con la región de Sonora, la tesis de Cynthia Radding (2005) es la primera investigación sobre el período post-jesuítico basada en los documentos catalogados por Gabriel René Moreno. A la lista debo agregar los libros de José Luis Roca sobre el Oriente Boliviano (2001) y de Oscar Tonelli Justiniano sobre la Chiquitania (2004), que aportan miradas integrales y que permiten conocer la periodización más corriente sobre su pasado y los principales hitos que la delimitan. Debo señalar, no obstante, que ninguno de los dos se basa en el estudio de documentos de primera mano, sino que condensan, a manera de síntesis histórica, lo investigado hasta el momento de la realización de sus propias contribuciones. No es el caso de las investigaciones más recientes de Oscar Tonelli (2007) sobre la red de caminos que recorren la región y perduran desde tiempos precolombinos, o bien sobre la explotación del caucho en el norte de la Chiquitania (Tonelli 2010). Esta última, junto con la tesis de Ana María Lema (2009) sobre los reclamos de la elite local por la explotación excesiva de la mano de obra chiquitana y los discursos tendientes a la integración de los indígenas a la sociedad cruceña, son las únicas investigaciones dedicadas al siglo XIX en Chiquitos, ambas basadas en el análisis de la prensa.

Sin embargo, el conjunto de estas publicaciones estuvo lejos de revertir la carencia de investigaciones americanistas sobre Chiquitos a lo largo de los siglos XIX y XX, sobre todo en lo que concierne a su carácter profesional, sistematicidad y articulación¹⁵. El predominio de los estudios jesuíticos contrasta con la escasez o nulidad de investigaciones profesionales sobre el período colonial anterior a la llegada de la Compañía de Jesús y posterior a su expulsión, y sobre los chiquitanos y la Chiquitania en los siglos XIX y XX.

Ahora bien, ese vacío que los investigadores profesionales fueron reacios a llenar dio lugar a un campo de producción destinada al gran público, muchas veces orientada a enmarcar y acompañar proyectos de aplicación práctica. Además, las obras en cuestión saciaron la avidez de los pobladores del Oriente Boliviano de una historia propia para contar y sobre la cual construir su identidad, en oposición a los valles y el altiplano. Sin embargo, se caracterizan por una peculiaridad llamativa: todas ellas asocian a Chiquitos con la herencia del pasado jesuítico-misional desde el siglo XVIII hasta el presente

¹⁵ En los últimos años esta tendencia fue notablemente revertida por las investigaciones de Isabelle Combès (2006, 2008, 2009, 2010, 2011, 2012) y de Catherine Julien (2005), fundamentalmente en lo que respecta al período prejesuítico.

(Menacho 1987; Querejazu 1995; Parejas Moreno y Suárez Salas 1992; Gumucio 1994; Ruiz 1998; Cisneros y Richter 1998; Khune 1996, 2007; Parejas Moreno 2007). Aunque no es una imagen que falte por completo a la verdad histórica, requiere ser revisada a partir de las circunstancias en las que se forjó y de las implicancias políticas, sociales y académicas que acarrea.

Que el período que se extendió entre 1691 y 1768 y la imagen jesuítico-misional haya sido lo que trascendió se debe, en primer lugar, al tipo de evidencia disponible para conocer la región, a su abundancia y a la buena calidad de información que aporta. La *Relación historial* del padre Juan Patricio Fernández (1895-1896), el informe del padre Julián Knogler (1979), las propias cartas anuas de la provincia (Matienzo *et al.* 2011), las gramáticas y vocabularios de la lengua chiquita (Adam y Henry 1880; Falkinger y Tomichá 2012), entre otros, conforman un gran corpus de documentos a través de los que es posible conocer en detalle los métodos y acciones de las misiones y las reducciones de indios. Los escritos más públicos y difundidos de los padres de la Compañía de Jesús daban testimonio de acciones edificantes y de resultados ejemplares de sus misiones con objetivos ante todo apologéticos. El contraste con la información sobre el período posterior a la expulsión es flagrante. De ahí que, en su catálogo comentado de los documentos oficiales, Gabriel René Moreno (1888) no escatimara denuncias del desfaldo económico y de la decadencia moral de la provincia y responsabilizara por ello a la falta de escrúpulos de los curas doctrineros y a los gobernadores coloniales por su negligencia o su consentimiento. Moreno se basaba también en las apreciaciones del naturalista francés Alcide d'Orbigny, quien registró la diferencia entre lo que había leído de la pluma de los jesuitas con lo que encontró en su visita a la provincia en 1831: la falta de recursos y la decadencia moral, sobre todo de las mujeres. Pero, así como d'Orbigny advertía “un estado de prosperidad tan inferior”, encontró “intactas” las instituciones administrativas y religiosas que los jesuitas dejaron en el momento de la expulsión. Al respecto afirmó, nada menos, que “bajo otros hombres, volví a encontrar en la provincia el régimen de las misiones en su integridad” (1945: 1268). Moreno también se hizo eco de esta evaluación y ambas apreciaciones, es decir, la de la decadencia post-jesuítica y la de la continuidad del régimen misional, aunque contradictorias entre sí, fueron luego reproducidas en las síntesis históricas de Roca (2001) y Tonelli (2004) a principios del siglo actual.

Por eso, entre la escasez de información sobre el período anterior a la llegada de los jesuitas y el desorden de la administración colonial secular, no sorprende que el momento jesuítico sea considerado la Edad de Oro de la Chiquitania. Es visto como un

momento fundacional no solamente en lo que a sus instituciones respecta, sino también a la identidad sociocultural de sus indígenas. Se ha escrito por ejemplo que, en el período jesuítico, nació “una ‘nueva cultura’ que llamamos ‘cultura chiquitana reduccional’ [...] producto de la asimilación e integración de las diversas culturas chiquitanas [...] bajo la guía cristiana jesuítica” que llega hasta el presente (Tomichá 2002: 300). En la misma línea de reconocimiento del peso de la evangelización jesuítica, también se afirmó que en la actualidad los chiquitanos encarnan una “nueva cultura indígena-cristiana” en la que “el legado jesuita se ha mantenido como un amplio conjunto de tradiciones culturales” (Strack 1992: 2, 45). Los detractores de la evangelización, por su parte, entendieron el fenómeno en términos de sincretismo: la aculturación cristiana era una apariencia tras la cual resistían las antiguas creencias y prácticas religiosas indígenas (Riester 1976). Superficial o profunda, para quienes procuraron definir qué es lo chiquitano el punto de partida ineludible es la evangelización de los indígenas realizada por los jesuitas; el de llegada, una nueva cultura indígena que pervivió más allá –y a pesar– de la expulsión hasta la actualidad. Sus rasgos diacríticos serían la asimilación de la vida política y ciudadana por parte de los indios, la vigencia del cabildo indígena, el culto devoto de los santos patronos de los pueblos y las festividades cristianas y la adopción de los criterios occidentales del uso del tiempo y del espacio inculcados por los jesuitas. No menos importante fue la homogeneización lingüística de todos los indios reducidos bajo el dialecto tao de la lengua chiquita en detrimento del uso de los demás dialectos y lenguas preexistentes. Todos estos signos se habrían mantenido intactos hasta el presente con excepción de la lengua, reemplazada gradualmente por el castellano.

Una evaluación semejante resulta por lo menos curiosa si se tiene en cuenta la información referida a la diversidad étnica de la región que legaron los propios jesuitas. El perfil humanista de los padres de la Compañía de Jesús hizo de sus registros una fuente invaluable de datos por su sensibilidad y precisión etnográficas sobre los indígenas que encontraron en sus misiones y redujeron en pueblos. En las relaciones e informes que escribieron, dan cuenta de la forma de vida de los indios, desde su vestimenta y utensilios hasta las actividades cotidianas y creencias. Pero, de todos los datos disponibles, lo que resulta realmente abrumador es la infinidad de nombres con los que se hace referencia a los grupos que poblaban la región. Como señalé, los nombres ya proliferaban desde el siglo XVI con una terminación distinta a la del siglo XVIII, probablemente reflejo de un escenario sociocultural y étnico diverso. Los jesuitas montaron su proyecto sobre el estado de cosas que encontraron al llegar y es así como implementaron la

homogeneización lingüística bajo el dialecto tao del chiquito. Es probable que el mismo criterio fuera adoptado para elegir los sitios donde fundar los pueblos de reducción.

A pesar del antecedente de semejante pluralidad de nombres, sin dudas correlativa con un escenario interétnico y lingüístico también diverso, dinámico y fluido, lo que quedó grabado a fuego en el imaginario sobre Chiquitos es el advenimiento de una cultura nueva, producto de la experiencia misional de los indígenas. Se dio por sentado que la acción misionera de los jesuitas fue lo suficientemente potente como para hacer tabla rasa de la diversidad preexistente y forjar sobre ella la marca indeleble y duradera de lo cristiano y de lo occidental. Por eso, luego de haber puntualizado lo relativo a la disponibilidad y calidad de las fuentes de información, analizaré las condiciones académicas y políticas que hicieron posible que fuera esa imagen la que trascendiera sobre Chiquitos.

3. LA UNESCO Y LA *DOXA*

Al menos dos factores confluyeron en la idea de la síntesis jesuítica chiquitana. El primero, local, fue la declaración en 1990 de seis pueblos de la Chiquitania como Patrimonio Cultural de la Humanidad por la UNESCO. El pronunciamiento coincidió con la última etapa de restauración y de reconstrucción de los templos que había comenzado en la década de 1970, impulsadas por el Vicariato de Ñuflo de Chávez y dirigido por el arquitecto suizo y jesuita Hans Roth. Esa puesta en valor fue, a su vez, una inquietud que desde la primera mitad del siglo XX manifestaron el jesuita suizo Félix Plattner, interesado en rescatar el legado de su compatriota Martín Schmid (quien construyera las iglesias en el siglo XVIII) y Plácido Molina Barbery quien, enterado de su existencia en un recorrido por la región como funcionario de límites, se preocupó por salvarlas de su inminente derrumbe por falta de mantenimiento. En el proceso de restauración de la iglesia de San Rafael se encontraron partituras de música barroca que interpretaban los indígenas en la época jesuítica. El hallazgo promovió la creación de un archivo en Concepción, sede del vicariato de Ñuflo de Chávez y, desde 1996, la celebración bienal del Festival Internacional de Música Renacentista y Barroca Americana Misiones Jesuíticas de Chiquitos, donde se interpreta la música de las partituras del siglo XVIII (Page 2008, 2012; Parejas Moreno 2006).

Con sus iglesias y su acervo documental pero también con sus habitantes, la región se convirtió en el testimonio vivo del barroco americano, amalgama armoniosa y equilibrada de lo europeo y lo indígena. Fue así como el rescate, la conservación y la restauración de los patrimonios arquitectónico y musical forjaron una imagen de la Chiquitania basada en su pasado jesuítico. La declaración de la UNESCO no hizo otra cosa que potenciar los efectos de la puesta en valor patrimonial. Alcides Parejas Moreno, Virgilio Suárez Salas y luego Pedro Querejazu, quienes se involucraron activamente en la presentación del pedido ante la UNESCO, acompañaron el resultado exitoso de la gestión con la publicación de sendos libros sobre el período jesuítico chiquitano desde una perspectiva patrimonial. A ellos se sumaron las investigaciones en el área de Historia del Arte que tomaron la música y la arquitectura del jesuítico chiquitano como caso testigo del barroco americano. De ahí que las principales obras de divulgación sobre el período jesuítico, que fueron a su vez el punto de partida de las investigaciones sobre musicología, artes y arquitectura, daten de la década de 1990 (Waisman 1991; Moreno y Suárez Salas 1992; Querejazu 1995; Gutiérrez 2003).

Este proceso local coincidió con un contexto político internacional, con un paradigma teórico y con una *doxa* académica que le dieron sentido. Íntimamente asociados entre sí, constituyen el otro factor que permitió forjar la imagen jesuítica de la Chiquitania. En efecto, la declaración como Patrimonio Cultural de la Humanidad es contemporánea con el Quinto Centenario del descubrimiento de América y la idea del encuentro de dos mundos. Eran también los años del fin del mundo bipolar y del desmembramiento de la Unión Soviética. La antropología y la historia habían abandonado las ideas de *cultura*, *aculturación* y *resistencia* para explicar el efecto de la conquista y la colonización europea sobre los indígenas, y hablaban con soltura de *agencia*, *etnogénesis* y *estrategias indígenas*. Con esos conceptos procuraban transmitir la idea del dinamismo del contorno, de la forma y del contenido de los grupos étnicos, así como también su participación activa en la conformación de los regímenes coloniales. Partiendo de la existencia de relaciones interétnicas en las que unos dominan y otros son dominados, atribuían a las poblaciones indígenas un papel activo en la creación, la configuración y la definición de su propia identidad. Por el efecto de la interacción en un contexto colonial, las unidades de identidad indígena se formaban con elementos antiguos propios y con elementos nuevos provenientes tanto de otros grupos dominados como de quienes los dominaban. Así, a una idea de cultura rígida, concebida como un conjunto de rasgos diacríticos, contraponían otra concepción de la identidad étnica fluida y cambiante. De

ahí que se acuñara el concepto *etnogénesis* para dar cuenta del surgimiento de ciertos grupos indígenas a causa de fusiones, de divisiones o de la adopción de algún elemento o pauta sociocultural por difusión o por mutación endógena, producto de la incidencia directa o diferida de la conquista europea. Desde la década de 1990 en adelante este paradigma teórico e interpretativo fue efectivo para dar cuenta del origen y del devenir de numerosos grupos étnicos en las fronteras de los dominios coloniales, en general reacios a la conquista, como los chiriguano o los mapuche por mencionar solamente dos ejemplos¹⁶.

En el mismo sentido, aunque con resultados distintos, se orientó una vertiente de investigaciones en etnohistoria andina para explicar la participación activa de los indígenas en su integración al orden colonial. En esta clave, categorías como *estrategia* o *agencia* se convirtieron en protagonistas de la lectura de la acción indígena. Esas investigaciones mostraron, por ejemplo, cómo ciertos curacas andinos se aliaron a los conquistadores españoles para librarse de la dominación incaica. A partir de ellas también se sabe que los curacas adaptaron los relatos míticos sobre el origen de los incas a la demanda de pruebas para la legitimación de su liderazgo en el nuevo orden colonial y a los principios de sucesión castellana. Otros autores señalaron el surgimiento de nuevos liderazgos que le disputaron la legitimidad a los caciques tradicionales, basados en la conformación de los cabildos indígenas y en el sistema de fiesta-cargo de las cofradías de culto a los santos, creados con las reducciones toledanas (Stern 1982; Urton 1990; Abercrombie 1998). En suma, desde diferentes perspectivas abordaban el destino de las autoridades tradicionales andinas en el marco de un régimen colonial modelado por las reformas toledanas del que participaron de manera activa pero que, paradójicamente, en algunos casos horadó su legitimidad y su liderazgo.

Al tratarse de una región colonizada en una zona de frontera, era esperable que los estudios sobre Chiquitos conjugaran ambas vertientes analíticas. Por un lado, la idea de

¹⁶ En el problema de la definición de los grupos étnicos y sus fronteras, Fredrik Barth (1969) fue considerado pionero con su introducción al libro así titulado. Sin embargo, una crítica a la originalidad atribuida a esa idea fue planteada por Diego Villar (2004), quien remite a Edward Evan Evans-Pritchard, Louis Dumont y “la pléyade estructuralista” en lo que al carácter relativo de las definiciones de los grupos se refiere. Villar destacó como original y pionera, en cambio, la racionalidad y el oportunismo que Barth atribuye a los individuos pertenecientes a pueblos indígenas a la hora de definir su pertenencia identitaria. Exponentes etnográficos clásicos de esta vertiente son los trabajos de Roberto Cardoso de Oliveira (2003). Por otra parte, también se considera un clásico exponente del paradigma teórico en cuestión el trabajo de Jean-Loup Amselle y Elikia M’Bokolo (1985). El capítulo de Stuart B. Schwartz y Frank Salomon (1999) resume esta última tendencia en clave etnohistórica y la ilustra con ejemplos de distintas partes de América. Una reflexión de síntesis también se encuentra en el trabajo de Guillaume Boccara (2005). Sobre la etnogénesis chiriguano véase Combès y Saignes (1991); sobre la mapuche, véase Boccara (1999).

lo chiquitano como síntesis jesuítico-indígena se sumó al conjunto de ejemplos de *etnogénesis*, en este caso un ejemplo de etnogénesis misional, en el sentido de conformación de una nueva unidad de identidad indígena por efecto directo de la colonización jesuítica. Resulta paradójico, no obstante, que una herramienta conceptual que apela al dinamismo haya servido para postular el nacimiento de una identidad indígena cristalizada y perenne.

Por otro lado, la casuística andina referida a la participación de los liderazgos indígenas precolombinos en la dominación colonial y a los efectos sociopolíticos de las reducciones de indios también tuvo eco en las publicaciones sobre Chiquitos. En *Paisajes de poder e identidad*, Cynthia Radding se ocupó, entre otras cosas, de mostrar el funcionamiento de la cultura política en los pueblos de indios de Chiquitos. Al respecto afirmó que ésta “se configuró por medio de esferas rivales de autoridad dentro de las comunidades”, que se “adaptaron modos de liderazgo anteriores a la conquista a los cargos que las autoridades coloniales establecieron en las misiones” y que “las figuras de autoridad tradicional tenían acceso preferencial a los cargos políticos de las misiones” (Radding 2005: 198 y 210). Aunque verosímiles en el marco teórico referido, esas afirmaciones no se confirman con la evidencia documental de primera mano. Si bien es innegable que en Chiquitos se formaron cabildos que representaban a los indígenas de sus pueblos en las demandas, denuncias y reclamos que hacían ante los gobernadores, su situación apenas se ajusta a la agenda andina sobre el papel y las transformaciones de los caciques tradicionales, a causa de las sensibles diferencias que existían entre los liderazgos precolombinos de ambas regiones. Las características de los jefes precolombinos de la región que nos ocupa serán tratadas en el capítulo IV; de momento diré que, dada la distancia entre el carácter de los jefes andinos de la época inca y el de las parcialidades de la Chiquitania precolombina, las afirmaciones de Radding tienden a abreviar el pasado reduccional de los indígenas de Chiquitos a una imagen creíble pero no del todo cierta. Más aún: al suponer la similitud con el mundo andino en lo que a las formas de liderazgo se refiere, el antecedente precolombino queda trastocado: se asumen liderazgos permanentes y jerarquías de linajes que en verdad eran aleatorios y efímeros. El modelo usado como paradigma, en lugar de como herramienta heurística, impone en bloque las preguntas y las respuestas y anula la especificidad de la propia región estudiada y las peculiaridades de sus habitantes y sistemas socioculturales.

4. DEL BALANCE A ESTA TESIS

De lo expuesto hasta aquí se desprende entonces que la pobreza de los estudios americanistas sobre Chiquitos es el resultado de un conjunto de circunstancias documentales, históricas, políticas y teóricas, algunas propias y locales y otras derivadas de la comparación con otras regiones. Su colonización temprana, probablemente facilitada por su condición de justo medio ambiental entre el Chaco y la Amazonía, fue motivo de descarte por parte de los antropólogos. Desde fines del siglo XIX los viajeros, filántropos, naturalistas y etnógrafos fueron esquivos a Chiquitos y a los chiquitanos. Los informes jesuíticos y el relato de viaje de Alcide d'Orbigny se volvieron prácticamente la única fuente de información sobre su pasado, con lo cual, el contraste de calidad, cantidad y contenido entre los documentos jesuíticos y los del período posterior a la expulsión facilitó la idealización progresiva del trabajo de los padres de la Compañía de Jesús. La evaluación de 1831 de Alcide d'Orbigny, por su parte, confirmó el carácter fundacional de las misiones jesuíticas en Chiquitos tanto desde el punto de vista institucional como cultural. El catálogo de Gabriel René Moreno no hizo más que revalidarlo.

Tal vez por eso en el siglo XX las iglesias en mal estado de conservación y en peligro de derrumbe no fueron leídas como símbolos de decadencia de lo misional y de lo jesuítico, sino como marca de su persistencia. El afán de suizos y jesuitas contemporáneos de homenajear a sus compatriotas y correligionarios de antaño, y el de notables cruceños por reivindicar el pasado local, hicieron la otra parte del trabajo de gestión para la reconstrucción de los templos. La búsqueda del reconocimiento internacional de la restauración terminó de cristalizar una imagen de Chiquitos que, mientras pone en valor parte de su patrimonio cultural, paradójicamente empobrece su historia al reducirlo a ochenta años de los al menos cinco siglos documentables.

La comparación con regiones próximas por cercanía geográfica o semejanza histórica no se tradujo en un incentivo para explorar lo que hace de la Chiquitania una región peculiar —o del chiquitano un pueblo distintivo—, sino en un ejercicio de simple trasposición y de confirmación de modelos pensados para otras latitudes. Perspectivas bien dotadas de teorías, conceptos y bibliografía tal vez pertinentes, lejos de enriquecer el análisis, lo empobrecen al homologarlo con situaciones privilegiadas por la historiografía a causa de su condición de “caso testigo”: de los jesuitas, en Paraguay, o del corolario sociopolítico de las reducciones de indios en el Alto Perú. Nuevamente, Chiquitos difícilmente se ajuste a alguno de ellos o a cualquier otro “caso testigo” foráneo.

¿A qué se ajusta Chiquitos entonces? ¿A lo jesuítico y lo misional? ¿Es correlativa la restauración de las iglesias y el rescate del acervo musical de la época de los jesuitas con el rescate de la “cultura chiquitana jesuítico misional”? ¿Es equiparable el estatuto del patrimonio cultural y documental con el de la identidad de un pueblo? Si la identidad chiquitana persistió más de dos siglos y trascendió las condiciones que le dieron origen, ¿qué impide pensar que lo mismo haya ocurrido con las identidades prejesuíticas? Pero en cambio, si la relación entre los indígenas y los jesuitas transformó el escenario étnico de Chiquitos y dio origen a una nueva identidad, sostener su pervivencia hasta el presente, ¿no supone acaso creer que los chiquitanos se mantuvieron aislados de toda interacción?

En esta tesis pretendo contribuir a una lectura alternativa al canon dominante sobre Chiquitos a partir del análisis de fuentes sobre la etapa que se extiende desde la expulsión de los jesuitas en 1768 hasta las primeras décadas del siglo XIX. La información contenida en estos documentos gubernamentales y administrativos del período que aquí llamo “tardo colonial” es sensiblemente distinta a la de la época de los jesuitas, de tendencia humanista y por eso en cierto sentido proto-etnográfica, además de propagandística y edificante. Si bien esto dificulta el acceso directo a la información sobre los indígenas que habitaban la provincia, no escatima en datos sobre los conflictos administrativos y las dificultades económicas que la aquejaban. Pero, además, entre líneas de cartas e informes de curas, gobernadores y miembros de la Audiencia de Charcas, y deducidas del entrecruzamiento de varios documentos, aparecen señas recurrentes que refutan la pretendida homogeneización del escenario étnico chiquitano, el carácter fundacional y la inmovilización sociocultural de la colonización jesuítica. A simple vista las denuncias de corrupción, los pedidos de ayuda económica para la provincia y las disputas entre administradores laicos y eclesiásticos muestran lo que ya habían advertido Gabriel René Moreno y repetido Roca y Tonelli: que la expulsión de los jesuitas de Chiquitos no fue inocua. Pero léidas en clave etnohistórica, y un poco de reojo, revelan formas de actuar propias de los indígenas, tal vez motivadas por una cosmovisión y una idea de las relaciones interétnicas que los acercan a otros nativos estudiados por la etnología de las tierras bajas sudamericanas.

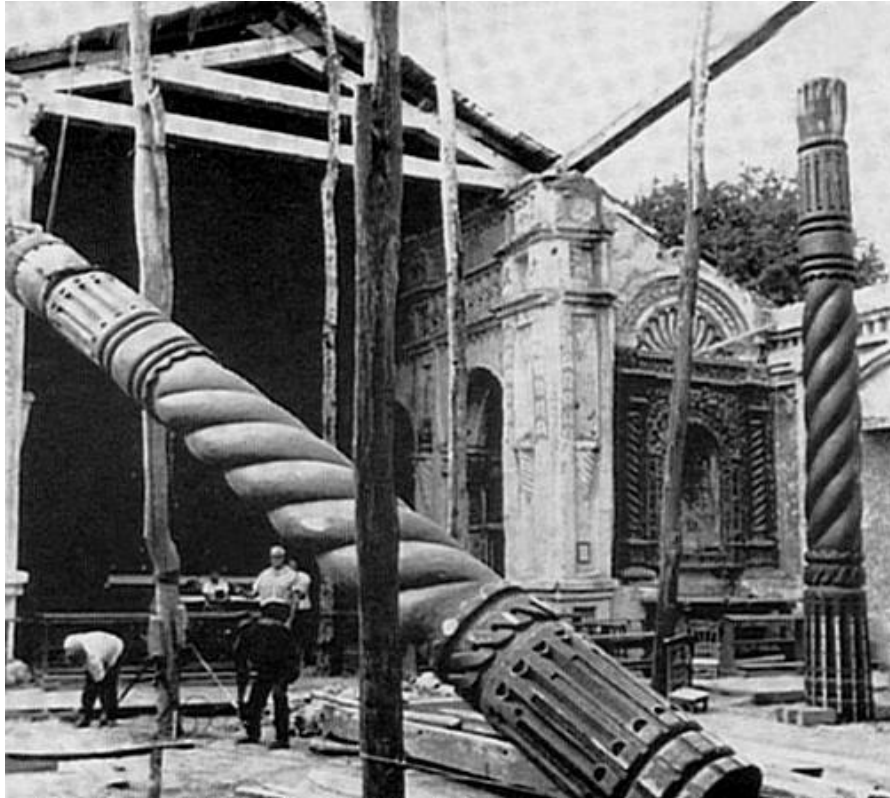


Ilustración 5. Restauración de la iglesia del pueblo de San Rafael a cargo de Hans Roth en la década de 1970 (Fuente: <http://hoybolivia.com>)



Ilustración 6. Restauración de la iglesia del pueblo de San Rafael, 1970 (Fuente: <http://hoybolivia.com>)

SEGUNDA PARTE
ANTECEDENTES EN DOS MOVIMIENTOS

Capítulo III

PRELUDIO ONOMÁSTICO

1. EL NOMBRE Y EL PUEBLO

En la actualidad *chiquitano* es el nombre del pueblo indígena más numeroso de Bolivia después del quechua y del aymara¹⁷. El etnónimo, de raíz y terminación castellanas, encierra –de forma más transparente en este caso, pero no menos presente en otros de origen nativo– una larga historia de relaciones interétnicas. Porque, en efecto, el acto de nombrar es inherente a las relaciones sociales. Aun si se trata de un ejercicio reflexivo, un grupo de personas que se autodenomina se delimita frente a otros de la misma manera que, al designar con un nombre a otro grupo, lo define en relación consigo mismo y entonces deslinda su propia identidad. Pero, además, dado que cada acto de nominación es relacional, es también situacional, relativo en función del tiempo y del espacio y, por lo tanto, socio-histórico. Por eso los nombres de los pueblos cuentan historias: la de las relaciones entre quienes nombran y son nombrados, pero también la de quienes bajo el mismo rótulo de un nombre adoptado o impuesto van cambiando de posición y variando

¹⁷ Según los resultados del último censo nacional de población y vivienda 87.885 (45.497 hombres y 42.388 mujeres) chiquitanos habitan en Bolivia, 1.281.116 quechua y 1.191.352 aymara (Instituto Nacional de Estadística 2012: 31).

el contenido del significante. El carácter polisémico que adquiere el término “chiquitos” y la serie de conceptos étnicos, topográficos, lingüísticos e identitarios asociados con él nos invitan a repasar los significados que son puestos en juego desde su origen hasta la actualidad. En el decurso los “exónimos” se vuelven “endónimos”, los etnónimos pasan a ser topónimos, éstos derivan en gentilicios –*chiquitano*, al igual que *mojeño*, *cavineño* o *joaquiniano*–, y en nombres de pueblos indígenas¹⁸. Reconstruir el derrotero de la etnonimia de los indígenas de la Chiquitania y de los significados asociados con ella es el objetivo de este capítulo, guiado por la premisa del lugar central que ocupan las relaciones con otros grupos indígenas y con los blancos en la definición de la forma y del contenido de los grupos y de su onomástica.

Esta reflexión en torno de la etnonimia está inspirada en los trabajos de Fredrik Barth (1976) y Roberto Cardoso de Oliveira (2003) sobre la definición de los grupos étnicos, especialmente en la idea del carácter relacional y de la variación de su delimitación y de su composición, asociada con las transformaciones que ocurren en el plano de las relaciones interétnicas. Pero grupo y nombre no son considerados problemas equivalentes aquí, donde lo que se analiza es evidencia escrita en la que los nombres no suelen corresponderse necesariamente con autodenominaciones y, por lo tanto, no están asociados con criterios de autoadscripción. Ello no inhibe, sin embargo, la posibilidad de intentar una aproximación al actor indígena involucrado en estas relaciones de nominación a través de la reconstrucción de la genealogía del etnónimo, más aún cuando en este pasado se encuentra el origen del nombre con el que actualmente se identifican los chiquitanos.

La historia que cuento en este capítulo comienza en el siglo XVI con las primeras crónicas y registros de los conquistadores que exploraron la región desde el Paraguay en dirección al piedemonte andino. Entonces aparece ya la marca de la mediación guaraní en la nominación de los chiquitos. Continúa con la llegada de los jesuitas a la región, la aplicación de nuevos parámetros políticos, culturales y sociales a la lectura de su composición étnica y la diversificación de los usos del etnónimo quinientista *chiquitos*. Impresa durante la administración borbónica, una doble dimensión fronteriza sobre los indígenas de la región cierra el tramo colonial, mientras que el período republicano se inaugura con los aportes del naturalista francés Alcide d’Orbigny, imitado luego por otros exploradores, misioneros y etnógrafos cuyos registros, aunque magros, ayudan a

¹⁸ Todos ejemplos de “misionimos” siguiendo el concepto acuñado por Francis Ferrié (2013) en su tesis reciente sobre los lecos del piedemonte de Apolobamba a Larecaja.

reconstruir los movimientos y cambios protagonizados por la población a lo largo de todo el siglo XIX y sus implicancias socioculturales. El recorrido se completa con el proceso de comunalización del siglo XX, que salpicó la región de ranchos, comunidades y pueblos.

2. TAPUY MIRÍ, CHIQUITOS, TOVAÇICOÇI

Según la evidencia más temprana, en el siglo XVI los *chiquitos* eran un grupo de indígenas con el que los conquistadores asunceños se encontraron cuando se internaron tierra adentro desde la costa del alto río Paraguay en dirección nordeste. Vivían más allá de los xaraye, los etone, los pamono y los xaramecoí¹⁹. Los conquistadores iban a sus expediciones acompañados por “indios amigos” guaraníes que los guiaban y eran ellos quienes los nombraban *tapuymire* o *tapuy mirí*, que los españoles transcribían o bien traducían a *chiquitos* en sus informes. Las descripciones de los cronistas insisten en su carácter guerrero: eran “gente mucha y belicosa y señores de yerba”, “gente rebelde, diabólica, comedores de carne humana”, en parte motivadas por las versiones que escuchaban de los acompañantes guaraníes y en parte por su propia experiencia. En efecto, la expedición de Ñuflo de Chaves, que salió de Asunción en 1557, mantuvo violentas escaramuzas con ellos (*Relación de los casos...* 2008: 68). Las pruebas de méritos del capitán Chaves dicen que cuando pasaron por su tierra encontraron un pueblo a la orilla de un río, cruzaron un gran cerco donde “habría a buen juicio veinte mil hombres de guerra con grandes pertrechos, municiones y mañas”. Durante el tiempo que duró la expedición alternaron acuerdos de paz con duros enfrentamientos en los que les mataron hombres y caballos con la hierba ponzoñosa de sus flechas (*Memoria y resolución...* 2008: 54).

Otros relatos los ubican junto a los chiriguanaes de Pitaguarí, a cuarenta y cinco leguas al norte de Santa Cruz la Vieja y a treinta leguas del piedemonte andino. Durante la primera colonización de la región realizada por el arco asunceño en el siglo XVI, muchos chiquitos o *tapuy mire* fueron repartidos entre los españoles, en Santa Cruz la vieja, en Santiago del Puerto a partir de 1592 y luego entre los vecinos de San Lorenzo. Ahora bien, en lo que a la onomástica de estos indígenas respecta, las distintas crónicas e

¹⁹ Para referencias sobre los grupos a los que hacen referencia estos etnónimos y los que aparecerán en lo sucesivo remito al lector al Glosario de etnónimos del Apéndice.

informes agregan un tercer nombre a la denominación guaraní y a su traducción al castellano: “están estos chiquitos, que *su verdadero nombre es tovaçicoçi* como treinta leguas del pueblo que fue de La Barranca” (*Relación verdadera...* 2008: 216, énfasis agregado), o “[Ñuflo de Chaves] paso adelante por tierras e pueblos de muy grandes guerras y llego a una provincia que se dice los chiquitos, y por *su nombre natural tovaçisçer* [otra copia, en Patronato 138, ramo 4, f. 10, tiene por su nombre tobaçicoçis]” (*Relación de los servicios...* 2008: 245, énfasis agregado). Por su parte, el padre Diego Samaniego, primer jesuita que llegado desde Perú incursionó en la región a fines del siglo XVI, reunió las tres variantes en su relato:

Las cosas se guiaron de suerte que fuimos el padre Martínez y yo a la provincia de los *tavaçicoçis*, o por otro nombre *chiquitos*, así dichos no porque lo sean en el cuerpo, que antes son grandes, sino porque sus casas son pequeñas y las puertas mucho más, que es menester para entrar en ellas a gatas y a veces pecho por tierra. Los chiriguanaes los llaman *tapiomiri* que quiere decir esclavos de casas chicas y los españoles abreviando los llaman *chiquitos*. (*Relación del P. Diego de Samaniego* 1944: 488, énfasis agregado)

Aunque la asociación del nombre traducido del guaraní con el tamaño de sus casas es la más difundida entre los cronistas contemporáneos, entre los expedicionarios y misioneros posteriores, así como también en la literatura actual sobre los chiquitos y los chiquitanos, el fragmento de Samaniego ofrece el indicio de otra interpretación más recientemente difundida: los guaraníes pudieron haberse referido a los “esclavos de casas chicas” o bien a los “esclavos chicos” a secas. En consonancia con las categorías que utilizaban para nombrar, clasificar a grupos no guaraníes e interactuar con ellos, así como llamaban *tapî* (“esclavo” en guaraní) o *tapiete* (“verdadero esclavo” o “esclavo por excelencia”) a otros grupos chaqueños entre los que se cuentan los chané, *tapuy mirí* perfectamente pudo haber significado “pequeño esclavo” (Susnik 1968; Combès 2004, Combès 2008b, Combès 2010: 128, 280, 281). Aunque el padre Samaniego, al no contar con información sobre el ejemplo chaqueño, no haya podido establecer el paralelismo y elaborar la hipótesis etnocéntrica de la onomástica guaraní, su propio relato abona esta hipótesis:

Es pues gente tan soberbia esta chiriguana, que hallando el gobernador [de Santa Cruz] don Lorenzo veinte y cinco o treinta de ellos en la provincia de los chiquitos, que es de mucha gente e incurable hierba, y diciéndoles que les tenía lástima de verlos entre gente de tanta yerba, que si querían se uniesen a Santa Cruz donde estaban sus parientes, porque no los matasen aquellos indios, respondieron: ‘dejanos

aquí, capitán, que nosotros trataremos a estos esclavos de suerte que nos sirvan bien.”
(*Relación del P. Diego de Samaniego* 1944: 485)

La evidencia sobre la relación entre chiquitos y guaraní-hablantes de siglos posteriores corrobora esta hipótesis de los “esclavos pequeños”. De momento me detendré en los tres nombres en danza: *tapuymiri*, *chiquitos* y *tovaçicoçi*. Los dos primeros parecen corresponderse, es decir, aquellos que los guías guaraníes llamaban *tapuymiri* eran los mismos a quienes los españoles llamaban *chiquitos*. Sin embargo, aunque el referente haya sido el mismo, en el proceso de traducción y adaptación del nombre se transformó su significado: “esclavo chico” pasó a significar “casa chica” y el contenido relacional e incluso contrastivo del nombre *tapuymiri* se diluyó –destino de confusión y metamorfosis no poco frecuente de los nombres indígenas asignados desde afuera²⁰. Por otra parte, la calificación de *tovaçicoçi* como “el verdadero nombre” o “el nombre natural” de los chiquitos parece indicar que se trata de una forma de autodenominación. En ese caso cabe preguntarse si todos aquellos que eran llamados *tapuymiri* por los guaraníes y *chiquitos* por los españoles se llamaban a sí mismos *tovaçicoçi* o, dicho de otro modo, cuál fue el criterio a partir del que los españoles, que revelaron esta “verdadera” identidad, tomaron ambos nombres como sinónimos. Dado su origen heterogéneo resulta improbable que los patrones de nominación aplicados para *tapuymiri* hayan coincidido exactamente con los de *tovaçicoçi* y que por lo tanto ambos nombres se refieran, sin más, al mismo grupo de personas. El problema en definitiva es el de la definición del ser *tapuymiri* o *chiquito* y la del ser *tovaçicoçi*. Para el caso de *tapuymiri* es claro que, en términos generales, lo que está en juego es cierto aspecto concerniente a la identidad de los guaraní-hablantes que contrasta con la condición de esclavo. Es decir, con el hecho de ser libre o sin dueño, pero también con la condición de indio que no habla guaraní y, por lo tanto, de estatus inferior (Giannecchini 1996; Susnik 1968; Combès y Saignes 1991). Luego, en lo que concierne al caso de los *tapuy mirí*, es decir, de los “pequeños esclavos” como una fracción en particular del conjunto de grupos que los guaraníes llamaban “esclavos”, el calificativo “pequeño” podría ser considerado desde al menos dos puntos de vista. Uno comparativo entre los calificativos “pequeño” (*miri*) aplicado a los chiquitos y “verdadero” (*ete*) aplicado a los grupos chaqueños que, en muchos casos, tuvieron una relación de subordinación con los chiriguano, es decir con grupos de guaraní-hablantes advenedizos. El otro es el de las características de la relación entre guaraníes y *tapuy mirí*, que por

²⁰ Al respecto véase por ejemplo Combès 2010: 21-28; Richard 2011 y Villar y Combès 2012: 13-14.

cierto se distingue de aquella de subordinación entre guaraníes y *tapiete*. Los *tapuy mirí* nunca fueron doblegados ni conquistados por los guaraníes, sino todo lo contrario: eran temidos y evitados por su condición guerrera y por el veneno que usaban en sus flechas. Estos datos no dan certezas, pero sí indicios sobre los posibles significados de “pequeño”, que podría indicar menosprecio o bien todo lo contrario, es decir, reconocimiento por parte de los guaraníes de una “esclavitud” disminuida por su carácter indómito. Como sea, esta relación onomástica contrastiva entre los guaraníes y los chiquitos se mantuvo a lo largo del tiempo; en este capítulo presentaré más información que aportará a la interpretación sobre su significado.

En lo que a *chiquito* respecta, no parece haber dudas de que no se trata más que de una traducción y una adaptación al castellano del apelativo guaraní. *Tovaçicoçi*, por su parte, no resulta tan claro. El sufijo *-coçi* es una marca del plural generalizada en la región en el siglo XVI junto con el sufijo *-ono*. Este último es el plural de las lenguas de la familia arawak, y se corresponde con la participación activa de grupos chané en la red de comunicaciones y de circulación de objetos entre el piedemonte y el río Paraguay, que pudo haber derivado en la extensión del uso de su lengua para la comunicación entre distintos grupos. El sufijo *-coçi*, por su parte, no es tan transparente, especialmente porque es una terminación generalizada en el siglo XVI que desaparece del registro escrito en el siglo XVIII. En los últimos años fueron propuestas dos explicaciones sociodemográficas al respecto: Catherine Julien (2006) lo asoció con un posible origen o influencia zamuca, a partir de la similitud que encontró entre esta desinencia y la del singular *-goosi* entre los ayoreo contemporáneos. Esta hipótesis fue refutada por Combès, quien sostuvo que el plural zamuco de la época era *-gosode*. Por lo tanto, no encuentra satisfactoria una explicación basada en una correspondencia lineal entre la evidencia etnográfica contemporánea referida a una terminación que indica el singular y el registro escrito de cinco siglos de antigüedad que indica el plural (Combès 2006b). Su interpretación, en línea con la idea de la chiquitanización de la región propuesta por Branislava Susnik (1978), es que *-coçi* pudo haber sido el plural de la lengua de los *gorgotoqui*, probablemente un grupo otuqui chiquitanizado muy numeroso que vivía en el sitio donde Ñuflo de Chaves fundó la primera Santa Cruz (Combès 2012). La raíz *tovaçi-* podría remitir a *otubacis* (Falkinger y Tomichá 2012b: 508) o *tubasika* (Parapaino citado en Combès 2010: 298), que significa “patos” pero también a *tubaxi-o-s* (Adam y Henry 1880: 122) *tubarschio* o *tubarschisch* (Riester 1986: 396) o bien *itubaixica* (Falkinger y Tomichá 2012b: 456): “ser molido”, “moler” o “harina”. Los patos, los molidos, los que

muelen –o los que usan morteros–, los de la harina, son nombres que poco dicen en sí mismos. Pero si se los considera junto con los *totaicoçi*, los *borocoçi*, los *quibichicoçi*, los *motaquicoçi* y los *cusicoçi*, *quimomecosies* –para mencionar los ejemplos más transparentes de los muchos nombres que los asunceños y cruceños registraron en el siglo XVI–, el horizonte se amplía. Estos nombres guardan similitudes con otros registrados por los jesuitas un siglo y medio después. Deslindados del sufijo –*coçi* y haciendo uso de los vocabularios jesuitas y de los diccionarios de *bésiro* contemporáneo, es posible intentar una aproximación:

- *totaicoçi* podría derivar de *totai-* *otutaíña*, que es un tipo de palmera que crece en la región (Riester 1986: 76 y 80)

- la raíz de *borocoçi*, *bororsch*, en chiquito actual significa elevaciones, pero también ronchas o tumores; *toborochi* es un árbol de tronco panzón típico de la región (Riester 1986: 257)

- *quibichicoçi*, podría derivar de *kübükisch*, bejuco o enredadera, raíz que también remite a dar la vuelta o a arquear (Riester 1986: 285)

- *tavicoçi* podría compartir la raíz de su nombre con los *tavica*, grupo del siglo XVIII, que derivaría de la palabra que significa muerte o matanza en chiquito (Combès 2010: 284; Tomichá 2002: 245)

- *motaquicoçi*, podría derivar de *motacú*, que es un tipo de palmera que crece en la región, al igual que

- *cusicoçi*, de la palmera *cusi*

- *quimomecosies*, de *kümomes*, una palmera con cuya madera se fabrican arcos

Probablemente estos nombres hicieran referencia a características del lugar donde vivía cada uno de estos grupos, a actividades productivas que los distinguían, a su temperamento o al nombre de sus jefes, en fin, a algún tipo o criterio de clasificación. Es difícil saber a cuál de estos marcadores –o a cuáles otros– obedecían estos nombres. La deducción a partir de las similitudes que ellos guardan con otros registrados por los jesuitas un siglo y medio después, haciendo uso de los vocabularios de la lengua chiquita elaborados por padres de la Compañía y de los diccionarios contemporáneos de *bésiro*, no puede resultar más que una aproximación. Sin embargo, es posible imaginar que los nombres aludidos pudieron haber funcionado como marcas de distinción entre grupos que se encontraban mancomunados por vivir en el mismo lugar, hablar lenguas similares, mantener comunicación e intercambios fluidos entre sí o bien por todo eso a la vez.

La omnipresencia del sufijo *-coçi* en los nombres de los grupos que habitaban la región donde el chiquito o algún otro idioma influido por aquel se impuso como *lingua franca* (Combès 2010: 38), apoya la idea de Branislava Susnik sobre la “chiquitanización”, como un proceso de “integración sociolingüística” para subrayar el carácter progresivo, incruento, sutil y tal vez indirecto que lo distinguiría de una invasión (Susnik 1978: 36-38; Tomichá 2006). Los chiquitos difundieron su lengua en un lugar transitado y habitado por grupos de procedencias variadas que entretejían vínculos entre sí de diverso carácter –alianzas, guerras, intercambio de objetos–. La metáfora de la efervescencia para describir el escenario étnico de la región en el siglo XVI parece ser la más adecuada a la hora de dar cuenta de un espacio signado por desplazamientos, fusiones, préstamos e interacciones entre quienes lo habitaban²¹. Su dinamismo socio-cultural y demográfico era el corolario de las migraciones guaraníes y españolas del siglo XVI y de otras preexistentes motivadas por las comunicaciones y transacciones en torno del tráfico de objetos de plata (Combès 2008a). En un contexto de semejante movilidad, hacer distinciones etnolingüísticas tajantes entre los grupos que lo habitaban es una quimera. Movilidad, por otra parte, acentuada en las décadas posteriores a las primeras exploraciones españolas por las expediciones esclavistas de los cruceños desde el oeste y de los bandeirantes portugueses desde el oriente. La falta de evidencia y el destino fatal de muchos de sus habitantes nativos hacen del siglo XVII una página sombría en la historia de la región.

3. CHIQUITOS: LENGUA, NACIÓN Y PROVINCIA

En la pluma de los jesuitas que llegaron a la región en el umbral del siglo XVIII, *chiquitos* –ahora también *Chiquitos*– cobró autonomía y asumió nuevos significados. Los padres de la Compañía de Jesús asignaron un rótulo a los indígenas a partir de sus propias concepciones políticas, sociales y culturales, e inmovilizaron en el nombre una realidad que estaba en plena ebullición. Paradójicamente, la chiquitanización previa preparó el terreno para considerar parte de la misma nación a quienes hablaban la misma lengua,

²¹ “Efervescencia étnica” y desplazamientos hacia el sur de Chiquitos por la presión de los pueblos de las llanuras de Mojos es el panorama de la región que describió Susnik, en el que los nombres de desinencia –*coci* compartían el espacio con otros de la rama –*ono* arawak, chanés, otuquis y zamucos (Susnik 1978: 44-45).

criterio que, por otra parte, los eruditos de la orden consideraban parte de la naturaleza humana más que una invención de la literatura (Hervás y Panduro 1800: 3). Entonces *chiquitos* adquirió un sentido lingüístico. No obstante, los cuatro dialectos que los propios jesuitas distinguieron –tao, piñoco, peñoqui y manasi– son la prueba del dinamismo que seguía caracterizando a la región. Con respecto a la variación dialectal, cabe remarcar algo que señalé en el capítulo I: el dialecto peñoqui que hablaba la mayoría de los indígenas reducidos en la misión de San José se distinguía sensiblemente de todos los demás y en particular del dialecto tao que en la época de los jesuitas era el más extendido, al punto que ameritó la redacción de un vocabulario especial por parte del padre Felipe Suárez, cuyo manuscrito lamentablemente no se conservó. Sobre la base de esta evidencia Isabelle Combès propuso que los peñoqui de San José en el siglo XVIII guardaban alguna relación con los gorgotoqui que un siglo y medio antes poblaban masivamente la región, pero cuyo nombre desapareció del registro escrito jesuítico en el XVIII. La terminación de ambos nombres y la información sobre la peculiaridad de la lengua de los gorgotoqui, al igual que la de los peñoqui fortalecen la hipótesis. Ahora bien, que hablaran una lengua probablemente “chiquitanizada” no los volvía *tapuy miri* o *chiquitos* en las crónicas del siglo XVI. Fueron los jesuitas quienes asumieron que la lengua definía a la “nación” (en tanto grupo de una misma identidad) y su contorno, incluso cuando en el interior de lo que ellos consideraban una misma lengua distinguieran dialectos bien diferenciados entre sí. De la misma manera puede interpretarse lo que también mencioné al presentar la historia de la región, cuando me referí a la dificultad para clasificar el dialecto manasi entre las lenguas chiquitas por su similitud con la lengua hablada por grupos arawak y por la cercanía de los manasi-hablantes –reducidos en la misión de Concepción, la más septentrional de Chiquitos– con la región de Mojos (Fernández 1895-1896 II: 262; *Sumas das consultas...* 1955: 117; Métraux 1942: 127).

En el interior de cada grupo dialectal los jesuitas también identificaron las “tribus” en las que se dividían. Terminados ahora con el sufijo del dialecto tao *-ca*, aparecen nombres que recuerdan a los del siglo XVI: *tubacica* (*tovaçicoçi*), *totaica* (*totaicoçi*), *boros* (*borocoçi*), *quibiquica* (*quibichicoçi*), *tabiica* (*tavicoçi*), *motaquica* (*motaquicoçi*). Además, en las reducciones fueron integrados otros grupos que hablaban lenguas de otras familias y, por lo tanto, pertenecientes a otras “naciones” (léase que hablaban lenguas de otras familias): otuqui, arawak, zamuca, chapacura y guaraní (Tomichá 2002: 243-277). En el contexto de los pueblos de reducción todos estos grupos con sus respectivos nombres fueron reconocidos como “parcialidades” que respondían, cada uno, a un jefe, y

los jefes de las distintas parcialidades conformaban el cabildo indígena de cada misión (Knogler 1979: 178).

De esta época y del proceso reduccional desarrollado por los jesuitas de la Provincia del Paraguay a través de la fundación de diez pueblos data, por otra parte, la delimitación geográfica de la región. Los contornos de la entonces llamada Provincia de Chiquitos, según informaba el memorial del padre Francisco Burgués en 1705, estaban demarcados por el río Paraguay al este; al oeste por la ciudad de San Lorenzo y la provincia de Santa Cruz de la Sierra; las serranías de los Tapacuras la separaban de las misiones de Mojos dependientes de la Provincia jesuítica del Perú por el norte, y Santa Cruz la vieja y su serranía marcaban la separación del Chaco al sur (Burgués 2008 [c. 1770]: 89).

En suma, durante el período reduccional la polisemia de *chiquitos* creció en la misma medida en que su origen interétnico cayó en el olvido. Como fue advertido, algo se perdió en el camino de la traducción del guaraní al español que permitió que se generalizara la explicación del nombre a partir del tamaño de sus casas. Pero no fue la única distorsión. En el prólogo de una gramática y vocabulario de la lengua chiquita, un jesuita escribió que:

a la verdad el nombre de chiquitos no les viene de los españoles sino de su propio lenguaje; y porque deriva de una raíz poco honesta, por eso al conquistarlos los misioneros, al paso que abrían los ojos a la fe, se iban avergonzando de llamarse tales y tomaron en su lugar el nombre de *m'oñeyca* que quiere decir *los hombres* y dejaron el de chiquitos, que hablando en nuestro idioma quiere decir *testículos* o *compañones*. (Falkinger y Tomichá 2012a: 4, subrayado en el original)

En efecto, en lengua chiquita, *chiquis* significa “huevo” y también “testículo” (Falkinger y Tomichá 2012: 359 y 664) y “hombre” aparece como *ñoñeys* (Falkinger y Tomichá 2012b: 356) y “humanidad”, *m'oñeyqui* (Falkinger y Tomichá 2012b: 359). La explicación esbozada por el misionero y el etnónimo elegido para reemplazar “chiquitos”, pues, despiertan la sospecha de que fueron los propios jesuitas y no los indígenas los que decidieron cambiar el nombre. Diría que fue el sentido cristiano del pudor y el interés por afirmar la condición humana de los indios reducidos el que habilitó esta reinterpretación y resignificación del nombre *ex profeso* por parte del autor del vocabulario y la gramática. Lo más probable es que los chiquitos no usaran ese nombre que sabemos de origen guaraní-español para referirse a sí mismos. De hecho, el mismo jesuita agregaba que “con el nombre de *m'oñeyca* se entiende toda su nación en general y las particulares tribus se

distinguen con otros particulares nombres que los diferencia unos de otros” (Falkinger y Tomichá 2012a: 8, subrayado en el original). Por cierto, el registro etnonímico del período jesuita no se agota con la generalización de un nombre para todos los indígenas de la región, sino que se compone de dos códigos: el de la uniformidad y el de la multiplicidad. Así lo indica la proliferación de nombres en el registro de los jesuitas que relataron los primeros pasos de las misiones en la región, como la *Relación historial...* del padre Fernández, las cartas anuas sobre el desempeño de la Compañía de Jesús y el censo de Chiquitos por parcialidades realizado en 1745. Todos reflejaron la gran cantidad de nombres y de los grupos asociados con ellos que fueron reducidos en las misiones: piñocas, purasis, paicones, quiviquicas, baures, guapas, guarayos, boococas, tubasis, puizocas, yurucarés, zibacas, quimomecas, quitemas, napecas, paunacas, cusicas, tapacuras, taus, tanipicas, etc. (Matienzo *et al.* 2011: 328-329). Lo mismo puede decirse del registro realizado por el padre José Sánchez Labrador en el viaje que por fin logró comunicar la provincia jesuítica del Paraguay con la de Chiquitos (Sánchez Labrador 1910 I: 82-88). La Tabla 6 del Apéndice resume esta información. Si la persistencia de los nombres de las parcialidades se debe a que efectivamente seguían teniendo existencia real en el mapa étnico de las misiones, la disponibilidad de documentos en los que aparece registrada es mérito de la atención y del interés que los padres de la Compañía de Jesús le prestaron al asunto; de hecho, el humanismo jesuita es sin duda un gran capítulo de la etnografía y de la etnohistoria americanas. El contraste con la información disponible al respecto para el período post-jesuítico es desolador. En contados casos (que serán examinadas en el capítulo VI) vuelven a explicitarse los nombres de las parcialidades.

Con el advenimiento del absolutismo ilustrado y de la centralización administrativa de las reformas borbónicas se perdió el interés por el registro exhaustivo de los nombres y por la composición de las parcialidades. En el censo de 1768 se las reconoció y registró, pero fue más por la inercia e imitación del sistema jesuítico que por un verdadero interés por mantener actualizada la información sobre la composición étnica de las doctrinas (ABNB GRM MyCh 24 VI). A los efectos de una mayor eficacia administrativa, poco importaba a qué grupo pertenecían. Entonces los indígenas a los que nos venimos refiriendo eran simplemente los que habitaban los pueblos de las misiones, una nación asimilada al territorio de la provincia de Chiquitos, espacio de fijación de la residencia y de transformación de sus habitantes en sujetos políticos y productivos. Si es claro que esta imagen se corresponde casi con exactitud con el programa y con los objetivos que guiaron a los jesuitas, es en la época posterior a su expulsión cuando su

concreción resulta evidente. Producto de una simplificación binaria abrumadora, el panorama étnico que permite bosquejar la evidencia del siglo XVIII borbónico es el que opone “indios”, “neófitos” e “infelices” reducidos en los pueblos de misión a “bárbaros” e “infieles” “chiriguano, potoreras, ymonos, tunachos, guaycurus, guanas, payaguas y sirionós”, de manera que el nombre étnico pasó a ser un atributo exclusivo del indio que horadaba las fronteras de la provincia asaltando los pueblos, robando ganado y objetos de metal y asaltando los caminos o que simplemente desconocía la “vida en policía” de la reducción²².

En lo que respecta a las relaciones entre los grupos indígenas de la región, dos cosas resultan evidentes. La primera es que, dos siglos después de los primeros contactos de los españoles con los chiquitos, los papeles entre éstos y los guaraníes se habían invertido: los bravos, temibles y escurridizos eran ahora chiriguano, guarayo y sirionó, mientras que los chiquitos pasaron a ser los indios amigos y colaboradores. Muñidos de los tradicionales arcos y flechas que supieron hacerlos temibles ante los ojos de los conquistadores españoles, pasaron a formar la fuerza de choque en expediciones ofensivas contra los chiriguano²³. Por otra parte, en el Chaco los chiriguano desde el oeste y los guaycurú desde el este oficiaban de mediadores entre los blancos y los salvajes que habitaban el corazón de la región, pero unos grados de latitud más al norte funcionaban justo al revés: rodeaban de barbarie una provincia poblada por indios reducidos a la vida civilizada. En la época colonial, chiriguano y guaycurú eran el extremo visible de una cadena de grupos indígenas chaqueños. Los españoles conocían a través de ellos y de manera indirecta, fragmentaria y hasta imaginaria aquel conjunto de indios que se perdía en el corazón del Chaco, área inexpugnable e indescifrable para españoles y criollos (Richard 2008, 2011). Más al norte, chiriguano y guaycurú desconectaban Chiquitos de las provincias coloniales de Charcas y Paraguay, entorpecían las comunicaciones y obligaban a destacar fuerzas militares para contenerlos; en suma, eran un cerco que acentuaba la condición de zona de frontera.

Este carácter fronterizo de Chiquitos llamó la atención de los gobernantes virreinales en la era borbónica. Los funcionarios de la corona, emplazados a reforzar la seguridad de los territorios ultramarinos frente al avance de los portugueses, estaban en

²² Archivo General de la Nación, División Colonia Sección Gobierno, Gobierno de Chiquitos, en adelante AGN Sala IX 20-6-7 y Archivo General de la Nación Colección Lamas, en adelante AGN Lamas.

²³ Archivo General de la Nación, División Colonia Sección Gobierno, Gobierno de Santa Cruz, en adelante AGN Sala IX 7-1-6.

alerta. El afán de Portugal de ganar tierras y el de España por no perder posiciones territoriales tensaron al máximo la relación diplomática. En la primera mitad del siglo XVIII, los portugueses desplegaron una política territorial agresiva en sus colonias americanas. Pretendían completar la conquista de la “Isla Brasil”, cercada por los ríos Paraguay, Mamoré y Amazonas. En lo que al espacio fronterizo con Chiquitos respecta, se internaron cada vez más adentro en el territorio que se extendía al este de los ríos Paraguay y Guaporé, ya no como lo habían hecho los bandeirantes en el siglo anterior, sino de forma permanente con la fundación de villas como Vila Bella, Cuiabá y Casalvasco en las proximidades de las orillas orientales de esos ríos. La firma de los tratados de Madrid (1750) y de San Ildefonso (1777) procuró definir los límites entre ambos reinos y descomprimir la tensión provocada por el avance portugués (Sotomayor 2013). Sin embargo, estas circunstancias, que pusieron en alerta a las autoridades españolas y portuguesas de más alto rango, no tuvieron eco en los gobernantes y administradores locales de la provincia. No fue el conflicto limítrofe con Portugal ni la política de protección de las fronteras impulsada por los Borbones sino la expulsión de los jesuitas lo que definió la dinámica fronteriza de la provincia. La ausencia de control y de vigilancia acentuó la porosidad de la frontera. El tránsito de personas, de bienes y de ganado se intensificó; la desidia y las desinteligencias de los curas, administradores y gobernadores provocaron intensas migraciones de indígenas hacia el Mato Grosso donde los portugueses los llamaban “indios de España”, los “huidos de Castilla”, los “indios castellanos” (Amado y Caselli Anzai 2006: 45, 123, 201). Esta situación sumó un nuevo denominador al estrato etnonímico tardo colonial para los indígenas de Chiquitos que por otra parte compartían con los de la provincia de Mojos, también perteneciente a la corona española, y afectada por las mismas circunstancias. Luego, la guerra de independencia hizo lo propio: en la huida del gobernador realista Sebastián Ramos en busca de protección al reino de Brasil, en 1825, se llevó consigo trescientas familias de indios del pueblo de Santa Ana a Casalvasco. “Desde la guerra de independencia se retiene allí a familias chiquitas” escribió el naturalista francés Alcide d’Orbigny cuando visitó la provincia en 1831 y precisó:

los pobres indios se sometieron a una vigilancia igual que la dispensada a los criminales porque los brasileños temen su vuelta a Santa Ana. Todas las noches se los encierra; solo van al campo con escolta de soldados y se los castiga con rigor cuando se los sorprende en campaña o se sospecha que quisieron evadirse. (Orbigny 1945: 1212-1213)

Los números varían en *El Hombre Americano*, donde d'Orbigny alude a trescientos indígenas de Chiquitos en lugar de familias y donde repone los nombres de las parcialidades a las que pertenecían: eran cien saravecas y cincuenta curuminacas (Orbigny 1944: 320 y 323).

4. EL SIGLO XIX Y EL ACIAGO DESTINO DE LOS CHIQUITANOS

La agudeza de las indagaciones del naturalista francés sacó a las representaciones de los indígenas de Chiquitos de la apatía homogeneizadora de la era borbónica. Aunque trastocada por la guerra de independencia y desplegada en el nuevo régimen de los administradores seculares y gobernadores militares, la imagen de la región que transmite su relato de viaje revela una continuidad formal con la época jesuita. En el registro pormenorizado que levantó en su recorrida de un año y medio por las misiones reaparecen, aunque mermados, los nombres de las naciones y tribus que las habitaban. La diversidad de grupos que encontró en el interior del gran conglomerado humano de Chiquitos no inhibía, sin embargo, una mirada sombría sobre el destino indígena de la región. No sin pesar, d'Orbigny vio logrado el cometido de chiquitanización lingüística de los jesuitas en cada intento frustrado de registrar vocabularios de lenguas no chiquitas. En la misión de Concepción encontró que, además del chiquito, los quitemoca y los paiconeca hablaban su propia lengua en el ámbito familiar, pero las consideró condenadas a desaparecer antes de medio siglo. En Santa Ana sólo un viejo saraveca hablaba bien su idioma, mientras que los covareca y curuminaca habían olvidado su lengua materna. En San Rafael los curucaneca y cobareca se habían fundido tan bien con los chiquitos que ya no recordaban su idioma primitivo; su intención de redactar un vocabulario morotoca en San Juan se malogró por el olvido de los jóvenes de ese grupo. En Santiago los guarañooca conservaban su idioma porque eran mayoría, pero los tapii habían olvidado el suyo. En el cuadro que sigue resume la información referida a las parcialidades según el registro de d'Orbigny.

Tabla 3. Los pueblos de Chiquitos y sus parcialidades en 1831, según Alcide d'Orbigny²⁴

Pueblo	Nombres de naciones y de parcialidades
San Xavier 1000 habitantes aproximadamente	Todos pertenecen a la nación de los chiquitos
Concepción 3000 habitantes aproximadamente	<p>Familia lingüística chapacura nación qitemoca con su tribu de napecas</p> <p>Familia lingüística arawak nación paiconeca con su tribu de paunacas</p> <p>Nación de chiquitos, con sus tribus cuciquía, yurucaritia y mococa.</p> <p>Las dos primeras tienen un lenguaje muy alterado, mezcla de palabras que provienen de idiomas diferentes [dialecto manasí]</p>
San Miguel 2500 habitantes	Todos de raza (sic) chiquita divididos en seis secciones: pequicas, saracas, parahacas, guazoroch, guazoros y guarayos
Santa Ana	saraveca covareca curuminaca
San Ignacio 3299 habitantes	Chiquitos: señepicas, quehusiquios, guazayocas, samanucas, piococas churubecas y punasiquias
San Rafael 1059 habitantes	Chiquitos: matahucas, kihikikias y tañipicas Otras naciones: curucanecas, corabecas y huataasis . Estas últimas ya no recuerdan su idioma.
San José 1800 habitantes	Chiquitos: chamanucas, penokikias y piococas
Santiago 1234 habitantes	La mitad de la población son guarañocas El resto son chiquitos y tapiis mezclados. Estos últimos olvidaron su idioma por completo.
Santo Corazón 805 habitantes	Nación de chiquitos Nación de samucus: samucus y potureros Nación de otué Nación de curavés
San Juan 879 habitantes	Nación morotoca

²⁴ En la Tabla 6 del Apéndice se pueden apreciar estos datos comparados con los relevamientos previos.

Sin embargo, quince años después, el conde de Castelnau, también emprendió un viaje de impronta naturalista cuyo registro matiza y llama a tomar con precaución el panorama descrito por d'Orbigny. El viajero francés, que recorrió la región a mediados de 1845, encontró que en Concepción se hablaban siete lenguas diferentes: tapacuraca, napeca, paunaca, paiconeca, quitemoca, jurucariquia y moncoca. En Santa Ana la lengua común era la saraveca (arawak); en Santiago confirmaba que se hablaba el idioma de los guaranioca y en San Juan el de los morotoca (ambas zamuco) se usaba tanto como la lengua chiquita general, entonces llamada moncoca (Castelnau 1853: 223). En cualquier caso, no es el predominio de la lengua chiquita lo que está en discusión, sino la pervivencia o no de lenguas pertenecientes a otras familias y, más allá de la cuestión lingüística, la distinción de parcialidades que conformaban los distintos grupos étnicos.

En la omnipresencia y en la inexorable preponderancia regional de lo chiquito – de la lengua chiquita– se basó la invención de un nuevo nombre para el conjunto indígena que la habitaba: *chiquiteano*. Ciertamente es un apelativo que, con leves modificaciones léxicas pero con profundos cambios semánticos, se mantiene hasta hoy. Fue Alcide d'Orbigny quien lo utilizó por primera vez para referirse a la rama *chiquiteana*, en una propuesta de clasificación de las poblaciones indígenas de América (Orbigny 1944: 34). Según esta clasificación, había tres razas en América del Sur: la raza ando-peruana, la raza brasilio-guaraní y la raza pampeana. Cada raza se dividía en ramas. Junto con la rama mojeña y la rama pampeana, la rama chiquiteana integraba la raza pampeana. Entonces, en este esquema, la “rama *chiquiteana*” era el conjunto de indígenas *chiquiteanos*. El nombre derivaba de *chiquitos*, decía d'Orbigny, porque estos “conforman seis séptimos de la población del país”, mientras que el séptimo restante lo componían las naciones samucu, payconeca, saraveca, otuque, curuminaca, curaré, covareca, tapii y curucaneca²⁵. Es decir, la discriminación de naciones se realizaba a partir de un criterio lingüístico, mientras que la delimitación de las ramas respondía a un patrón geográfico que incidía en sus características morales: “llamamos rama a un grupo más o menos numeroso de naciones distintas que presentan [...] características físicas o morales que determinan estas divisiones [de la raza en ramas] casi siempre en relación con la geografía local” (Orbigny 1944: 30-31). De manera que los *chiquiteanos* eran esencialmente “todos los indígenas americanos de la provincia de Chiquitos”. Si la época jesuítica fue el momento de transformación de un etnónimo en topónimo, la era naturalista cierra el ciclo acuñando

²⁵ No obstante la similitud del nombre tapii con el de los *tapii mirí* quinientistas, se trata aquí de los tapii o sapio, de filiación zamuco.

un etnónimo con aspecto de gentilicio y asociando el nombre del pueblo indígena con el territorio que habitaba. Es la inversión de la relación entre el indígena y el lugar, transformada por el peso del proceso histórico de fijación de los indígenas al territorio. De *indios* chiquitos se pasó a *provincia* de Chiquitos y luego a *indios* chiquiteanos. En efecto, entre las características que resumían la peculiaridad de la rama chiquiteana estaban ciertos rasgos fenotípicos, “un carácter alegre, bueno y sumiso”, el desarrollo de actividades agrícolas y “la facilidad con que se adaptó al cristianismo y se sometió al régimen de las misiones” (Orbigny 1944: 304).

La sumisión de los chiquiteanos resultaba más evidente en la comparación con los “salvajes guarayos”. Una vez más los chiquitos aparecían reflejados en el espejo invertido guaraní, actualizando en cada situación el contraste estructural hombre libre-esclavo en el que los guaraníes depositaban la definición de su identidad. El aspecto de los guarayos de la reducción de Ascención despertó el respeto de d’Orbigny, porque mostraban una imagen de libertad notable en comparación con los indios de las misiones. El guarayo “se enfada cuando lo tratan de *indio*, sosteniendo con altanería: ‘sólo los chiquitos son indios, pues son esclavos; yo soy libre y no indio: soy *guarayo*’” (Orbigny 1945: 1221, enfatizado en el original). Pero también se hacían eco de la deshonestidad en la que habían caído los chiquitanos luego de la expulsión de los jesuitas, producto del régimen corrupto de los curas doctrineros y de los administradores. Los guarayos repugnaban a los chiquitos que, escapando de la severidad de las misiones, se iban a vivir con ellos “por las exacciones que cometen y por la depravación de sus costumbres” (Orbigny 1945: 1228). El propio d’Orbigny no había escatimado en quejas sobre la deshonestidad de los chiquitos, la relajación de la disciplina jesuítica y la promiscuidad de las mujeres que se oponían al escrúpulo de los guarayos, su horror por el robo y el adulterio y la conducta intachable de sus mujeres (Orbigny 1945: 1224).

El nuevo nombre *chiquiteanos* prendió pronto entre los viajeros, expedicionarios y misioneros que sucedieron a d’Orbigny. En verdad, más que el nombre, se generalizó el sentido territorial y gentilicio que encerraba: eran los *chiquiteños* del informe de Maurice Bach (secretario del explorador Manuel Luis de Oliden), con aptitudes para aprender oficios y para sobrellevar “con constancia el hambre, los dolores, las fatigas y adversidades de la vida” aunque abandonados y flojos para el trabajo (Bach 1929: 42). También eran los *chiquiteños* que en 1850 seguían pagando el tributo del régimen reduccional con cera, sal y algodón y que complementaban sus ingresos vendiendo

sombreros de paja y hortalizas en el mercado de Oliden (ahora topónimo) (Herndon y Gibbon 1854: 164-165, 168).

Por otra parte, en unos versos en guaraní que el Padre José Cors recogió entre los guarayos, los indígenas de Chiquitos aparecen, traducción del franciscano mediante, bajo dos nuevas denominaciones, *guayana* y *chiquitano*:

*Mbuyui chimini yemoyere remi,
Co che ayu nde pepi-pe, Guayana;
Nde pepi-pe, Guayana,*

que traducidos literalmente al castellano dicen:

Cual pequeña golondrina revoloteando,
Así vengo yo a tu banquete, Chiquitano;
A tu banquete, Chiquitano. (P. José Cors citado en Cardús 1886: 73)

Aunque en esta ocasión es traducido como sinónimo de *chiquitano*, *guayana* es uno de los nombres que los guaraní-hablantes aplicaban a los no-guaraníes y que transpusieron a sus vecinos chiquitanos (Susnik 1968: 42; Combès 2015: 114). Su significado podría entenderse en términos de “una discriminación racial y cultural en oposición a la etnocéntrica consciencia de la ‘avá-idad’”, es decir, de ser libre en oposición con el ser esclavo o *tapii* (Susnik 1979: 12). En resumidas cuentas, el juego de oposiciones guaraní - chiquito seguía en pie y su sentido intacto.

Para las últimas décadas del siglo XIX *chiquitano* se había generalizado, pero el contenido del nombre había vuelto a cambiar. Los pueblos de las antiguas misiones en los que se los solía situar se encontraban en decadencia por la huida o migración de sus habitantes. Los chiquitanos habían despoblado las reducciones y vivían empatronados en estancias como la de Dolores, un “rancho con plaza en el centro” a 38 km al oeste de San José por el camino hacia Corumbá, o la cabaña San Pedro más adelante sobre el mismo camino (Balzán 2008: 253). En el norte de la provincia los chiquitanos trabajaban pasando cargas y animales y manejando las canoas que cruzaban el río San Miguel a la altura del puerto San Julián, unos kilómetros al sudoeste de la ex misión de San Xavier. Cerca de San Julián estaba el pueblo de San Ramón, “de indios chiquitanos y de blancos, por supuesto, patrones y amos de indios” (Ducci 1895: 69-70). Un poco más al norte, el pueblo de Santa Rosa ofrecía otro ejemplo de lo mismo: “un pueblo de blancos e indios chiquitanos, es decir de señores y siervos” (Ducci 1895: 70) donde, desde la década de 1870, los patrones los distribuían a cambio de dinero entre explotadores mineros para emplearlos en lavaderos de oro (Chacon 1877: 11).

Por su parte, la explotación del caucho en el Beni y el Guaporé creó una corriente migratoria de indios chiquitanos hacia el norte (Vaudry 1908: 231). Se los encontraba en Pezoé y en Huanchaca, en el alto Paraguá, al norte de la provincia de Velasco del departamento de Santa Cruz (Chervin 1908: 69, 70, 73). Pero también estaban en lugares mucho más distantes como La Loma, barraca ubicada sobre el río Ibary, afluente del Mamoré, a corta distancia de Trinidad, en el departamento del Beni (Nordenskiöld 2001: 235); en la barraca Pimenteira, ubicada sobre la costa norte del río Guaporé, por debajo de los 14° de latitud sur, cuyos trabajadores eran exclusivamente indios chiquitanos (Nordenskiöld 2001: 281) y también más al norte, en las barracas Cuellar (Nordenskiöld 2003: 194) y Curicha, esta última próxima a la costa del río Guaporé por debajo de los 13°, donde vivían junto con baures e itonama (Nordenskiöld 2003: 134).

Por su parte, “para evitar las gravosas molestias de los blancos”, los paunaca y los napeca se habían escapado del pueblo de Concepción (Cardús 1886: 296; Ducci 1895: 72; Nordenskiöld 2003: 79- 80). La parcialidad de los penoquiya se fugó del pueblo de San José; se creía que se habían dirigido al sur, que vivían entre las salinas de San José y el Isono, que asaltaban estancias para procurarse de herramientas de metal y que se los conocía como *empelotos* (Cardús 1886: 272-273; Balzán 2008: 252). Esta nueva denominación requiere alguna precisión. Según Gianecchini, los *empelotos* eran llamados así por su escasez de ropa. El nombre sería la traducción al catellano de *itirumbae*, “sin *tiru*”, es decir, sin el vestido tradicional de los hombres chiriguano (Gianecchini 1916: 198-199), que aparentemente era un término tan genérico como *tapii* o *tapiete* usado por los guaraní-hablantes para designar diferentes grupos no guaraníes. Entre ellos podrían contarse grupos zamuco-hablantes y los *tapiete* próximos al Isono en el Chaco (Combès 2004). Los *empelotos* pudieron haber sido también los “fugitivos escondidos” *chané* que huyeron de los chiriguano del Parapití y se instalaron en el Chaco (Combès 2008b). Cardús escribió que los *penoquiquias* devenidos *empelotos* eran zamucos (Cardús 1886: 273). Pero sin pretender que designe a los “descendientes” de los *peñoqui* reducidos por los jesuitas en el siglo XVIII, el nombre *penoquiya* –o *penoquías* para Balzán (2008: 327)– guarda una estrecha similitud con el de aquella parcialidad que, por otra parte, dio nombre a uno de los dialectos de la lengua chiquita. En cualquier caso, la atribución del nombre de *empelotos* parece estar más asociada con su condición de “remontados” y “salvajes” que con alguna adscripción étnica definida a partir de criterios lingüísticos. Por otro lado, es un ejemplo más de traducción al castellano de categorías

usadas por los guaraníes para denotar el carácter ajeno a su grupo de los que eran así denominados.

Entonces, mientras los indígenas de las misiones que se “remontaban” y retornaban a la vida “salvaje” recuperaban los nombres de sus parcialidades –*paunaca*, *napeca*, *penoquiquia*– o bien cobraban nuevas denominaciones –*empelotos*–, los que abandonaban los pueblos para trabajar en estancias, en la explotación aurífera, en la carga y transporte o en las barracas caucheras conservaban el nombre de *chiquitanos*, incluso cuando se trasladaban a grandes distancias fuera del territorio de Chiquitos. “Chiquitano” se había convertido en sinónimo de trabajador forzado, sujeto a sus patrones y empujado por estos a desempeñarse en actividades productivas y extractivas. Los religiosos y etnógrafos que visitaron la región coincidieron en el diagnóstico: “son esclavos de hecho pues no tienen la libertad necesaria para disponer sobre sí mismos” (Ducci 1895: 72), víctimas de “los abusos que cometen con ellos los patrones y enganchadores de gente” (Burela 1912: 397), “desmoralizados por la bebida” (Minchin 1881: 411), vivían hacinados bajo el mismo techo en las barracas, donde las mujeres se prestaban a la promiscuidad y “celebran orgías de borrachera y baile” en las que surgían riñas entre los hombres con mucha facilidad (Nordenskiöld 2003: 134, 2001: 235-281-282). Los pronósticos no podían ser menos que funestos: en las barracas se propagaban velozmente las enfermedades venéreas y la mortalidad de los niños era muy alta (Nordenskiöld 2003: 135); los chiquitanos iban a desaparecer por los abusos de los patrones y enganchadores, tal como había sucedido con los mojeños; las migraciones a los gomales dejaban a los pueblos en estado de miseria y ruina y pronto no se encontrarían más indígenas para realizar el trabajo en las haciendas y estancias (Cardús 1886: 157, 299; Burela 1912: 397)²⁶.

5. RETORNO Y COMUNALIZACIÓN

²⁶ Estas denuncias de las condiciones de trabajo de mojeños y chiquitanos en las barracas gomeras, así como los descargos contra los enganches y el régimen de empatronamiento, forman parte de informes y alegatos en defensa de las misiones de guarayos. Estas fueron cuestionadas por empresarios y partidarios de la liberación de mano de obra a favor de las empresas extractivas que se desarrollaban en la región a finales del siglo XIX. Es en este marco en que debe ser leída la caracterización que ofrecen sobre la situación de los indígenas.

Pero el destino augurado para los chiquitanos se torció a partir de la segunda década del siglo pasado. En 1913, en su tercer viaje por Sudamérica, Erland Nordenskiöld advertía que, por la crisis del caucho, quienes habían migrado para trabajar en esa actividad, estaban regresando a sus lugares de origen (Nordenskiöld 2001: 287). Efectivamente, según los testimonios recogidos entre diferentes comunidades de chiquitanos de la región, los reasentamientos en los establecimientos agrícolas y la formación de comunidades autónomas se remontan a esa época. Por ejemplo, los habitantes de la comunidad Quince de Agosto, ubicada a 62 km al oeste de San Ignacio de Velasco (capital de la provincia de Velasco del departamento de Santa Cruz), relatan que, luego de abandonar los gomales de Huanchaca (en el norte de la Chiquitania), en 1920 volvieron a vivir a la propiedad San Martín, donde estaban empatronados (AAVV 2006: 274). Pero algunas décadas después, los rumores de venta de la propiedad y los malos tratos que recibían por parte de su patrón impulsaron a los chiquitanos que trabajaban allí a tomar la decisión de trasladarse a otras tierras, decisión que concretaron entre 1975 y 1976 (AAVV 2006: 283-287). Por su parte, los fundadores de la comunidad San Antoñito, pueblo situado a 18 km al oeste de San Ignacio salieron de los gomales en 1921 y se asentaron en San Pedrito, luego se mudaron a San Miguelito y Totaicito hasta su reunión definitiva en 1963 en las tierras que ocupan actualmente (AAVV 2006: 181)²⁷. Entre fines de la década de 1920 y principios de la de 1930 otras familias comenzaron a salir de las estancias y haciendas para formar comunidades de manera independiente en tierras que trabajarían con fines de autosubsistencia. Es el caso de la comunidad San Pablo de Guamopocito (a 27 kilómetros al sur de San Ignacio de Velasco), cuyos fundadores salieron de la propiedad Los Pizotos en 1928, y también el de San Rafaelito de Suponema (a 10 kilómetros al oeste de Santa Ana), cuyos pioneros abandonaron la finca San Josema en 1931, donde estaban empatronados (AAVV 2006: 113, 147). También en el sur de la Chiquitania tuvieron lugar procesos similares. Las familias que se encontraban empatronadas en las estancias disponían de parcelas destinadas a cultivos de autosubsistencia con los que complementaban el pago que recibían por parte de sus patronos. El reclutamiento para la guerra del Chaco dejó despobladas muchas de esas parcelas, que fueron ocupadas nuevamente cuando terminó el conflicto, pero ya de manera libre y autónoma por los excombatientes que regresaron a la región (Thiele y Nostas 1994: 19). Con estos procesos

²⁷ Muchos de los nombres de los nuevos pueblos comunales se ciñen a la costumbre de elegir un santo patrón para el nuevo asentamiento; el diminutivo connota su tamaño reducido en comparación con los antiguos pueblos de reducción.

de asentamiento en comunidades los chiquitanos intentaban librarse de los abusos de sus patrones o bien asentarse en lugares aislados donde los estancieros blancos y mestizos no pudieran invadir sus tierras (AAVV 2006: 236, 268-269; Riestler 1976: 138; Balza Alarcón 2001: 199). Por último, como señalé en el capítulo I, durante la década de 1940, la demanda de mano de obra para la construcción de la vía del ferrocarril atrajo a muchas familias chiquitanas que se asentaron en comunidades ya existentes o crearon nuevos ranchos alrededor de la línea que une Santa Cruz con Puerto Suárez (Thiele y Nostas 1994: 20-21; Balza Alarcón 2001: 200-201).

Lomerío fue otro de los lugares elegidos en este impulso de comunalización y de búsqueda de autonomía y libertad, especialmente por las familias chiquitanas expulsadas de los alrededores del pueblo de Concepción, provincia de Ñuflo de Chaves. Como los demás ex pueblos de misión éste había sido ocupado por cruceños y por mestizos. En Lomerío las nuevas comunidades se formaron por parcialidades: en Rancho Tacuaral vivían juntos los napeca y los quitemoca, mientras que en Santa Rita y en Retiro se asentaron los paunaca (Riestler 1986: 32). La tentación de pensar que se trata del retorno de los descendientes de aquellos fugitivos que se remontaron de Concepción a fines del siglo XIX es tan inevitable como difícil de comprobar. Pero si algo se puede sacar en limpio de la aparición recurrente de estos nombres y de las circunstancias en las que fueron registrados es que no responden a una mera formalidad. Más aún si tomamos en cuenta que en esas comunidades se hablaba, aparte del moncoca, lengua chiquita común, el paunaca y el quitemoca (Riestler 1986: 32). En el mismo sentido debe interpretarse la pervivencia del uso de la lengua saraveca, según lo evidencia el vocabulario levantado a mediados del siglo XX por Max Fuss con los datos que le aportaron sus informantes chiquitanos de Santa Ana de Velasco (Riestler 1986: 19).

6. HISTORIA DE UN NOMBRE EN PERSPECTIVA INTERÉTNICA

De alcance incierto durante los primeros contactos con los conquistadores del siglo XVI a causa de su condición de nombre puesto por terceros, desde el origen *chiquitos* es, más que el nombre de un grupo, el reflejo de la relación entre grupos indígenas a la que los conquistadores españoles agregaron su mediación. En esas condiciones, el contorno del grupo o conjunto de grupos a los que el nombre aludía es inevitablemente difuso.

Solamente cobró nitidez en el siglo XVIII, cuando los jesuitas lo llenaron con un nuevo contenido de acuerdo con sus parámetros sociales, políticos, culturales y geográficos. *Chiquitos* pasó a ser el nombre de una nación indígena, el nombre de una lengua y el nombre de un lugar; fue en definitiva la categoría sobre la que se erigió el mundo social de las misiones jesuíticas de la región. En efecto, la colonización jesuítica consistió en una reorganización que creó una nueva unidad sociocultural, en la constitución de mecanismos políticos especializados y en la redefinición del control de los indígenas sobre los recursos ambientales de la región; en suma, un proceso de *territorialización* (Pacheco de Oliveira 1998). Entonces, los indígenas reducidos a la vida en policía, disciplinados bajo normas culturales inspiradas en la religión católica y entrenados para el trabajo productivo, se convirtieron en *m'oñeyca*, “los hombres”. Si los significados de los nombres requieren ser interpretados en el contexto interétnico en el que son usados, *m'oñeyca*, “los hombres” de Chiquitos, eran “los indios civilizados” en contraposición con los bárbaros guaycurú y chiriguano.

Sobre la base de esta asociación con el territorio y con pautas de vida cristiana, productiva y política se forjó la categoría con la que se los reconoce hasta el presente, es decir, *chiquiteanos*, *chiquiteños*, *chiquitanos*. Estos *chiquiteanos* de las misiones, definidos por su relación íntima con el territorio al que habían sido fijados desde el proceso reduccional, pasaron a formar parte del patrimonio privado de estancieros y hacendados que ocuparon las tierras de la Chiquitania desde mediados del siglo XIX (Riester 1976; Radding 2005: 136-145; Balza Alarcón 2001: 175-177). El liberalismo decimonónico transformó la atadura al territorio en sujeción al patrón; no resulta extraño, entonces, que aun cuando estos indígenas fueran dislocados de sus lugares de origen por la fiebre del oro y por el *boom* del caucho conservaran el nombre *chiquitano*. El nombre llevaba la marca del empatronamiento y tal vez la garantía del retorno, como efectivamente sucedió con muchos de ellos. Sumadas a la crisis del caucho, estas condiciones explican el regreso a las estancias de los chiquitanos que estaban en los gomales. Lo que todavía queda por saber son las causas que los impulsaron a abandonar las estancias y a fundar comunidades autónomas y con fines de autosubsistencia desde finales de la década de 1920. La intención de huir de los malos tratos de sus patrones no resulta ser motivo suficiente si tenemos en cuenta que llevaban décadas padeciéndolos. La adquisición de cierta conciencia nacional, de clase y/o étnica, a partir de la experiencia

de la guerra del Chaco señalada por algunos autores, aguarda la profundización de investigaciones que la confirmen o la refuten²⁸.

Mientras que el indígena empatronado que regresaba era *chiquitano*, el que huía al monte era *penoquiua*, *napeca*, *quitemoca*, *paunaca* o *paiconeca*. La omnipresencia de estos nombres a lo largo de la historia indígena de la región no puede ser soslayada o interpretada como un simple reflejo o pervivencia de la división en parcialidades de las reducciones jesuíticas. La ecuación parece ser la inversa: si los pueblos de reducción y sus instituciones políticas fueron organizados teniendo en cuenta estas parcialidades, fue porque los grupos en cuestión estructuraban el mapa étnico de la región desde antes. La etnificación (Boccara 2005) y la territorialización de la época jesuita, así como la parquedad de los documentos oficiales al respecto, tendieron a forjar la idea de que el objetivo de cristianización y de estandarización lingüística fue ampliamente cumplido en la Chiquitania y que “lo chiquitano”, entendido como sinónimo de cultura misional, reemplazó a otras identidades étnicas que inicialmente formaron parte de las reducciones (Tomichá 2002). Sin embargo, las divisiones que conformaban las parcialidades de los pueblos siguieron gravitando en la vida cotidiana de los indígenas no solo en su interior sino también –y sobre todo– fuera o, para ser más elocuentes, a la hora de huir de ellos. La recurrente aparición en escena de grupos que se identificaban con nombres sepultados bajo la hipótesis de la homogeneización trastoca esa imagen tradicional de la cultura chiquitana como sinónimo de cultura misional e invita a pensar en otras interpretaciones. A tal efecto, la aproximación breve e incipiente presentada en este capítulo será abordada en los siguientes con la profundidad que permiten los documentos del período colonial tardío. Aun así, es posible anticipar que más que un reemplazo de “lo no chiquito” por “lo chiquitano” coexistieron en esferas de interacción (Eidheim 1976: 70) distintas una identidad étnica asignada por los agentes colonizadores de alcance general, de visibilidad y transmisión pública y de carácter formal e institucional, que fue superpuesta y coexistió con otras identidades de alcance más acotado y de uso y transmisión domésticos, acaso ejemplos de identidades latentes (Cardoso de Oliveira 2003: 124). Una identidad latente es aquella a la que un pueblo o grupo renuncia ante una situación de acecho. Pero no lo hace completamente ya que, dependiendo de las circunstancias (un entorno amigable o el

²⁸ La idea de la adquisición de conciencia nacional y étnica a partir de la participación en la guerra del Chaco fue sugerida tanto por Thiele y Nostas (1994) como por Balza Alarcón (2001). Salvando las distancias, guarda una gran similitud con la ya clásica tesis sobre la relación entre la guerra del Chaco y el origen de la revolución de 1952 (Zavaleta Mercado 1983, Mires 1988, Dunkerley 2003).

reclamo por un derecho fundado en ella), esa identidad puede volver a ser invocada. De ahí, tal vez, que esas identidades fueran escasamente perceptibles en el registro oficial pero más visibles en circunstancias excepcionales. Sobre la estigmatización de identidades y nombres en Chiquitos, Riester advirtió que la disolución del grupo de los paiconeca (o su absorción entre los paunaca, ambos grupos hablantes de lenguas clasificadas dentro de la familia lingüística arawak), entre las comunidades de Lomerío en el siglo XX, pudo haberse debido al sentido despectivo que adquirió la apócope de su nombre, “paico”, que los blancos usan para referirse a los chiquitanos como sinónimo de lento y sonso (Riester 1986: 104). Entonces, dadas estas circunstancias, es probable que la conformación de comunidades indígenas en la Chiquitania a lo largo del siglo XX, por medio de la ocupación de tierras por unidades domésticas y parcialidades, haya sido llevada adelante por grupos identitarios más acotados, tal vez estructurados en torno de relaciones de parentesco (Riester 1986; Balza Alarcón 2001: 199).

Por último, un párrafo dedicado al expediente guaraní-chiquito, que fue sumando fojas a lo largo de este recorrido para llegar a la conclusión de que no hay nada que se haya mantenido más constante a lo largo de los cuatro siglos que separan las crónicas de los conquistadores quinientistas del registro de los franciscanos decimonónicos que el lugar que ocupan los indígenas de Chiquitos en las definiciones étnicas guaraníes. *Tapuy mirí* o *guayana, chiquito* como sinónimo de *indio*, e *indio* como equivalente de *esclavo*: para los guaraní-hablantes los chiquitos fueron, en definitiva, uno de los tantos grupos en contraposición con los cuales reafirmaron cada vez que pudieron su condición de hombres libres. Y esto ocurrió independientemente de la circunstancia en la que los guaraníes se encontraran en relación con los blancos. Podían ser los colaboradores de los conquistadores españoles del siglo XVI y los chiquitos sus más feroces y temidos enemigos; podían vivir en el bosque habiendo desertado recientemente de las misiones y los chiquitos vivir reducidos en los pueblos desde larga data; podían conformar ellos mismos la población de misiones franciscanas y refugiarse así de los enganches para ir a trabajar a los gomales y los chiquitos haberse perdido en las fiestas y borracheras de las barracas. No importaban las circunstancias: los chiquitos eran siempre mirados desde el lugar de superioridad que les otorgaba a los guaraníes de la época colonial, luego guarayos de Bolivia, el hecho de saberse libres, “hombres sin dueño”.

En el recorrido histórico por la etnonimia chiquitana y por las relaciones interétnicas en las que fue forjada, empleada y circulada, resulta evidente que la situación no permaneció inmóvil desde la llegada de primeros conquistadores –ni desde la de los

jesuitas– hasta la actualidad, y que los procesos sociohistóricos subsiguientes tuvieron tanta repercusión sobre su vida, sus manifestaciones culturales y las definiciones de su identidad étnica, que aun cuando se asemeje en la forma, el contenido del *chiquiteanos* de d’Orbigny no es el mismo que el de los actuales *chiquitanos*. Para la definición diacrónica de la identidad chiquitana, y pese a lo que se supone habitualmente, la historia postjesuítica fue tan decisiva, fundante e instituyente como la jesuítica. Es la mirada de largo aliento que proyecta a los *chiquiteanos*, los *chiquitos*, los *tapuy mirí*, los *tovacicoçi* la que nos permite entender de forma profunda y cabal el significado actual de ser chiquitano.



Ilustración 7. Chiquitanos de la Villa del Marco (c. 1910). Foto tomada por Jean-Baptiste Vaudry, colección privada Michèle Salaun, Francia.



Ilustración 8. Chiquitanos de San Ignacio de Velasco (c. 1910). Foto tomada por Jean-Baptiste Vaudry, colección privada Michèle Salaun, Francia.

Capítulo IV

PRELUDIO REDUCCIONAL

1. REDUCCIÓN: ESPACIO, TIEMPO Y CULTURA

La congregación en pueblos es una de las más grandes transformaciones que afectó a los indígenas de América colonial a partir del siglo XVI. Con la aplicación de las reformas del virrey Toledo, los pueblos de indios creados en la región andina del Virreinato del Perú son los ejemplos más conocidos del sistema reduccional, aunque, desde luego, no son los únicos. Si bien la Compañía de Jesús dio sus primeros pasos en la evangelización indígena en terreno andino, fue en las áreas alejadas de los centros de poder colonial – entre las que se cuenta la región de Chiquitos– donde consolidó su tarea misional y reduccional.

Tanto en los centros de poder colonial y sus espacios aledaños como en las regiones periféricas y en las áreas de frontera, la reducción de indios estuvo orientada por la premisa de conformar un tipo de espacios y de rutinas inspirados en una concepción cristiana y citadina de la vida en sociedad y de la política, en franco y significativo contraste con la de los indígenas. Estas nuevas formas de organización y uso del espacio y del tiempo eran un medio de representación de la sociedad; en virtud de ellas se construían lugares que funcionaban como símbolos, y a la vez como dispositivos que promovían ciertas prácticas que los europeos consideraban civilizadas, y desalentaban aquellas que desde su punto de vista significaban lo contrario. El modelo de sociedad en

cuestión fue desplegado sobre múltiples y diversos escenarios indígenas; de su extensión resultó la proliferación de modelos reduccionales en los que se conjugaron el acervo colonial con el indígena. Cada combinación local de lo europeo con lo indígena originó una manifestación peculiar del modelo renacentista importado desde Europa; el conjunto de todas ellas es muy variado. A pesar del elemento occidental que las mancomuna y las iguala, la implantación del modelo reduccional estuvo lejos de uniformizar a todos los indígenas que fueron protagonistas de la conformación de los pueblos y de la asimilación de las pautas para la vida política. Los antecedentes precolombinos de cada grupo nativo comprometido en las reducciones de indios pusieron condiciones a su implantación y están presentes en el resultado del proceso.

En este capítulo me detengo en la descripción y en el análisis de las particularidades del fenómeno reduccional en la provincia jesuítica de Chiquitos. Dado que se trata de un proceso que tuvo lugar en el período previo al propiamente considerado para esta investigación, conforma el segundo preludio o movimiento de aproximación a la región. Como señalé en los capítulos anteriores, el período jesuítico es el mejor ponderado por los historiadores de la región. Por eso, atendiendo al objetivo de contar con las herramientas y con los antecedentes necesarios para narrar una historia tardo colonial indígena de la región y de sus habitantes, así como también de trascender la sola descripción de la colonización jesuítica, aquí analizo las reducciones desde una perspectiva espacio-temporal y comparativa. Para ello tomo en cuenta lo que se sabe de las formas precolombinas de organización sociocultural, y las confronto con aquellas que acarrearó la implantación del sistema de pueblos de indios. El contraste permitirá, por un lado, dar cuenta cabal de la dimensión del cambio que implicó el proceso reduccional y, por otro lado, identificar los elementos indígenas que condicionaron su implementación y que persistieron en su nueva forma de vida colonial.

Entonces, repasaré el recorrido previo al encuentro de los actores involucrados en el proceso reduccional. Consideraré brevemente el camino de los jesuitas anterior a su llegada a Chiquitos, y las formas de organización, de vida y especialmente los marcadores de tiempo y de espacio que estructuraban la vida en sociedad de los indígenas antes de su reducción. Luego describiré los principios occidentales y cristianos que guiaron a los jesuitas y las prácticas que impusieron en las misiones y en los pueblos. Cada forma de organización social considerada remite a un modo de vida peculiar que describiré, analizaré y contrastaré. A pesar de la distancia que existe entre ambas y de la transformación radical que significó la colonización jesuítica, el cambio en cuestión no

inhibió la presencia de elementos y marcas asociados con la organización social indígena prerreduccional. Por eso, en la última parte, señalaré las formas culturales indígenas cuyo uso y contenido varió en la nueva coyuntura, pero que permanecieron vigentes como medio y forma de apropiación por parte de los indígenas de los parámetros jesuitas. Así, en la parte final abordaré las formas cristianas de ser indígena en Chiquitos y la forma indígena de ser cristiano a las que dio origen la vida en los pueblos de misión, y que constituyen el escenario en el que se desarrollaron los hechos del período tardo colonial.

2. DEL CENTRO A LOS MÁRGENES, LA COMPAÑÍA DE JESÚS EN SUDAMÉRICA

2.a. La predicación del Evangelio en Indias y los antecedentes andinos

En el derrotero jesuita por Sudamérica, la chiquitana fue una experiencia misional de las más tardías. La Compañía de Jesús se consolidó primero en las reducciones del Paraguay, a donde llegó a principios del siglo XVII y desde ahí, a fines de esa centuria, se expandió hacia Chiquitos. A su vez, antes de la experiencia paraguaya, los jesuitas dieron los primeros pasos en la evangelización de indígenas en las doctrinas de Perú y del altiplano andino, que funcionaron como laboratorio de prueba y también como trampolín para lanzarse a regiones distantes de los centros de poder y administración coloniales²⁹.

La orden de los Jesuitas fue fundada en 1540, en el marco de la Contrarreforma, con el objetivo de contribuir con el proyecto tridentino de transformación de la iglesia sobre la base del modelo misional de los Padres Evangélicos, los ideales de pobreza material y penitencia corporal (Brading 1991). Al momento de su creación, la Compañía de Jesús asumió ante la Corona el compromiso de trabajar intensamente por la evangelización de los indígenas de América. Si consideramos el ritmo y la intensidad con que se llevó adelante la conquista de América y el papel que la orden de San Ignacio de

²⁹ Las investigaciones y la bibliografía sobre las misiones jesuíticas del Paraguay parecen ser infinitas. Solamente para dar algunos títulos de referencia, remito a Melià (1986) y la bibliografía sugerida en Melià y Nagel (1995) actualizado por Melià en 2004. No es el caso, en cambio, del proceso reduccional de Mojos sobre el que Block (1997) es una de las pocas lecturas disponibles. En Negro y Marzal (1999) hay aportes monográficos sobre jesuitas en América colonial que incluyen trabajos sobre Maynas, Juli, Paraguay, Mojos, Chiquitos y Chiloé, también en la compilación coordinada por Hernández Palomo y Moreno Jeria (2005). Cuestiones urbanísticas y arquitectónicas sobre las misiones jesuitas son analizadas desde una perspectiva comparativa en el trabajo de Ramón Gutiérrez (2003). Sobre Chiquitos, los aspectos demográficos del período fueron analizados por Maeder y Bolsi (1978). Para un análisis integral del período, ver la tesis de Tomichá (2002).

Loyola fue llamada a desempeñar, 1540 se presenta, ciertamente, como una fecha tardía, y más todavía si tenemos en cuenta que fue la quinta y última orden en llegar al Nuevo Mundo. Sin embargo, cuando el primer contingente de padres jesuitas arribó a América, en 1568, el virrey Toledo descontaba que este grupo de clérigos regulares fueran sus principales aliados para llevar adelante su programa de gobierno. En el marco de la alianza de los jesuitas con la Corona española para evangelizar a los indígenas, Toledo insistió en que se hicieran cargo de las doctrinas de los pueblos de indios que fueran conformándose al aplicarse la política reduccional que impulsaban sus reformas. Así, los jesuitas comenzaron su derrotero misionero en América ensayando algunas experiencias fallidas de misión viva e itinerante entre los indígenas de Huarochirí. Luego se hicieron cargo de la doctrina del pueblo de Santiago del Cercado, en las afueras de Lima, en 1571, en la que permanecieron hasta la expulsión. Esta fue la primera doctrina que aceptaron; pocos años después, en 1575, sumaron la de Juli en la región de Chucuito (La Paz, 1575)³⁰.

El padre José de Acosta fue uno de los jesuitas que tomó parte en las misiones de Chucuito y además uno de los más destacados autores jesuitas en el Perú. En su *De procuranda indorum salute* sistematizó los principios para la predicación del Evangelio en Indias. Según este tratado, la trashumancia y la peregrinación al servicio del Papa regirían la actuación de los jesuitas en América. La obra de Acosta reflejaba además el humanismo renacentista que caracterizaba a la Compañía de Jesús: estimulaba la curiosidad por conocer las formas de vida de pueblos lejanos e ignotos, e incentivaba la tolerancia entre los neófitos de prácticas indígenas que evaluaba inofensivas para la vida cristiana³¹. De ahí que considerara fundamental, por ejemplo, que el evangelio fuera predicado en la lengua de los nativos como condición casi excluyente para el éxito de las misiones. Para la formulación de estos principios, los jesuitas se inspiraron en los ejemplos que encontraron en los textos sobre las misiones evangelizadoras de los Padres de la Iglesia en el mundo antiguo clásico. En efecto, las relaciones historiales de los jesuitas, y en particular la *Predicación del evangelio en Indias* del propio José de Acosta (1999 [1577]), ofrecen infinidad de ejemplos de comparaciones entre el Nuevo Mundo y el mundo clásico del Mediterráneo. El humanismo clasicista promovía el conocimiento

³⁰ Sobre la misión de Huarochirí ver Carcelén 2001. Sobre la doctrina de Santiago del Cercado ver Coello de la Rosa 2004 y Rodríguez 2005.

³¹ A esta modalidad peculiar de aproximación a los pueblos a los que iban a misionar se deben los registros exhaustivos que constituyen un insumo fundamental para el estudio de los pueblos nativos de Sudamérica (Métraux, 1944).

del Nuevo Mundo a partir de la aplicación de técnicas de contraste y de identificación, de semejanzas y diferencias con el mundo antiguo. Subyacía a esta metodología una concepción unívoca de la humanidad a la que iban integrando las sociedades que conocían en su peregrinación evangelizadora (Del Pino Díaz 1996). De esa inspiración en los ejemplos de los Padres de la Iglesia surgió además la metodología misional característica de los jesuitas, que rechazaba la permanencia en un lugar fijo (misiones largas) y se inclinaba en cambio por la modalidad de misión “viva” o itinerante. Tampoco aceptaban el pago de sínodos: recurrían a las limosnas y a la producción de bienes para su mantenimiento en los lugares donde se instalaban. Por eso la exigencia toledana de la aceptación de doctrinas de los pueblos de indios no tardó en generar dudas y debates. Temían perder fervor misionero e incurrir en los vicios y corrupción propios de los curas doctrineros; tampoco querían que mermara su autonomía frente a los órganos de poder laico y eclesiástico secular. La experiencia del manejo de la doctrina de Juli les mostró además que la imposición de tasas y obligaciones en trabajo a los indígenas provocaba largos períodos de ausencia, altos niveles de movilidad y circulación, todas prácticas que dificultaban su evangelización (Coello de la Rosa 2007a).

2.b. Hacia los márgenes

A partir de la década de 1580 los jesuitas mostraron una tendencia firme a misionar en regiones alejadas de los centros de poder colonial, como Tucumán y Santa Cruz de la Sierra, Mojos y Paraguay. En efecto, los primeros jesuitas en recorrer la región de los indios chiquitos fueron aquellos que llegaron y permanecieron en la ciudad de Santa Cruz entre 1587 y 1603. Aunque desde el punto de vista cronológico esta primera experiencia puede considerarse como un antecedente de las reducciones de Chiquitos que comenzaron a fines del siglo XVII, las investigaciones desarrolladas al respecto la ubican en sus antípodas. Según éstas los jesuitas que fueron enviados desde el Perú no tardaron en incorporarse en una red de sociabilidad cruceña con los sectores de poder local. Éstos estaban muy comprometidos con la captura y el tráfico de indígenas de las tierras bajas que eran empleados para el servicio personal en Santa Cruz o vendidos en los mercados altoperuanos para trabajar como indios de servicio, en haciendas o en minas. Al respecto, hay quienes les han concedido que acompañaban a los cruceños porque no tenían alternativa y que al menos así mitigaban la crueldad de las expediciones de caza (Tomichá, 2006). Otros autores, en cambio, destacaron su participación voluntaria en esas

actividades e ilustraron la ambición que los movía con su afán de encontrar las minas de Itatín que los indígenas ubicaban camino al río Paraguay, y la tierra del Paititi, quimera de metales preciosos (García Recio 1988a y 1988b; Coello de la Rosa 2007b). Como sea que haya sido, bien regulando el efecto de las malocas o alentándolas con su participación, estos primeros jesuitas mantuvieron una relación cercana y afín a los intereses de los cruceños. La distancia con la experiencia reduccional posterior, como se verá, es abismal.

3. LOS JESUITAS EN CHIQUITOS

Durante el proceso reduccional jesuita que tuvo lugar entre 1691 y 1767 fueron fundados diez pueblos y reducidos cerca de 24.000 indígenas. Como quedó explicado en el capítulo anterior, a partir de este proceso de colonización la región comenzó a ser conocida como la provincia de Chiquitos, al mismo tiempo que “los chiquitos” fueron considerados una nación por los jesuitas puesto que hablaban, aunque con variaciones dialectales, el chiquito, luego adoptado como lengua franca en las reducciones jesuitas. Entonces del período jesuita datan no sólo la delimitación geográfica, sino también la definición étnica derivada de la homogeneización reduccional y una clasificación lingüística que perduran hasta hoy. En efecto, el peso de los casi ochenta años de administración jesuita en la región, la novedad sociocultural a la que dio origen y el contraste del esplendor de ese período con la decadencia de los que le siguieron contribuyeron a instalar la tesis de la *etnogénesis misional* en la región. Esta sería el resultado de la combinación de ciertos factores culturales nativos con otros occidentales vehiculizados por los jesuitas. Quienes sostienen esta tesis postulan que en aquella experiencia reduccional se encuentra el origen de lo chiquitano en tanto marca de identidad, cuyos herederos son sus habitantes actuales (Tomichá 2002, 2006).

La evangelización jesuita de Chiquitos tuvo origen con la entrada que realizaron los padres de la orden desde el Colegio de Tarija a fines del siglo XVII y como corolario del intento de responder, aunque infructuosamente, a otras dos motivaciones: la reducción de los chiriguano del piedemonte de las zonas de los ríos Parapetí y Guapay y la búsqueda de una comunicación del Paraguay con Santa Cruz de la Sierra y con Charcas. Llegados a Santa Cruz de la Sierra tuvieron noticia del lucro que hacían los vecinos cruceños con la captura y venta de indígenas, cuyas principales víctimas eran los chiquitos (Matienzo

et al. 2011:15; Cortesão 1955: 104, 143, 148). Al mismo tiempo, los propios indígenas se mostraron predispuestos a reducirse en pueblos para protegerse de la amenaza de los portugueses del Brasil, que organizaban campañas de captura de indígenas para sus minas y haciendas (Cortesão, 1955: 29, 73, 88, 148; Matienzo *et al.* 2011: 26, 29, 101, 418). El contraste con la respuesta de los chiriguano fue notable y los jesuitas no tardaron en abandonar el frustrado intento de reducirlos y desplazarse donde los chiquitos. Aunque habían sido conocidos por sostener la guerra contra el español, no sólo no mostraron resistencia a las incursiones misioneras sino que además pidieron la fundación de pueblos entre ellos. El contexto coactivo y desestructurador en el que colocaba a los indígenas la amenaza del cautiverio e, incluso, la propia experiencia de la que podían dar cuenta los que habían logrado escapar, los empujó a aceptar las misiones de los jesuitas³².

3.a. Gente brutal, gentiles pechos, fieras de aquellos montes

Una vez puesto en marcha, el régimen reduccional jesuita así propiciado provocó profundas transformaciones en los hábitos y prácticas cotidianas de los indígenas reducidos. Nuevas formas de concebir el uso del tiempo y del espacio rigieron la vida en los pueblos³³. La propia idea de la concentración en espacios urbanos, donde llegaron a vivir hasta cuatro mil indios, parecía ser algo nuevo para ellos. Las caracterizaciones que ofrecen los jesuitas en sus relaciones e informes antes de su llegada a la región son concluyentes con respecto al contraste entre un tipo de vida y el otro. Antes de ser reducidos en los pueblos, los indígenas vivían dispersos, “pocos juntos como república sin cabeza, que cada uno es señor de sí mismo y por cualquier ligero disgusto se apartan”, escribía el padre Fernández. Andaban “como huyendo unos de otros” y “ocupaban más de dos leguas con sólo 64 ranchos, ocupando sus chacras el intermedio” (Fernández 1895-

³² Los misioneros recibieron en las reducciones a los indígenas fugitivos de Santa Cruz, lo que les ocasionó no pocos problemas con quienes decían ser sus dueños. A partir de una consulta realizada entre los padres de las misiones sobre cómo resolver este conflicto con los cruceños, se decidió pagar por ellos como si los hubieran comprado a quienes los reclamaban (Cortesão, 1955:120, 149). Por otra parte, hay abundante evidencia sobre indígenas capturados por los bandeirantes paulistas y también de fugados del cautiverio en Brasil a la que me referí en el capítulo II y que retomaré en el capítulo VI.

³³ El estudio de los parámetros espacio-temporales como criterio para describir y delimitar formas socioculturales está inspirado en el concepto de *cronotopo* con el que Bajtín (1989) analizó las distintas combinaciones espacio-temporales en la novela desde la antigüedad clásica hasta el renacimiento. No obstante su pertenencia al terreno del análisis literario, permite dar cuenta de las formas de concebir el uso del tiempo y del espacio en distintas sociedades pasadas o contemporáneas y como alternativa a interpretaciones más rígidas asociadas con los conceptos de cultura, aculturación y resistencia (Abercrombie 1998).

1896 I: 52; Cortesão 1955: 94). En palabras de los jesuitas, no tenían “casa, vestimenta o domicilio estable” y no hacían “otra cosa que vagar por el monte y ganarse la vida con la caza y la pesca”; por eso, explicaban los padres, cuando los recursos de un lugar se agotaban, avanzaban unas leguas y se establecían en otro sitio, y así cambiaban constantemente de lugar. De ahí que para mudarse con facilidad no construían casas y “a lo sumo levantan chozas que se hacen en pocos minutos”: dos palos con algunas varas endosadas cubiertas de ramas, hojas y pasto (Knogler 1979 [c. 1770]: 139, 146-147). Las casas bajas que así resultaban los libraban de las molestias de moscas y mosquitos que abundan en la región en la estación de lluvias y de eventuales ataques nocturnos de sus enemigos (Fernández 1895-1896 I: 53). Por eso, a partir de estas caracterizaciones, se generalizó la idea de que el nombre “chiquitos” remitía al tamaño de sus casas.

Los jesuitas también explicaban que “todas sus preocupaciones y esfuerzos, todas sus migraciones de un lado al otro, sus cacerías y pescas, tienden a satisfacer sus necesidades proveyéndolos de alimentos” (Knogler 1979 [c. 1770]: 166). Desde su punto de vista no había previsión en su modo de vida, ni mediaba anticipación alguna entre sus necesidades vitales y su satisfacción. Los chiquitos, “gentiles pechos, fieras de aquellos montes” no tenían más “política ni ley que la que dicta su antojo”, y dado que “la barriga era su Dios” no conocían “otro superior que su apetito” (Cortesão 1955: 92; Fernández 1895-1896 I: 52; Knogler 1979 [c. 1770]: 166). Este “gobierno del estómago”, es decir, la saciedad de su hambre por medio de la caza y la pesca, eran considerados rasgos de animalidad. A partir de estas caracterizaciones que subrayaban la inmediatez entre necesidades vitales y físicas y su satisfacción –“sólo se mantenían de lo que hallaban diariamente en bosques y campos” (Matienzo *et al.* 2011: 406)– podría deducirse que eran sociedades que vivían al borde de la subsistencia. Sin embargo, paradójicamente, pasaban su vida “vagando, dedicándose a la caza y a la pesca y haraganeando en el ínterin” (Knogler 1979 [c. 1770]: 148). Un día en la vida de un indígena chiquito no reducido comenzaba al rayar el alba. Desayunaban y tocaban música con instrumentos parecidos a las flautas, luego iban a trabajar la tierra hasta la hora del almuerzo. El resto del día se iba “en paseos, visitas y cumplimientos y en brindis y meriendas, en señal de amor y amistad”, convidándose chicha y jugando. La rutina de las mujeres se asemejaba a la de los hombres. Sus tareas domésticas consistían en asegurar la provisión de agua y leña, guisar legumbres y verduras e hilar para hacer sus vestidos, camisas o hamacas, de manera que también se visitaban en su tiempo libre. Al ponerse el sol cenaban y luego se iban a dormir, excepto los solteros que se juntaban de noche a bailar y tocar música junto

al rancho en el que vivían todos juntos desde los catorce años hasta que se casaban. Los bailes, en los que también participaban las mujeres, duraban dos o tres horas hasta que se cansaban y se iban a dormir (Fernández 1895-1896 I: 56-58).

Sobre la forma de procurarse el alimento relataba Fernández que: “El tiempo de caza y pesca es después de haber hecho la cosecha del maíz y del arroz. Repartidos en muchas cuadrillas van a los bosques por dos y tres meses y cazan jabalíes, monos, tortugas, osos hormigueros, ciervos, cabras monteses” (Fernández 1895-1896 I: 58)³⁴. De manera que, durante tres o cuatro meses al año, los hombres se ausentaban del pueblo para ir de caza; en agosto retornaban porque era el tiempo de la sementera. Así, la caza y la agricultura establecían el calendario de alimentación y organizaban el ciclo anual de actividades. El jesuita agregaba: “y se tiene por dichoso quien trae su cesta o canasta (a que llaman panaquíes) muy llena, porque todos le dan el parabién y le aclaman por esforzado y valiente” (Fernández 1895-1896 I: 58). Pero, además, un buen desempeño en la caza era fundamental para poder contraer matrimonio:

Ningún padre dará su hija a marido si éste no ha hecho antes alguna proeza; por eso el que se quiere casar, sale antes a caza, y muertos cuantos animales puede, da la vuelta con un centenar de liebres y sin hablar palabra las pone a la puerta de la mujer de quien está enamorado y por la calidad y cantidad de la caza juzgan los parientes si la merece por esposa. (Fernández 1895-1896 I: 52)

Pero dado que los hombres podían casarse con una mujer y “echarla cuando se les antoja y tomar otra”, los jesuitas consideraban que “su matrimonio no se puede llamar tal porque no es indisoluble”. Sólo los caciques tomaban dos o tres mujeres, aunque éstas fueran hermanas, que se ocupaban de hacer chicha para que su marido pudiera recibir y convidar a los forasteros (Fernández 1895-1896 I: 51-52).

En lo que a las cuestiones sociopolíticas respecta, los jesuitas evaluaban que los chiquitos no tenían “gobierno ni vida civil” y consideraban que mientras vivieran en los montes no se podía hablar “de un gobierno político de sus tribus”. Encontraban liderazgos efímeros en el hecho de que solo obedecieran a los caciques cuando estaban en pie de guerra y siguieran el parecer de los más ancianos; además, a diferencia de lo que era corriente en las instancias de gobierno europeas, los cacicazgos no eran hereditarios sino asignados “por merecimientos y valor en las guerras” (Knogler 1979 [c. 1770]: 139;

³⁴ Es probable que “arroz”, “ciervos” y “cabras” remitan a ejemplares autóctonos que Fernández homologó con su registro europeo de cultivos y animales.

Fernández 1895-1896 I: 51). También encontraban un rasgo de barbarie en el hecho de que la educación consistiera, sin más, en dejarlos vivir “hechos señores de sí mismos, soltándoles las riendas para que corran a donde la disolución y fervor juvenil de los años los arrastra” (Fernández 1895-1896 I: 51). Así, la volatilidad que los jesuitas destacaban en los patrones habitacionales de los chiquitos la encontraban replicada en las descripciones de la vida cotidiana, la organización política, el matrimonio y la educación de los hijos.

3.b. Hombres y cristianos

En definitiva, para los jesuitas, estos indígenas no conocían “subordinación, disciplina o la costumbre de trabajar”, y por eso encontraban sumamente trabajoso “convertir a semejantes criaturas primero en auténticos hombres y luego en cristianos” (Knogler 1979 [c. 1770]: 146). En efecto, el objetivo de sus misiones era, como lo resumiera el padre Maroni, jesuita misionero en Maynas, “sacar a esta gente brutal de sus bosques y reducirla a vida racional y sociable, haciendo de brutos hombres y de hombres, cristianos” (Negro y Marzal 1999: 82). La evangelización que se procuraba alcanzar encerraba un plan civilizatorio que requería de la reducción en pueblos. Estos eran la representación en el espacio *–urbs–* de una idea de civilización *–civitas–* que asociaba la condición de humanidad con la vida en comunidad, la comunidad con la organización política y la organización política con la existencia de gobierno y de normas. Era parte de una concepción renacentista de ciudad que rigió la legislación de Indias y en la que abrevó el modelo reduccional toledano y el implementado por los jesuitas en las regiones periféricas del imperio español. Según esta concepción, la *policía* era el orden garantizado por el cumplimiento de las normas y estaba íntimamente asociado con la condición cristiana del hombre: la buena policía emanaba de la fe y por eso, en la ciudad renacentista, política y piedad iban de la mano. Era una idea en la que habían confluído un modelo griego *–aristotélico–* según el cual la *polis* era la asociación de aldeas y clanes que procuran el bien común a través de una existencia autosuficiente, con la Ciudad de Dios pensada por Agustín de Hipona (siglos IV-V) como una comunidad natural, compuesta por la reunión de hombres cristianos regidos por los principios de orden, justicia y fe (Kagan y Marías 2000). La fundación de pueblos y ciudades en América obedecía además a una concepción política castellana en conformidad con la cual el imperio español era un conjunto de ciudades y municipios en los que el rey delegaba el

derecho de soberanía y por medio de los cuales consolidaba su poder absoluto (Nader 1990).

Contrapuesta a la vida ciudadana y civilizada operaban la dispersión, la habitación móvil, la vida solitaria y el espacio del monte (Durston 1999). Quien no vivía en una ciudad era una bestia, ejemplo de *rusticitas*, producto de la ausencia de vida común, de normas, de policía. En consonancia con este contraste entre los espacios de civilización y los de barbarie, el P. Ruiz de Montoya, misionero en el Paraguay, definió en el siglo XVII las reducciones como:

los pueblos de indios que, viviendo a su antigua usanza en montes, sierras y valles, en escondidos arroyos, en tres, cuatro o seis casas solas, separadas a legua, dos, tres y más, unos de otros, los redujo la diligencia de los padres a poblaciones grandes y a la vida política y humana, a beneficiar el algodón con que se visten, porque comúnmente vivían en desnudez, aun sin cubrir lo que la naturaleza ocultó. (citado en Negro y Marzal 1999: 85)

Entonces la morfología de los pueblos guardaba una relación directa con el modelo cultural y político que se pretendía desarrollar en ellos. *Civitas*, la ciudad o pueblo, era una abstracción del cuerpo social y de las leyes, instituciones y costumbres que regían la vida comunal. La comunidad se manifestaba en actos de congregación de sus integrantes, como ceremonias y procesiones, que requerían de espacios concretos y pautados de reunión y tránsito. La comunidad también residía en la arquitectura: iglesias, plazas, palacios. En el componente arquitectónico, en la *urbs*, la comunidad se volvía visible. Por eso los pueblos de reducción seguían unos lineamientos uniformes de diseño y demarcación de espacios que representaban el tipo de vida comunitaria que se esperaba desarrollar en ellos (Kagan y Marías 2000). En el monte talado y desmalezado donde se erigieron las reducciones de Chiquitos “el pueblo se traza como un cuadrángulo con una plaza grande en el medio” en torno de la cual se levantan, en tres de sus costados, “las casas de los indios, en ocho, diez o más hileras, una detrás de la otra, separada de la anterior por una calle ancha”, mientras que el cuarto costado “queda reservado para la iglesia, el cementerio y el colegio donde viven los misioneros y se encuentran los talleres y la escuela” (Knogler 1979: 147). Sobre los lugares así deslindados se pautaban usos, se desplegaban una serie de actividades ajustadas a las normas que regían el pueblo, impregnadas de un sentido comunitario y cristiano; de esta forma la vida en la reducción consistía en un universo de prácticas pautadas con fines pedagógicos.

El principal requisito para el ordenamiento político era el sedentarismo. Humanizar a los indígenas reducidos, acostumbrarlos a la vida en comunidad y a la buena policía requería de la construcción de casas donde vivieran constantemente. Casas que a su vez formaban barrios en los que se agrupaban las parcialidades de las naciones reducidas, cada una bajo la dirección de un cacique. El domicilio fijo y la vida en el barrio, el trazado recto de las calles, las casas en hileras y el nombramiento de autoridades nativas estables –“cuya casa se encuentra, por lo general, en una esquina de donde puede dominar con la vista la calle reservada para su tribu”– posibilitaban el ejercicio de la vigilancia (Knogler 1979: 148). Las actividades cotidianas introducían, por su parte, una idea de trabajo asociado con la especialización y con la productividad, inscripto en una relación mediata con los bienes necesarios para la vida. El trabajo, además, disciplinaba la conducta estableciendo formas de hacer las cosas y reglas de uso del tiempo. “Para que se hagan sedentarios y aprendan con el tiempo la doctrina cristiana, el trabajo en el campo o un oficio, conviene ante todo hacerlos sembrar maíz” (Knogler 1979 [c. 1770]: 149), indicaba el padre Julián Knogler a propósito de esta imbricación entre trabajo, civilización y doctrina que también estaba presente en las labores ganaderas, cuyo componente productivo, por su parte, contrastaba con el extractivo, errante y salvaje de la caza.

Lo mismo puede decirse sobre la enseñanza de oficios. En los edificios previstos en uno de los costados de la plaza para el colegio de la reducción, los misioneros enseñaban a los indígenas los oficios de carpintería, tornería, tejeduría, sastrería, curtiembre y herrería. Los herreros fabricaban hachas, formones, cepillos de carpinteros, sierras, anzuelos y eslabones. Los carpinteros hacían relojes de madera; los sastres, vestidos llamados *tipoy*, pantalones de cuero y eventualmente “los que son muy laboriosos se hacen también un jubón de cuero con o sin el pelo del animal en cuestión”, apuntaba Knogler, quien remataba con humor “así se ve caminar por el pueblo medio tigre, medio oso hormiguero, medio ciervo, medio mono, medio jabalí” (Knogler 1979 [c. 1770]: 153). Los torneros hacían rosarios de madera y de hueso, “palos de cancelas que delimitan el lugar de los comulgantes en la iglesia” y candeleros para los altares. También se enseñaba a las mujeres a hilar y tejer en telares (Knogler 1979 [c. 1770]: 1979: 152-153). Mención aparte merece la fabricación de cera, principal producción de las misiones de Chiquitos. Era extraída de los panales de abejas en los montes y llevada a los colegios donde se la hervía, limpiaba y blanqueaba para comercializarla en Potosí. Con el dinero obtenido de la venta de cera “se compra todo lo necesario: hierro, estaño, cuchillos, tijeras, agujas, géneros y telas que se usan para adornar los altares y para los

hábitos sacerdotales, así también el vino para la santa misa y la harina para las hostias” (Knogler 1979 [c. 1770]: 157; Matienzo *et al.* 2011: 422).

Entonces, a través de las actividades productivas y del aprendizaje de los oficios se les transmitía a los indígenas una cultura del trabajo en la que el tiempo bien usado era aquel que se empleaba en la producción de cosas para el culto o para el intercambio. Los bienes que se fabricaban no eran destinados a la satisfacción inmediata de las necesidades de quienes los elaboraban, sino que se producían en grandes cantidades y eran puestos en circulación e intercambiados por otros productos. La congregación de personas que preveía la vida en el pueblo facilitaba esas operaciones. Pero, además, muchos de los bienes que se producían tenían como fin abastecer las actividades religiosas y responder a la observancia de la buena policía: relojes, rosarios, barandas para la iglesia, herramientas para hacer otros trabajos y, fundamentalmente, vestimentas para tapar la desnudez: “porque aún están muchos indios y muchachos desnudos pónrase todo el esfuerzo posible en que hagan algodones, e hilen las indias y muchachas para que todos se vistan, y no parezcan desnudos con indecencia a nuestra vista” (Cortésão 1955: 99).

Superpuesta a los tiempos de trabajo existía una demarcación devota de los días, las semanas y los años. Una disposición de 1708, redactada luego de la visita del padre Juan Bautista Zea a las misiones, establecía la uniformidad del culto. Se preveía que se hicieran doctrinas los días miércoles y domingo a todo el pueblo, en las que los indios debían rezar las oraciones y el catecismo, explicándoles luego el padre semanero brevemente alguno de los puntos mencionados en la doctrina. Se rezaban oraciones tres veces al día: al alba, al mediodía y a la noche. Por la mañana, al tocar el alba se rezaba el Ave María, y por la tarde se rezaba el rosario. Los niños asistían al catecismo todos los días luego de la primera misa, y acudían a las cuatro cruces de las esquinas de la plaza a rezar el Ave María (Cortésão 1955: 113; Matienzo *et al.* 2011: 199, 254, 377). El cumplimiento de estas pautas comprometía los cuerpos y los sentidos de los indígenas a través de la repetición rutinaria de posiciones corporales, gestos, oraciones y cantos. En el caso de las doctrinas y de la misa para los adultos y de la mayoría de las actividades religiosas previstas para los niños, lo público y comunitario cumplía un rol fundamental para el éxito de la evangelización. Se trataba de puestas en escena públicas con un doble sentido de aprehensión: uno heterónimo y exterior, operado por la vigilancia ejercida por los misioneros y los caciques que detentaban el poder de castigar contravenciones, y otro de tipo capilar, involuntario y a largo plazo autónomo, basado en la repetición y en la imitación como método pedagógico (Gruzinski 2007; Hanks 2012).

Estas pautas de organización social que se deducen de las modalidades de uso del espacio y del tiempo tenían el objetivo de extender la occidentalización entre unos pueblos que hasta entonces habían vivido de acuerdo con concepciones espacio-temporales bien distintas. Es cierto que los relatos y caracterizaciones que ofrecen los jesuitas en sus relaciones e informes deben ser pasados por el tamiz del deliberado enaltecimiento de su obra evangelizadora, lo que probablemente magnificó tanto el carácter bestial y salvaje de los indígenas de la región como el éxito de la empresa reduccional. Cierto es también que, en la mayoría de los casos y a pesar del interés por la diversidad de grupos y formas de vida indígena, el registro jesuítico incurrió en generalizaciones que difícilmente podrían aplicarse, sin más, a todos los grupos que habitaban la región y que probablemente resulten válidas para ciertos grupos de chiquitos en sentido lingüístico estricto, y no así para otros grupos de chiquitos como tampoco para los zamuco, los otuqui, o los guaraní-hablantes. Por otra parte, como fue dicho, hacía años que la amenaza de los bandeirantes portugueses y de las malocas cruceñas había trastocado las formas de vida de los indígenas. El contraste entre las formas de vida de los indígenas de Chiquitos antes y después de su reducción en pueblos requiere ser matizado por estas salvedades.

Dicho lo anterior, es posible advertir que entre estos indígenas primaba una relación inmediata entre el uso del tiempo y del espacio y la satisfacción de sus necesidades vitales y que ésta se concretaba a partir de una vinculación directa entre los hombres y la naturaleza. Pero no por ello prácticas como comer o beber carecían de carácter social; por el contrario, eran esas actividades vitales las que estructuraban la vida en sociedad tal como lo reflejan los ejemplos sobre el matrimonio, la educación de los hijos y el liderazgo político. Se trataba de formas de socialización que, lejos de derivar de la ausencia de humanidad o de la improvisación, eran el resultado de la proporcionalidad del espacio y del tiempo con el valor cualitativo de las cosas (Bajtín 1989). Dicho de otro modo, eran las cosas necesarias para vivir y los modos en que éstas se obtenían, se empleaban y consumían las que determinaban las formas de vida y de sociabilidad y no a la inversa. La imposición del modelo reduccional, por su parte, buscaba sublimar esa vecindad entre las necesidades vitales y la relación con la naturaleza como medio para satisfacerlas. El trabajo especializado y productivo era llamado a mediar entre los hombres y entre los hombres y las cosas. Además, el uso del tiempo, en conformidad con los principios de trabajo, de productividad y de generación de excedentes, por un lado, y de doctrina, por el otro, operaba de acuerdo con una jerarquía de las ideas con respecto a

las cosas; las ideas de civilización y de vida política marcaban la cadencia del tiempo, delimitaban el espacio, prescribían las prácticas desplegadas en ellos y daban sentido a los objetos. La sedentarización, la imposición de vestimentas, el matrimonio monogámico, la investidura de caciques fijos con poderes de vigilancia y castigo y la liturgia religiosa instauraron modos de vida que se ajustaban a un modelo de civilización en franca contraposición con los que los chiquitos habían manejado hasta entonces o, al menos, con lo que los jesuitas registraron al respecto. Reducir era, en definitiva, uniformizar, homogeneizar a partir de la duplicación ultramarina de los modelos europeos renacentistas que se replicaban a lo largo de todo el imperio español. Pero desplegados entre los indígenas fueron matizados con estrategias de transmisión ancladas en lo preexistente y modalidades nativas de apropiación que llenaron de contenido indígena los moldes occidentales y viceversa. Así se forjaron formas americanas y mestizas de occidentalidad y formas occidentales de ser indígena y mestizo (Gruzinski 2007).

4. TRADUCCIONES INDÍGENAS DE LO CRISTIANO

Sin perder de vista la gran transformación que provocó la implantación del régimen reduccional jesuítico en Chiquitos, en los próximos párrafos la mirada será desplazada a situaciones de las misiones vivas y de la rutina en los pueblos en las que es posible detectar la permanencia de marcas socioculturales indígenas. Tanto aquellas que formaron parte de la estrategia jesuítica para lograr efectividad en su tarea evangelizadora, como las que constituyeron modos de aprehensión de las nuevas condiciones sociales por parte de los nativos, ofrecen matices locales para el modelo reduccional importado desde Europa y ponen en evidencia la reasignación de significados para las cosas preexistentes. En suma, muestran la tensión creadora puesta en juego en la conquista y colonización de la Chiquitania.

3.a. Misioneros indígenas y mediadores

San Xavier de los piñocas, la primera reducción fundada por los jesuitas en la región, fue pedida por los propios indígenas para resguardarse de los esclavistas cruceños y portugueses (Matienzo *et al.* 2011: 18-20). Una vez establecido este primer pueblo, se organizaron expediciones en compañía de algunos lenguaraces e indios amigos a los

caseríos donde vivían otros grupos. Al llegar, les predicaban el evangelio y marcaban el espacio clavando una cruz en el suelo como preludeo del establecimiento de nuevas reducciones³⁵. A veces la primera visita no bastaba para persuadirlos de fundar pueblos o de mudarse a los ya existentes y regresaban al año siguiente para insistir³⁶. Generalmente los misioneros recurrían a personas y cosas que mediaban en la transmisión del mensaje evangélico, por ejemplo cuando algún integrante del pueblo visitado aceptaba acompañarlos a la reducción, donde recibía objetos que los jesuitas sabían preciados por los indígenas:

los alimentamos bien y les regalamos camisas como las que llevan los indios, un hacha, un cuchillo y anzuelos; finalmente vuelven contentos a su tribu y los otros se trasladan con ellos a nuestra reducción por su propia iniciativa y nos siguen en nuestra próxima expedición. (Hoffmann 1979: 197)

En efecto, el obsequio de donecillos –agujas, lana colorada, collares de vidrio y otras joyas, medallas, rosarios de madera y de hueso, cuchillos, tijeras, anzuelos– mostraba ser sumamente efectivo a los fines de la empresa reduccional y así era reconocido por los padres jesuitas. Estos reconocían que las cosas de Dios y del alma les parecían extrañas a los indígenas, en cambio resultaban impresionados por las promesas y los obsequios materiales (Knogler 1979 [c. 1770]: 163)³⁷. El uso de estos objetos, principalmente de metal, para relacionarse con los indígenas no era nuevo en la región. Desde el siglo XVI los conquistadores que recorrieron la zona de este a oeste recurrían a los rescates (trueque) de cuchillos, hachas y otras herramientas de hierro para obtener información, para retribuir a los guías o para establecer amistad o alianzas con los habitantes del alto Paraguay y de la tierra adentro. A su vez, los conquistadores españoles se habían plegado a un circuito prehispánico de bienes de prestigio cuyo intercambio integraba regiones muy distantes entre sí –como la laguna de Xarayes, naciente del río Paraguay, y la región andina– en funcionamiento desde mucho antes de su llegada. En la época de los jesuitas, puestos al servicio de la evangelización, este intercambio se expresó en la fórmula “almas por cuñas” (Matienzo *et al.* 2011: 197).

³⁵ Como sucedió, por ejemplo, con la fundación de la reducción de San Rafael de los tabicas (Matienzo *et al.* 2011: 25-26).

³⁶ En la relación del padre Lucas Caballero de su misión a los manasica y los paunaca, entre quienes luego se fundó el pueblo de Concepción, abundan los ejemplos de esta modalidad (Matienzo *et al.* 2011: 46-84)

³⁷ El tema del reparto de los donecillos en las misiones será tratado en profundidad en el próximo capítulo dedicado al sistema de la economía misional.

Una vez que la máquina reduccional comenzó a funcionar, las misiones vivas quedaron a cargo de los neófitos, quienes se convirtieron así en los principales intermediarios entre los dos mundos en que comenzaba a dividirse la Chiquitania: los pueblos de reducción y los grupos que permanecían en el monte. Por ejemplo, un indio de San Rafael llamado Antonio se había entregado con fervor a la tarea misional, procurando “librar cuantas almas podía de las garras de los mamelucos y ponerlas en cobro en su reducción” (Fernández 1895-1896 I: 175). Los informes sobre los estados de los pueblos remitidos por los respectivos padres a su superior incluían apartados sobre el desempeño misional de los neófitos, quienes salían prácticamente todos los años en expediciones evangelizadoras de infieles: los jaraye a sus antiguas tierras para atraer a los de su nación; los tao a los guarayo y a los coereca; los indios de San Xavier, San Rafael y Concepción a los guarayo, los puizoca, los bucusone, los curucane, los subareca, los betamine, los navacone, los aribira, los pavone, los guisibone, los arepuyre, los guito y los cubahone; los tao y los bazoroca de San Rafael a los curucane, a los paresi y a los quidagone; los zamuco de San Ignacio a los ugarano. Desde San Juan a los tunacho, desde Concepción a los quivichoca, desde San Miguel a los guarayo, desde San José a los caipotorade y a los tunacho. “Y los mismos neófitos se han hecho apóstoles”, sintetizaba al respecto un estado general de la misión del período 1714-1720³⁸. Al finalizar la época de lluvias los neófitos emprendían las misiones. La “cosecha de almas” les llevaba entre tres y cuatro meses; al regresar al pueblo celebraban fiestas para recibir a los nuevos huéspedes, aun cuando éstos hubieran sido antiguos e implacables enemigos suyos (Fernández 1895-1896 I: 175). En estas expediciones, “rancherías” o “correrías apostólicas” era posible reconocer antiguas costumbres de los indígenas, de las que los padres se valieron para sus fines evangélicos:

porque ya que había sido costumbre antigua suya hacer guerra a los confinantes y tomarlos por esclavos, se valieron de eso los nuestros para dilatar la gloria de Dios y en provecho de aquellos infieles que vivían en las tinieblas de la muerte y de la infidelidad, persuadiéronles, pues, que fuesen por las rancherías de los circunvecinos, pero sin causarles el menor daño ni en las vidas ni en las haciendas. (Fernández 1895-1896 I: 222)

³⁸ Los ejemplos mencionados provienen de Matienzo *et al.*, 2011: 100, 106, 116, 131, 132, 134, 135, 136, 159-161, 164, 166, 169, 170, 186, 187, 190-192, 196, 198, 199, 200, 201, 208, 209, 214, 215, 224, 231, 246, 267, 270, 272, 274, 276, 277, 289, 353, 354, 363, 383, 389, 390, 411 y Cortesão 1955.

En efecto, más de una vez las excursiones guerreras y malocas que habían hecho en el pasado frustraron los planes de lograr adhesiones para los pueblos. Unos indios de San José que salieron en busca de las salinas dieron con una ranchería a la que entraron a misionar, sin armas y “con palabras suaves y corteses”, pero sus moradores “mirándolos con malos ojos, dieron sobre ellos como tigres e hicieron en ellos tan cruel estrago, que sólo un indio con dos muchachos pudo escapar con vida” (Fernández 1895-1896 I: 222). En otra oportunidad los boxo y chiquitos del mismo pueblo salieron a misionar a los quíes, quienes “aunque no hicieron resistencia, no obstante, no se fiaron ni dieron crédito a las caricias y cortesías [...] antes bien les dieron en cara con el estrago que en ellos habían hecho con sus armas los años pasados, de que aun conservaban muchos las señales y cicatrices”. Aun así, se llevaron consigo a dos muchachos para que hiciesen de intérpretes una vez que aprendieran la lengua chiquita (Fernández 1895-1896 II: 94).

El recurso a los intérpretes, parientes y paisanos estuvo igualmente a la orden del día. Los xaraye reducidos en San Rafael salieron en 1712 a buscar a los de su nación que habían evadido las incursiones portuguesas; desde San Juan el padre Contreras planeaba en 1731 que los caipotrade reducidos ablandaran con el tiempo a los que quedaban en el monte. El mismo año los quidabone de San Miguel habían encontrado y llevado al pueblo veintitrés de sus paisanos y parientes, mientras que en 1743, 230 almas de guarayo se sumaron al pueblo, entre ellos apóstatas que habían huido al monte y que ahora regresaban acompañados por sus paisanos aún infieles. Por su parte, las mujeres de la parcialidad de los tunacho reducidos en los pueblos del sur acompañaron al padre Troncoso a inicios de la década de 1760 “para que hablasen a sus maridos y parientes, para que se vinieran al pueblo” (Matienzo *et al.* 2011: 100, 198, 200, 301, 383). Los padres sabían que era “medio muy proporcionado el valerse a sus mismos parientes que están con los Padres” y por eso factores preexistentes como la cercanía lingüística, los lazos de parentesco y la pertenencia a la misma parcialidad fueron aprovechados por los misioneros para persuadir a los indígenas montaraces de ir a vivir con sus paisanos reducidos.

3.b. Cristianos indígenas

En los pueblos de misión la transferencia de imaginarios sociales europeos contó con interpretaciones locales del modelo social renacentista derivadas del protagonismo indígena. El proceso reduccional impuso nuevas formas de ser indígena, pero también introdujo variantes autóctonas en materia de devoción y liturgia católicas. Dados a la

incorporación de estos elementos novedosos, los jesuitas acompañaron activamente la aparición de formas híbridas de ser cristiano y ajustaron el trabajo de evangelización a los parámetros de sus destinatarios. Siguiendo los principios para la predicación del Evangelio en Indias formulados por el padre José de Acosta, daban los sermones e impartían las doctrinas en idioma chiquito atendiendo a su vez a las variaciones que existían entre la lengua que hablaban las mujeres y la que hablaban los hombres³⁹. Por lo tanto, se predicaba “de manera que si se refiere en su sermón a una mujer y cita sus palabras tiene que usar la lengua femenina” (Knogler 1979 [c. 1770]: 175). Algo similar ocurría con las representaciones teatrales de historias edificantes que se realizaban en días de fiestas. Se trataba de historias extraídas del antiguo testamento o que tenían como protagonistas a figuras significativas para la iglesia o para la orden en particular, cuyo guion y canciones estaban en chiquito y eran interpretadas por los alumnos indígenas de la escuela (Knogler 1979 [c. 1770]: 180). No sorprende entonces que figuras centrales de la liturgia católica hayan sido rebautizadas con nombres chiquitos, como la Virgen María, a quien llamaban Nupaquima, nuestra buena madre (Knogler 1979 [c. 1770]: 173).

Para las procesiones del día del Corpus Christi, ocasión de despliegue de las más grandes muestras de devoción por parte de los indígenas “a la cual convidan las naciones confinantes de los gentiles”, se levantaban arcos de triunfo “de cuanto hermoso y florido hay en sus huertas y bosques”, las calles eran bordeadas de bananeros y ramos de palma, que eran las variantes locales de olivos y damascos, y los frentes de las casas del camino de procesión eran decorados con aderezos y bordaduras labradas con plumas (Fernández 1895-1896 I: 140; Knogler 1979 [c. 1770]: 176). Como muestra de homenaje y tributo salían los días previos:

a caza de pájaros y fieras, aunque sean tigres y leones, y bien atados los ponen en el camino por donde ha de pasar el Santísimo Sacramento, y juntamente arrojan por el suelo el maíz y las demás semillas de que han de hacer sus sementeras para que sea bendito de Dios y las haga multiplicar a la medida de su necesidad. (Fernández 1895-1896 I: 140-141)

³⁹ Los jesuitas se destacaron por el trabajo de elaboración de diccionarios y gramáticas de las lenguas nativas de América. La lengua chiquita contó con al menos cuatro manuscritos de gramáticas y vocabularios que quedaron dispersos por distintos archivos, bibliotecas y reservorios europeos luego de la expulsión. Adam y Henry (1880) transcribieron y publicaron uno de ellos y recientemente Falkinger y Tomichá (2012) publicaron otro en formato facsimilar.

No sólo los animales cazados formaban parte de las muestras de devoción; también lo eran los instrumentos de caza. En las fiestas importantes “los hombres traen arcos y flechas, escogiendo sus mejores armas para la casa de Dios”. Entendido el gesto como una muestra de perseverancia y disposición para luchar, “arriesgando la vida, para mayor gloria de Dios”, no se les reprochaba la costumbre “en vista de que también en naciones civilizadas celebren semejantes ceremonias en las iglesias” (Knogler 1979 [c. 1770]: 173). Aunque los modos de vida impuestos por el régimen reduccional desplazaron la caza, la dispersión y la movilidad del lugar central que ocupaban en la vida prerreduccional, se les reconocía un lugar de peso en las fiestas religiosas cristianas. Pudo haberse tratado de una concesión simbólica de los jesuitas que ayudara a mitigar los efectos del cambio profundo de la vida cotidiana de los neófitos. Pero también es preciso mencionar que el uso del arco y la flecha no fue abandonado, sino puesto al servicio de la defensa de las reducciones. La plaza del pueblo era usada para que los indios practiquen el ejercicio de la flecha a los efectos de defender las misiones. En 1696 trescientos guerreros armados de arco y flecha instruidos por los españoles en los ejercicios militares, acudieron a defender las jóvenes misiones de un ataque portugués; junto con un ejército cruceño compuesto de españoles, cuatrocientos indígenas de las misiones de Chiquitos entraron al país de los chiriguano en respuesta a los ataques que habían hecho a los pueblos de misión de Tarija en 1727 y 1729; en 1731 el padre Agustín Castañares solicitó el auxilio de 300 chiquitos para defender a los zamucos del ataque de los terenas del Chaco; en 1735 el ejército de los chiquitos fue nuevamente convocado para defender Santa Cruz de un inminente ataque chiriguano. Como se verá en el capítulo VII, las milicias de flecheros también fueron convocadas para defender la frontera sudoriental de los ataques guaycurú. En 1761 nada menos que mil indios chiquitos de los pueblos de San José, San Juan, Santiago y Santo Corazón conformaron una partida de exploración y defensa del sur de la provincia asediada por los guaycurú; con el mismo propósito una guardia armada estable de 25 indios en Santo Corazón custodiaba la frontera con ese pueblo; también en la década de 1760 el gobernador de Santa Cruz echó mano de las milicias de los chiquitos para echar a los portugueses de Santa Rosa de Mojos (Matienzo *et al.* 2011: 27, 155, 156, 172, 210, 381, 390, 393, 397, 407, 425). Así, la fama guerrera de los chiquitos de antaño fue institucionalizada en un cuerpo de milicianos nativos destinado a rechazar los ataques ya no solo de los mbayá-guaycurú y guaraníes, sino también a defender la frontera con los portugueses.

Aunque el desempeño militar de los indígenas no fue suprimido, la guerra como instancia de legitimación de los jefes perdió la vigencia que había tenido en la época prerreduccional. Líderes antiguamente aleatorios, variables e intermitentes, erigidos por su desempeño en la guerra y refrendados por su generosidad demostrada en convites de chicha, los caciques fueron transformados en figuras de poder estable y coactivo en los pueblos de misión. Para garantizar su permanencia en los puestos de mando y para reforzar el poder que debían ejercer, los misioneros los proveían de atributos que los distinguían y los volvían prestigiosos a los ojos de los demás indígenas. Además, esos atributos servían de incentivo para que se esmerasen en asegurar su permanencia en el cargo cumpliendo con sus obligaciones. Entonces en las fiestas mayores usaban un traje de ceremonia especial, tenían asignado un asiento más alto en la iglesia y llevaban a todas las reuniones “un bastón al que aprecian mucho”. No tenían remuneración monetaria por su cargo pero estas distinciones bastaban para fomentar las buenas costumbres. El prestigio seguía constituyendo el pilar del poder de los caciques, aunque ya no el emanado de la guerra o de la generosidad, sino el que se basaba en la ostentación de bienes y posiciones asignados por los jesuitas, que será tema de análisis en el próximo capítulo.

No obstante el cambio profundo que significó la implantación de estos cargos de gobierno, no tardaron en convertirse en instrumentos de transmisión de normas que emanaban de los padres, destinadas a garantizar el orden en los pueblos. Los domingos por la tarde los jefes de cada parcialidad replicaban los sermones que los padres habían pronunciado en la misa de la mañana incluso “recomendando los puntos principales a la atención de todos”, y se mostraban celosos en el ejercicio de sus funciones al vigilar el comportamiento de los jóvenes feligreses cuando acudían a la iglesia (Knogler 1979 [c. 1770]: 174-175). Reunían a los indígenas que tenían a cargo, los llevaban a misa y les indicaban los trabajos que debían cumplir durante el día. Ayudaban al mantenimiento de la disciplina vigilando y aplicando castigos en caso de falta, de acuerdo con las sentencias dictadas por los misioneros.

En suma, los indígenas de Chiquitos tomaron parte activa en su propia reducción. Le dieron forma propia e imprimieron una impronta autóctona al contenido tradicional de la liturgia cristiana inculcada por los misioneros jesuitas. Podría decirse que los jesuitas tuvieron que valerse de las herramientas indígenas preexistentes para que la transmisión de su mensaje y la implementación de las transformaciones sociales implícitas en la evangelización fueran efectivas. Misas, doctrinas, fiestas, procesiones y puestas teatrales fueron interpretadas y traducidas por los indígenas, quienes ajustaron los nuevos

contenidos a formas más accesibles para su apropiación. También fue fundamental la intervención de mediadores, ya fueran neófitos devenidos misioneros, comisionados en el monte en virtud del parentesco, de la pertenencia al mismo grupo o de la proximidad lingüística. También eran mediadores de la evangelización los caciques a cargo de la traducción de la nueva normativa y del mantenimiento de la buena policía. Su desempeño era de una importancia tal que resulta difícil pensar en la expansión y la consolidación de la empresa reduccional sin su participación. Al mismo tiempo, vistas la forma y las circunstancias en las que se desempeñaban, resulta impropia la idea de que su participación estuviera exclusivamente atada a las motivaciones de los jesuitas.

5. LÓGICAS AMERINDIAS EN LA SÍNTESIS REDUCCIONAL

Así viven ahora los indios, en condiciones muy diferentes de las que reinaban antes. Disponen de todo lo necesario para el sustento de la vida, no andan más desnudos sino que tienen vestimentas diferentes, viven en casas, bajo un gobierno que los obliga a trabajar, no corren más de acá para allá a través del monte.

Desde el exilio impuesto a la Compañía de Jesús el padre Julián Knogler (1979 [c. 1770]: 153-154) sintetizaba el resultado del proceso reduccional en Chiquitos en el que había participado durante poco menos de veinte años. Vestimenta, poder coactivo, casas, trabajo y sedentarismo resumen los principios rectores de un plan de civilización en cuyo reverso se descubre el mundo indígena que lo antecedió. La velocidad con que las reducciones transformaron el escenario sociocultural de Chiquitos y la predisposición indígena al cambio revelan la vulnerabilidad de los nativos frente a la amenaza esclavista de cruceños y paulistas, que los empujó a buscar protección en los pueblos de reducción.

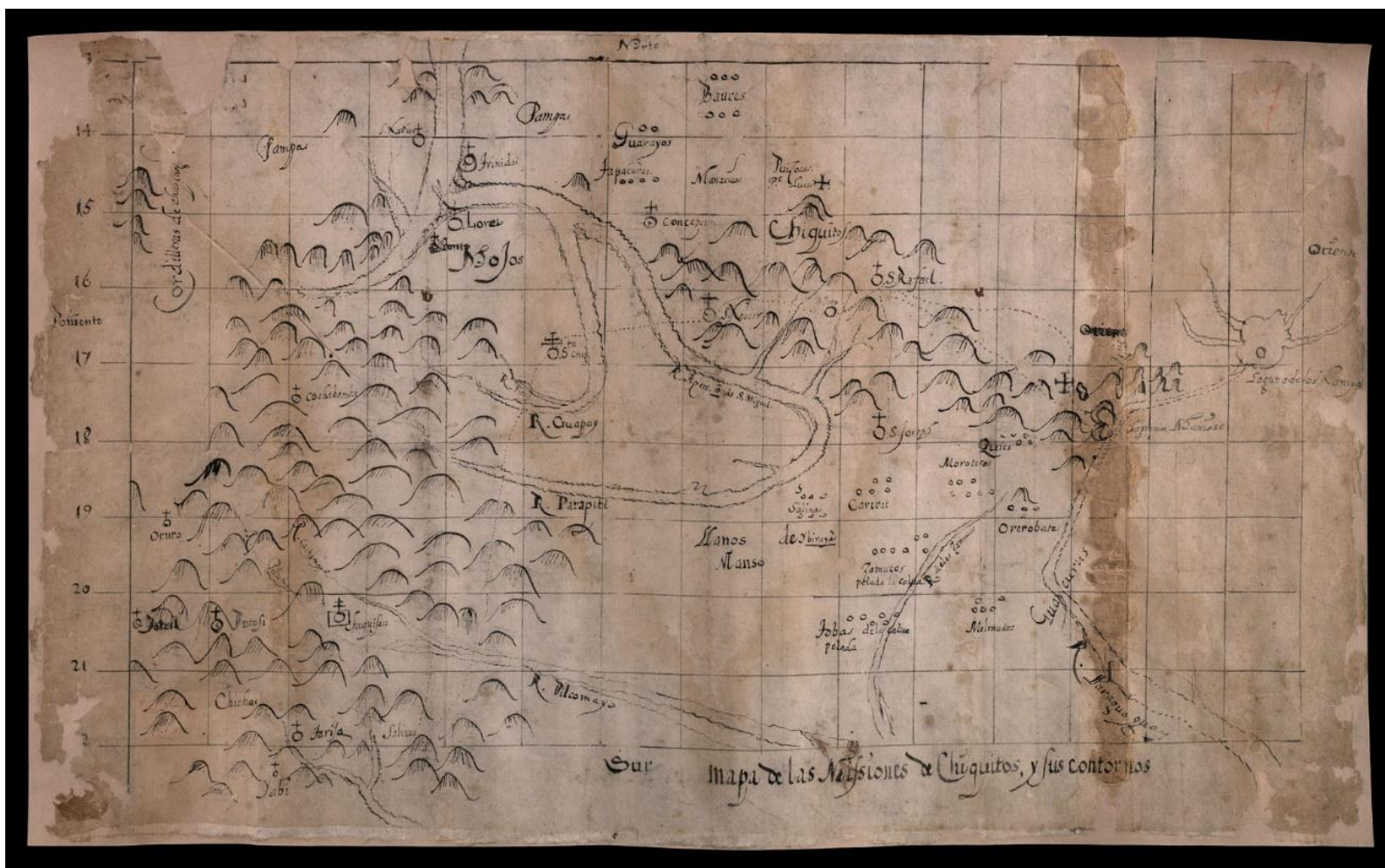
Puesto que son las prácticas y acciones que se desarrollan en un tiempo y en un espacio, determinados por circunstancias peculiares, las que configuran modos de vida en sociedad, el análisis de los aspectos espacio-temporales en juego antes y durante la reducción de los indígenas permite medir la dimensión del cambio. Las formas socioculturales indígena prerreduccional y chiquito-jesuítica cobran sentido en sus anclajes cotidianos y materiales y más aún en el contraste que opone caza a ganadería, dispersión en pequeños grupos a congregación de múltiples y diversas parcialidades en un mismo pueblo, fiestas y borracheras a orden y policía, matrimonios precederos a indisolubles, jefes aleatorios a caciques institucionalizados, desnudez a vestimenta,

chozas móviles a casas fijas, “paseos, visitas, cumplimientos, brindis y meriendas” a uso productivo del tiempo, satisfacción inmediata de necesidades a productividad y planificación, cazar para vivir a vivir para trabajar.

Como tantos otros espacios, Chiquitos fue el escenario donde la conquista y colonización transfirió y duplicó imaginarios e instituciones del viejo mundo, y donde nuevas referencias políticas, religiosas, institucionales y materiales se superpusieron a las preexistentes. Trastocadas por el acecho de los esclavistas, éstas conformaron el bagaje sociocultural a partir del cual los indígenas aprehendieron las nuevas pautas inculcadas por los jesuitas. Este bagaje indígena, en concurrencia con formas de vida completamente novedosas, compusieron el universo social de las misiones. Señalar las marcas de lo indígena en el nuevo contexto de la reducción pretendió ser un ejercicio analítico para reconocer los puentes que conectaron ambos mundos. En la práctica, la combinación de los acervos culturales indígena y occidental se condensó en grises espontáneos. Nuevas formas de organización de la sociedad fueron llenadas con contenidos antiguos pero también con otros nuevos y también, a la inversa, instituciones y hábitos tradicionales fueron empleadas en circunstancias novedosas. Más que producto de decisiones deliberadas y acciones voluntarias, esta nueva forma sociocultural misional en Chiquitos parece haber sido forjada por la dinámica propia de nuevos modelos sociales puestos en práctica en un espacio con una trayectoria indígena peculiar.

Ahora bien, si la comparación entre formas de uso del tiempo y del espacio indígenas y occidentales que compone gran parte de este capítulo es posible, se debe a que los jesuitas recogieron y registraron la información necesaria para poder plantearla. La síntesis sociocultural colonial refleja el estado de cosas que resultó de la combinación de ambas en la era jesuítica. Es un ejemplo históricamente situado que, por la amplia cantidad de información registrada en la época, permite reconstruir las lógicas de acción de los indígenas. Los documentos del período posterior son ciertamente más opacos, pero nada indica que el estado de cosas de la época de los jesuitas haya adquirido propiedades perennes, más bien todo lo contrario. Como situación históricamente determinada, difícilmente haya trascendido los cambios de las circunstancias históricas que le dieron origen. De ahí que sea lógico pensar que, ante un hecho tan determinante como la expulsión de la Compañía de Jesús, los habitantes nativos de Chiquitos hayan actuado según las lógicas indígenas que señalé, pero no necesariamente a favor de las misiones y de la reducción, sino para afrontar los cambios que imponían las nuevas circunstancias de secularización del gobierno de la provincia. En la tercera parte de la tesis analizo esta

cuestión desde una perspectiva de larga duración y con el propósito de reconstruir una historia indígena de la región. Es indígena porque procuraré dar cuenta de la situación del actor nativo hacia el final del período colonial, pero también lo es en la medida en que devela las lógicas amerindias presentes en sus formas de interacción con otros actores de la provincia.



Mapa 7. Mapa de las misiones de Chiquitos y sus contornos - Autor desconocido (c.1700)

Fuente: Biblioteca Virtual Pedro de Angelis <http://bndigital.bn.gov.br/projetos/angelis/spa/proyecto.html>

TERCERA PARTE
LAS FORMAS INDÍGENAS DE ASIMILACIÓN DE LA ALTERIDAD
EN UNA PROVINCIA DE FRONTERA

Capítulo V

DONECILLOS. EL SISTEMA DE LA ECONOMÍA MISIONAL

1. COSAS DE BLANCOS ENTRE LOS INDIOS. UN ENCANTO DE LARGA DURACIÓN

Desde el momento de su llegada a América, los europeos se relacionaron con los indígenas a través del obsequio y del intercambio con los nativos de una serie peculiar de bienes. Machetes, cuchillos, agujas, anzuelos y cuentas de vidrio eran motivo de atracción e interés y, por eso, el principal medio que encontraron los blancos para vincularse con los nativos en pos de objetivos que fueron variando a lo largo del tiempo. En Chiquitos, entre los siglos XVI y XIX, pocas cosas persistieron tanto como el interés de los indios por esos bienes de los blancos.

Este capítulo está dedicado a analizar el funcionamiento del sistema productivo y de intercambio en las ex misiones en el período tardo colonial desde una perspectiva de larga duración. Por eso narra la historia de la relación que se fue construyendo entre los indígenas de Chiquitos y sus alrededores y los blancos a través de esos objetos. Comienza con las exploraciones de los primeros conquistadores del arco rioplatense, continúa con las expediciones esclavistas de cruceños y portugueses, sigue con las misiones vivas de los jesuitas y la fundación de las reducciones y termina con el reemplazo de aquellos por la administración secular bajo el reinado de los Borbones. El hilo argumental es la invariable atracción que ciertos –siempre los mismos– objetos provocaban entre los indígenas. Las etapas en que se lo puede dividir resultan de la sucesión de objetivos que

guiaron a los conquistadores. Con la llegada de los europeos a las costas de Brasil y al Río de la Plata empezó la circulación de estos bienes a cambio de guías, comida y objetos de oro y plata; pronto, cuchillos, agujas, anzuelos y chaquiras se volvieron muy codiciados por los indígenas. En los siglos XVII y XVIII los bandeirantes portugueses y los maloqueros cruceños los usaron para atraerlos y capturarlos y así emplearlos en el servicio personal, en plantaciones y en minas. Los jesuitas se valieron de los mismos objetos de metal y vidrio en sus misiones para alentar su reducción y, una vez conformado el régimen reduccional en Chiquitos, los bienes en cuestión no sólo continuaron circulando en diversas esferas en los pueblos de reducción, sino que se constituyeron en el motor de su vida sociopolítica y económica y en el principal medio de su reproducción simbólica. Este es el sistema que heredó la administración secular de la provincia cuando los jesuitas fueron expulsados. De la evidencia de este período, al igual que de los anteriores, se desprende la evidente peculiaridad de estos objetos.

Dada esta curiosa singularidad, estas páginas no solo contienen una explicación sobre el funcionamiento de la economía misional en su fase finisecular, sino que la consideran una etapa más –la última del período revisado– de las distintas formas que asumió la circulación de los objetos de los blancos entre los indígenas. Es decir, la enmarcan en una indagación de más largo plazo y más profunda sobre los fundamentos que subyacen a ella, para la que las clásicas explicaciones instrumentalistas, tecnológicas y económicas resultan insuficientes. En el caso del sistema misional jesuítico, estas explicaciones han propuesto, por ejemplo, que la organización y el funcionamiento de su economía basada en el pago del trabajo indígena con los objetos que aquí atribuyo a “los blancos” confirmaba el éxito de la evangelización de los indígenas en lo que refiere a la inculcación de una cultura del trabajo y del uso productivo del tiempo. En cambio, aquí, desde una perspectiva de larga duración, que procura incorporar el punto de vista indígena y con evidencia hasta ahora escasamente abordada para la región de Chiquitos, propongo una reconstrucción de *la moral* –en el sentido que le dio Marcel Mauss (1979 [1924]) al término– que regía la circulación de estos bienes y del criterio de valor que primó en las transacciones en las que estuvieron involucrados.

2. DONECILLOS PARA LA CONQUISTA Y LA COLONIZACIÓN

2.a. Del oro al hierro y de Sumé a Tomé

En el siglo XVI la región comprendida entre el río Paraguay y el piedemonte andino fue asiduamente recorrida y explorada por conquistadores españoles en busca de la “noticia rica”, tierra de metales preciosos. La presencia de objetos de oro y plata entre los indígenas del Paraguay y de la tierra adentro noroccidental alimentó la fantasía y la ambición de los conquistadores que llegaron a las costas del sur de Brasil y al Río de la Plata. La búsqueda de la fuente de esos codiciados adornos fue el fundamento de las expediciones españolas del arco rioplatense de las que el mítico viaje de Alejo García y la malograda experiencia de Juan de Ayolas son los ejemplos más tempranos⁴⁰. Los informes y relaciones sobre la región en esa época están plagados de referencias al respecto y son indicadores, a su vez, de la existencia de rutas prehispánicas de tráfico de metal proveniente de los Andes⁴¹. Oro y plata en forma de planchas, brazaletes y hachuelas llegaban desde las regiones más orientales del imperio Inca como Samaipata y Saypurú de mano en mano, a través del trueque, como botín de robos, como forma de reconocimiento de relaciones de subordinación o como regalos (Susnik 1978: 31; Combès 2008). Por ejemplo, los xarayes, que habitaban en los alrededores de la laguna homónima en la naciente del río Paraguay, usaban argollitas de plata que les había enviado el rey Guacané desde Grigotá para adornarse⁴². Al igual que los urtueses, tenían planchas de metal y señalaron a los chané como los principales tratantes que recorrían la vasta extensión de tierra que separa el piedemonte andino y el Alto Paraguay (Susnik, 1978: 31). Con otros grupos trocaban, a su vez, los chané y los payzuno. Por ejemplo, de los

⁴⁰ Aparentemente Alejo García formó parte de una expedición portuguesa que llegó a las costas de Brasil en la década de 1520. Lo que lo hizo célebre, según los relatos recogidos por los conquistadores del arco rioplatense en las décadas de 1530 y 1540, es que se internó tierra adentro hacia el oeste tan lejos que pudo haber sido el primer europeo en conocer el imperio inca, incluso antes que Pizarro. Al parecer trabó buenas relaciones con los indígenas que fue encontrando en el camino y participó de intercambios con ellos, en los que obtuvo objetos de plata que llevó consigo en su regreso a la costa atlántica. Pero no llegó a destino porque los indígenas que lo acompañaban lo mataron, aparentemente para robarle esos adornos. La indagación más reciente sobre la historia de Alejo García se puede leer en Julien (2005).

Juan de Ayolas era un integrante de la armada de Pedro de Mendoza que encabezó al menos dos expediciones al río Paraná y luego aguas arriba por el río Paraguay desde Buenos Aires en busca de la sierra de la plata. En su última expedición, realizada en 1537, llegó hasta un puerto que nombraron Candelaria en la orilla del alto río Paraguay y desde ahí se internó tierra adentro hacia el oeste, para no regresar jamás.

⁴¹ Véase por ejemplo Schmidel (1903), Núñez Cabeza de Vaca (1922), *Relación de la jornada al norte* (2008).

⁴² Grigotá era el nombre del título de los jefes indígenas de la zona del río Guapay, próxima al piedemonte andino. Según relatan las crónicas coloniales, en época prehispánica, Guacané, inca de segunda línea a cargo de Samaipata, atrajo a él al Grigotá contemporáneo con regalos y así incorporó a la región y sus habitantes al imperio. Luego, los chiriguanaes que fueron llegando a la región los sometieron mediante la guerra y el matrimonio con sus mujeres (Combès 2012). Los llanos de Grigotá, la provincia de Grigotá o Grigotá a secas son los nombres con los que los cronistas se referían a la región en cuestión.

tarapecoci obtenían arcos, flechas y esclavos a cambio de los adornos de metal. Se trataba de bienes tan codiciados en la región que también eran objeto de robo y saqueo. Sin ir más lejos, los indios payaguá de los alrededores del Puerto de la Candelaria en el río Paraguay se adjudicaron el asesinato del gobernador Juan de Ayolas y el robo de todas las cargas de oro y plata “en planchas y en brazaletes, y coronas y hachetas y vasijas pequeñas de oro y plata” que llevaban los chanés que lo acompañaban. También parece haber sido frecuente la organización de expediciones en busca del metal: un informante guaraní y uno chané dieron testimonio de llamamientos y juntas de indios para hacer la guerra tierra adentro donde “tomaron y robaron las planchas y joyas que tenían de oro y plata”. Nuevamente barbotes, orejeras, brazaletes, coronas, hachuelas y pequeñas vasijas formaban parte del botín que a su vez les robaron los guaxarapo cuando pasaron por su tierra. Los xaraye, por su parte, también iban a la guerra contra los indios de la tierra adentro de donde volvían con planchas de plata (Núñez Cabeza de Vaca 1922: 267, 299-301, 322; *Relación de la jornada al norte...* 2008: 7).

El interés por estos objetos de oro y plata motivó expediciones multiétnicas y también las migraciones de los guaraníes hacia el oeste iniciadas antes de la llegada de los españoles e intensificadas después. Al respecto, las investigaciones más recientes muestran que la clásica oposición de las explicaciones ancladas en el interés material de los indígenas por los objetos de oro y plata, por un lado, y en la motivación mítico-religiosa de la búsqueda de la tierra sin mal (Métraux 1927; Clastres 1978), por el otro, sería una falsa disyuntiva en la medida en que ambos fenómenos parecen no excluirse mutuamente, sino todo lo contrario. Por ejemplo, los guaraníes consideraban como equivalentes la tierra de las cosas buenas y el lugar de origen de los metales preciosos, o usaban el nombre *Candire* tanto para designar a ese lugar de los metales como para nombrar a un dios. De la misma manera, lo material y lo religioso-simbólico aparecen imbricados en el hecho de que las rutas de tráfico de los metales fueran las mismas que le atribuían al mítico héroe civilizador *Sumé*, que habría peregrinado a los Andes desde la costa atlántica (Métraux 1928; Saignes 1981; Combès 2006c, 2011a).

Los relatos de los primeros exploradores de América del Sur y muchos de los mitos relevados por antropólogos contemporáneos coinciden en reconocer la figura de un héroe civilizador a quien los indígenas le atribuían la transformación de la tierra plana y homogénea en paisajes con llanuras, montañas y ríos, la introducción de la agricultura y de técnicas de caza, la instauración de ciertos hábitos de corte de pelo y el origen de prácticas mágicas y religiosas. A veces asociado con el relámpago, también protagonista

de viajes a tierras lejanas, *Sumé*, *Maire-monan*, *Maire-atá* o *Maire-monan-atá* entre los tupinambá de la costa de Brasil, *Maira* o *Maira-atá* entre los tembé, *Sumé* entre los apapocuva-guaraní y *Zumi-Topana* entre los omagua, *Tatu-tiipa* y *Aguara-tiipa*, entre los chané contemporáneos, *Pai-Çuma* entre los ancestros de los guarayu-pauserna, parece haber formado parte de un conjunto de creencias prehispánicas difundido desde la costa del Brasil hasta los Andes que no se restringía a los grupos tupi-guaraní. Así lo indican las similitudes entre los mitos de *Sumé* y otros rastreados entre los chipaya del lago Titicaca. Con el héroe civilizador suelen ir asociados además sus descendientes, hermanos gemelos que protagonizan otro mito recurrente entre los tupí-guaraní cuyos episodios importantes aparecen también entre grupos caingang, parsi y bororo de Brasil, yuracaré de Bolivia y jívaro de la Amazonía occidental, entre otros⁴³. Se trata de un conjunto de creencias esparcidas a lo largo de un vasto territorio sudamericano que se fueron amoldando a las circunstancias de la conquista a punto tal que, en la descripción física por boca de los indígenas, *Sumé* y sus sosías terminaron pareciéndose a los europeos. Blancos, vestidos y barbudos, los conquistadores recién llegados fueron asimilados por los indígenas como una continuación de aquella otra visita mítica del héroe civilizador (Métraux 1928: 8-24; Métraux 1946b; Lévi-Strauss 1992: 80-104).

No resulta extraño entonces que los guaraníes que informaron a Irala en su expedición por el alto río Paraguay en 1543 hicieran referencia a Alejo García como *Maratia* (*Relación de la jornada al norte...* 2008: 7), probablemente metátesis de *Maire-ata* (Combés 2011a: 107). O que quienes poblaban “el Campo” (las tierras que mediaban entre la costa atlántica a la altura de Santa Catalina y el río Iguazú) dieran muy buen recibimiento y mostraran mucho aprecio por Pedro de Orantes, factor real de la armada de Álvaro Núñez Cabeza de Vaca, por considerarlo el hijo de Bernardo de Armenta, el franciscano que acompañaba la expedición, a quien llamaban *Payçume*. No está de más agregar que, según el testimonio de los mismos indios, Alejo García también había pasado por allí (*Carta del factor...* 2008: 13). Probablemente a causa de eso los indígenas no tardaron en incorporarlos en el intercambio de los objetos de prestigio de oro y de plata a los que se hizo referencia anteriormente.

Fue así como unos mbyá que habitaban cerca de la costa occidental del Paraguay medio agasajaron a Álvaro Núñez Cabeza de Vaca enviándole tres doncellas y “4 coronas de plata que se ponen en la cabeza, también le dieron 6 planchas de plata de las que cada

⁴³ El tema principal de este último mito es la venganza de la muerte de la madre de los gemelos –esposa del héroe civilizador– a manos de un jaguar y la posterior transformación de los hermanos en el sol y la luna.

una medía 1 ½ jemes de largo y ½ jeme de ancho” que usaban atadas en la frente “por lujo y como adorno” (Schmidel 1903: 249)⁴⁴. Al llegar a los xarayes, Cabeza de Vaca envió “rescates y un bonete de grana” a su principal, quien lo reciprocó con muchos penachos de plumas de papagayos y de otras aves (Núñez Cabeza de Vaca 1922: 299) mientras que los soldados de la expedición, por su parte, intercambiaron a escondidas en ese mismo lugar cuchillos, rosarios, tijeras y espejos por mantas de algodón y por plata. Entre los ortues, Cabeza de Vaca recibió de su principal cuatro planchas de oro que los indios usaban en la frente como adorno y cuatro argollas de plata que se ponían en los brazos a cambio de “hacha, cuchillo, rosario, tijera y otras baratijas más”. Difícilmente el jefe de los ortues considerara baratijas aquello que obtenía a cambio de las cosas que eran motivo de tráfico de larga distancia, robos y expediciones. Por otra parte, según los cronistas, en ocasiones “el padre vende a la hija, iten el marido a la mujer, si ésta no le gusta, también el hermano vende o permuta a la hermana; una mujer cuesta una camisa, o un cuchillo de cortar pan o un anzuelo o cualquier otra baratija por el estilo”, lo que es lo mismo que decir que entregaban sus mujeres por cuchillos, anzuelos y camisas. Pero lo que a los ojos de los conquistadores aparece como venta, signo de falta de afecto, abandono y codicia por insignificantes baratijas, invertido bien puede ser un indicador de la importancia que estos objetos comenzaban a tener entre los indígenas. Era corriente en estas expediciones, por otra parte, el uso de estos bienes para conseguir alimentos. Los indios no querían entregar la comida “si no era por puro rescate” y así lograban hacerse con las cuentas de vidrio, los cuchillos, las cuñas de hierro y los anzuelos que les interesaban abasteciendo a los españoles con carne, pescado y maíz (Schmidel 1903: 172, 222, 223, 312).

Portadores de objetos hasta entonces desconocidos entre los nativos, los conquistadores sacaron provecho de la novedad de las cuñas de hierro, anzuelos, agujas, chaquiras, rosarios, tijeras, espejos y mostacillas. Los llamaban “rescates” cuando los destinaban a conseguir bastimentos de los indios y “dádivas” cuando los usaban para agasajar y establecer relaciones de amistad con sus jefes. En no pocas oportunidades, a cambio de las dádivas, recibieron adornos de oro y plata. Desde la perspectiva de los conquistadores se trataba de un gran negocio si mediante unas pocas bagatelitas conseguían el favor de los indios para avanzar en sus exploraciones. Más aún, si hierro y vidrio se convertían, sin más, en el medio de pago de planchas de oro y plata. Del lado indígena,

⁴⁴ Se llama *jeme* a la distancia que hay entre el dedo pulgar y el índice, separado el uno del otro todo lo posible.

sea por la identificación de los españoles con el mítico héroe civilizador, por la atracción que les provocaba su aspecto y los objetos que les ofrecían, por la intención de relacionarse con ellos y ampliar sus redes de sociabilidad, o por todo eso a la vez, intentaron de todas las formas posibles hacerse con las cosas que traían los recién llegados. La opacidad de los documentos acerca de su percepción de estos términos de intercambio sólo permite arriesgar que, lejos del menosprecio asociado con la idea de “baratija”, estos nuevos objetos no tenían un valor puramente material sino también simbólico en la medida en que estaban dispuestos a dar por ellos los prestigiosos adornos de oro y plata. No menor es la entrega de sus mujeres a cambio, en un gesto que pudo haber denotado la gran honra que encontraban en casar a sus hijas y hermanas –y en emparentarse así– con los blancos, práctica que luego daría lugar al cuñadazgo y al servicio por parentesco entre los guaraníes y los conquistadores del Paraguay (Susnik 1965: 11-15, 1992: 17-21; Viveiros de Castro 2002: 32; Combès y Villar 2007: 51)⁴⁵.

El flujo de objetos de oro y plata hacia el oriente se cortó con la conquista española del Imperio inca y poco a poco fue reemplazado por las cosas de hierro, acero y vidrio que llegaban con los españoles. Tal reemplazo tuvo un corolario lingüístico significativo: muchos grupos indígenas comenzaron a referirse al hierro con las palabras que usaban para nombrar otros metales que conocían desde la época prehispánica⁴⁶. La profunda transformación que significó la conquista tuvo además su correlato en los mitos por medio de los cuales los indígenas pensaban y explicaban el mundo. Por eso, al mismo tiempo que los conquistadores europeos desplazaron a los incas en el abastecimiento de los objetos de interés de los indígenas, los nombres de los héroes civilizadores *Maire* y *Tupan* comenzaron a ser utilizados para referirse a los blancos y a su dios, respectivamente (Métraux 1928: 21). Además de los ya mencionados Pedro de Orantes *Payçume* y Alejo García *Maratia*, *Pai Sumé* se transformó en Santo Tomás, ya no exclusivamente por efecto de la asimilación indígena del nuevo estado de cosas sino también a causa de la necesidad cristiana de incorporar el nuevo continente al relato evangelizador (Bouysse

⁴⁵ En el capítulo VI me refiero a los matrimonios interétnicos en Chiquitos.

⁴⁶ Por ejemplo, en aymara “hierro” es *quelaya-yauri*, “yauri” es la palabra que se usa para decir “cobre”, mientras que “quelaya” según Bertonio significaba “mercader que vende mucho”, palabra probablemente derivada de otras provenientes del este de los Andes, por la similitud que guarda por ejemplo con *quillay* (de la lengua de los choroti), *kuinay* (de la lengua de los entonces mataco, actualmente wichí o wenayek) y *caray* (guaraní), que significan “blanco”. Entonces *quelaya-yauri* sería el “cobre de los blancos”. Vale señalar el ejemplo de la palabra usada para decir hierro entre los chavante (xavante, pueblo indígena de Brasil central): *soumekijé* o *sumekijé*, que remite a Sumé y kijé, “cuchillo de Sumé”. En besiro, por su parte, “plata”, “metal en común”, “dinero” y “campana” se dicen con la misma palabra: *monich* o *monisch* (Nordenskiöld 1922: 86-94; Riester 1986: 306).

Cassagne 1997; Calvacante 2009). Aunque la primera evidencia de la asociación entre Sumé y Santo Tomás es previa a la llegada de los jesuitas, fue fundamentalmente por obra de éstos que *Sumé* o *Tupan* devino en Santo Tomé. Le atribuyeron rasgos con los que los indígenas identificaban la gesta civilizadora de *Sumé*, como la introducción de la agricultura y en especial de plantas autóctonas como la mandioca y la yerba mate (Calvacante 2009: 35-36). Entonces el mito del héroe civilizador y peregrino indígena se transformó en la historia del paso por América del predicador del Evangelio en las Indias orientales. Los petroglifos de las pisadas que los indígenas le atribuían a *Sumé* fueron transformados en la evidencia de su antigua visita al continente y convirtieron las antiguas rutas de migración y tráfico de metales asociadas a *Pai Sumé* en el camino de Santo Tomé (Combès 2011a).

El contacto con los europeos también transformó el mito de *Sumé*, *Maire monan* o *Tupan*, otrora explicación para el origen de la civilización, en la historia sobre el origen de la superioridad de los blancos y la miseria de los indígenas. Según el relato recogido por Claude d'Abbeville entre los tupinambá de la costa del Brasil a principios del siglo XVII, el estado miserable de los nativos en comparación con el de los blancos se debía a que cuando el dios *Tupã* le dio a elegir al antepasado de los indígenas entre las armas de hierro y las de madera, éste optó por las segundas, dejando las primeras al antepasado de los blancos. En este reparto estaba el origen de la felicidad de los europeos: la posesión de la espada de hierro los había hecho herederos del conocimiento de Dios, de las artes, de la ciencia, de la industria y de otras cosas que poseían (Claude d'Abbeville 1945: 251-252). El mito no tardó en difundirse, a la vez que perduró en el tiempo: el tema de la mala elección de las armas o de su rechazo explícito como origen de las diferencias culturales entre blancos e indios aparece en la mitología barasana del alto Xingú (Hugh Jones 1988), entre grupos gé (Lévi-Strauss 1992: 92-95), entre chiriguano (Nino 1912: 233-235), chané (Nordenskiöld 2002: 240-241; Villar 2005: 498), wichí (Nordenskiöld 2002: 104-105) y toba (Karsten 1923:102). Algunos han interpretado que esta asociación entre las armas de hierro y la felicidad estaba relacionada, a su vez, con el manejo de la ciencia divina de la inmortalidad, atribuidos a *Mair* y a los chamanes *karaiba* entre los tupinambá y luego a los blancos. Por eso la mala elección de las armas de madera, por su parte, era el origen de la vida breve con la que debían conformarse los indios (Viveiros de Castro 2002: 30). Pero de momento lo que interesa destacar es que el relato que comienza con la explicación del fenómeno tecnológico de las armas y los materiales que llegaron con los

blancos encierra el fundamento de las diferencias culturales que existían entre indígenas y europeos.

Así, la diferencia y superioridad de los blancos explicada por el mito pudo haber sido la fuente del prestigio que los indígenas comenzaron a atribuirle a todo aquello que llegaba con los colonizadores europeos. Para el momento en que los jesuitas empezaron a misionar por la región que luego conformaría la provincia de Chiquitos, la dignidad de los caciques entre los nativos dependía de sus dotes guerreras y de la cantidad de prisioneros que pudieran hacer entre sus enemigos, a quienes asaltaban “sin otro motivo más que por quitarles un pedazo de hierro” (Fernández 1895-1896 I: 51). Ya desde el último tercio del siglo XVI, los chiquitos que vivían en los alrededores de Santa Cruz la vieja comerciaban con los vecinos “trayéndoles algodón, hamacas y otros géneros por algunas herramientas de cuñas y cuchillos” (Cortesão 1955: 147). Años después aquel sitio fue abandonado y los españoles se mudaron a la villa de San Francisco de Alfaro, más próxima al río Guapay y al piedemonte, donde sufrieron los embates de los chiquitos que “codiciosos de sus herramientas [...] salían a dar en sus haciendas [...] robándoles las hachas y cuchillos” (Burgués 2008: 97; Fernández 1895-1896 I: 69). En el alto río Paraguay, por su parte, guaraníes y payaguá, “formaron mucha estimación y codicia” por cuentas, abalorios, anzuelos, bayetas, cuñas y cuchillos y las convirtieron en “su mayor adorno y gala”, que trocaban con los españoles por arcos, flechas, dardos y conchas (Cortesão 1955: 48). Platos de estaño, cuchillos, anzuelos y abalorios satisficieron a ciertos payaguá que poblaban los alrededores de la laguna de Xarayes a principios del siglo XVIII a cambio de la entrega de seis niños de diferentes parcialidades que algunos años antes habían hecho esclavos (Cortesão 1955 19-20, 49; Fernández 1895-1896 I: 198-199). En suma, las estrategias eran las mismas que habían utilizado en la época prehispánica para participar en el tráfico de los adornos de oro y plata. Por medio del robo, en forma de regalo o a cambio de otros bienes o de esclavos, los indígenas se hacían de los nuevos objetos que tanto estimaban.

2.b. Hacerse rico con donecillos

Ya en el siglo XVII, los esclavistas portugueses y cruceños se valían de las cosas de hierro, los abalorios y demás efectos para atraer a los indígenas, capturarlos y proveer de mano de obra los enclaves extractivos y productivos paulistas, cruceños y andinos. Las malocas de los vecinos de Santa Cruz recogieron “gran número de chiquitos atraídos por

regalillos” (Matienzo *et al.* 2011: 18), sacaban gente del monte “con los rescates de hachas y cuchillos” (Burgués 2008: 97), les quitaban a sus hijos “ofreciéndoles una cuña o cuchillo por ellos” llegando a sacar en un año “900 piezas [...] arrebatando los muchachos por un eslabón, otros por una cuña, otros por un machete, o otros por un cuchillo viejo, otros haciendo dos pedazos un machete para llevar dos piezas” (Cortés 1955: 148). La evidencia que dejaron los padres de la Compañía de Jesús sobre estas operaciones es por demás ambigua. Por un lado, denunciaban los despojos forzosos y los intercambios engañosos de los blancos pero, al mismo tiempo, consideraban producto del desaparego natural de los indígenas que “un padre por el interés de un hacha o un cuchillo” no reparara en vender a su hijo (Burgués 2008: 94). De la misma manera interpretaron la dispersión provocada por las correrías de los mamelucos:

como si nunca entre ellos hubiese habido ninguna unión de sangre, de patria o de afectos. Por eso les parece menos insoportable el venderse los unos a los otros: el padre a la hija, el marido a la mujer, el hermano a la hermana y esto por codicia de solo un cuchillo o una hacha o de otra cosa de poca monta. (Fernández 1895-1896 I: 61)

No es posible conocer los verdaderos términos y condiciones en que se realizaban estas transacciones de cosas por personas entre indios y esclavistas, y la versión disponible es la de uno de los mayores detractores –si no el principal– de cruceños y paulistas a la vez que defensor a ultranza de los indígenas⁴⁷.

Debe recordarse que la circulación de objetos de oro y plata en la época prehispánica de hecho involucraba el trueque por esclavos, como fue señalado, por ejemplo, a propósito de los intercambios entre chané y tarapecoci. Vale aclarar que, mientras que en la cultura occidental la palabra “esclavo” es considerada como sinónimo de modo de producción esclavista, entre los amerindios puede asumir significados que remiten a realidades que no deben ser homologadas con la idea occidental. Dependiendo del grupo al que pertenecían o que los capturara, los esclavos podían ser indicadores de la existencia de guerras de pillaje –como era el caso de los chiquitos prehispánicos– o de capturas rituales. Luego, el contacto con los blancos convirtió a muchos grupos en proveedores de mano de obra para ciertos mercados esclavistas (Métraux 1949; Susnik

⁴⁷ Vale recordar lo que ya señalé en el capítulo anterior: que los primeros jesuitas que llegaron a Santa Cruz de la Sierra a fines del siglo XVI tuvieron una actitud más condescendiente con los maloqueros cruceños. En nada se asemeja esa primera experiencia jesuítica cruceña con la llegada y permanencia de aquellos que fundaron las misiones de Chiquitos.

1990; Villar 2015). En lo que respecta a los indígenas de Chiquitos en la época de las expediciones de los bandeirantes y de los cruceños la información es muy sesgada, por lo que me limitaré a advertir que esta circulación cruzada de personas y objetos de hierro no era novedosa. Pero practicada en el contexto de la conquista, puesta al servicio de los fines mercantiles de una de las partes e intensificada por la búsqueda de beneficios económicos, con toda seguridad asumió un contenido bien diferente. Es posible que la queja de ciertos jesuitas haya apuntado a ese nuevo contenido. Con todo, más allá de la evidencia que dejaron, es difícil saber con certeza si los chiquitos eran artífices, mediadores o víctimas de este tráfico.

Las incursiones portuguesas en las cercanías de la naciente del río Paraguay, por su parte, provocaron el estrago y la dispersión de sus pobladores. Los mamelucos paulistas entraban a los caseríos “ofreciendo rescates de cuñas, cuchillos y abalorios, ropas y otras cosas para ganarles la voluntad” con los que los sacaban engañados de sus tierras y, una vez afuera, los capturaban con colleras y cadenas (Cortésão 1955: 52 y 142). Los indígenas que lograban huir regresaban con ropas, armas, adornos y herramientas obtenidas entre los portugueses y con la noticia de la proximidad de la amenaza. Para escapar de ella algunos se dispersaron por el monte, mientras que otros pidieron auxilio a los jesuitas.

Como señalé en el capítulo IV, esta coyuntura marcada por el riesgo de la esclavización sin duda es la que mejor explica el éxito de las diez reducciones jesuíticas en Chiquitos entre 1691 y 1760. No obstante, la huida al monte seguía siendo una alternativa para muchos grupos que buscaban librarse de la amenaza cruceña y portuguesa. Por eso los jesuitas que misionaban en la región recurrieron a los regalos de “cosas de Europa [...] de ellos muy apreciadas” para “ganar la voluntad” de los indígenas y “ablandar sus corazones”. En términos de los misioneros se trataba de naciones “tan bárbaras y materiales” que “apenas se mueven por el interés y el halago” (Fernández 1895-1896 II: 89-90; Matienzo *et al.* 2011: 418), que “para que perciban la fe por el oído” era necesario “usar el cebo proporcionado a su necesidad que son los anzuelos, hachas y cuchillos” (Burgués 2008: 125).

Entonces el reparto de los “donecillos” en las expediciones misioneras tenía el objetivo de comprometer a los indígenas en su futura reducción. En ocasiones eran los padres, acompañados por neófitos, quienes visitaban los caseríos de los pueblos que querían convertir y los obsequiaban para persuadirlos de que se trasladaran a la reducción,

como por ejemplo cuando el padre Lucas Caballero fue a misionar a los manasica para sumarlos a la reducción de Concepción, quien:

tomando algunos de los indios más principales, salió del pueblo de la Concepción que estaba recién fundado, tomando otro rumbo que el de la misión pasada. Y topando algunos indios después de algunos días, le recibieron como a ángel de paz. Dejando ganados a éstos, y deseoso de descubrir más campo y granjear a los demás con su afabilidad y algunos donecillos que ellos estiman, entró tierra adentro a un lugar a que dividía de este primero una laguna, que pasó en manos de los indios que llevaba. Apenas le vieron los infieles cuando le salieron a recibir con muestras de mucho regocijo, y habiendo repartido algunas cuñas y otros donecillos para ganarles más las voluntades, y hablado con mucho cariño y afabilidad, se despidió de ellos. (Matienzo *et al.* 2011: 90)

En otras oportunidades les proponían que algún integrante del grupo los acompañe para visitar el pueblo y lo hacían regresar con la esperanza de que, atraído por las cosas que le habían obsequiado, se decidiera a mudarse a la reducción junto con sus parientes. Era un método que, evaluaba Julián Knogler, había dado buenos resultados:

Nosotros tratamos a estos huéspedes con cariño tanto durante el viaje como en la reducción, los alimentamos bien y les regalamos camisas como las que llevan los indios, un hacha, un cuchillo y anzuelos; finalmente vuelven contentos a su tribu y después los otros se trasladan con ellos a nuestra reducción por su propia iniciativa y nos siguen en nuestra próxima expedición. (Knogler 1979: 163)

A veces eran los neófitos quienes salían a misionar y al regresar al pueblo con contingentes de indios dispuestos a reducirse, los invitaban a comer, los agasajaban con regalos –“objetos que les gustan como agujas, lana colorada, collares de vidrio y otras joyas, medallas bendecidas con las indulgencias apostólicas, rosarios de madera y de hueso, cuchillos, tijeras, anzuelos”– y les daban acogida (Schmid 1979: 197-198). A pesar de que era usual que ensalzaran el éxito apostólico de las misiones, los jesuitas actuaban a sabiendas de que “todo lo que el misionero les podría decir de Dios y del alma les parecería extraño, pero las promesas materiales les impresionan” (Knogler 1979: 163)⁴⁸.

En una oportunidad unos neófitos de la reducción de San Juan fueron a misionar a los caypotorade, parientes de algunos indios reducidos en la misión. Fueron recibidos con una andanada de flechazos que sólo cesó cuando le ofrecieron algunos regalos a su principal, por los que entregó a cambio la mujer de uno de los catecúmenos de su parcialidad, sus tres hijos y otros más “siendo su total 24 almas, dándole a trueque

⁴⁸ Para un tratamiento exhaustivo de la descripción de esta metodología misional ver Tomichá (2002).

cuchillitos, tijeras, agujas, chaquiras y otras cositas” (Matienzo *et al.* 2011: 162-163). No eran, sin embargo, cualesquier “cositas”: el padre jesuita relata haberles tirado junto con cuñas y demás “una sábana única que tenía por rescate de otros que quisiesen venir”, pero los caypotorade la rechazaron (Matienzo *et al.* 2011: 197). El interés estaba puesto en las cosas que para ellos significaban riqueza. Así se lo dieron a entender los ugaroño montaraces al padre Chomé en el tiempo en que San Ignacio de Zamucos fue despoblada. Dioné, jefe ugaroño, persuadió a los de su parcialidad y a los sapio que se encontraban allí reducidos de que abandonar el pueblo “era una linda oportunidad para enriquecerse ya que tenían a su disposición todas las riquezas de la reducción que consistían en cuchillos, cuentas de vidrio, telas de algodón, cuñas de hierro” (Chomé 2009: 193). De igual forma, en una expedición a los tunacho organizada desde Santiago, Narcizo Patzi intentó entablar relaciones arrojándoles cuchillos, cuñas y otras cosas que le fueron reciprocadas “con coronas de plumas y otras cosillas suyas”. El intercambio, sin embargo, no fue el inicio de ningún vínculo amigable, y en efecto fue rechazado por los tunacho: al ofrecerle Patzi un cuchillo a uno de ellos, le fue despreciado con el argumento de que “matándome él a mí, tendría mis cuchillos. ‘Tú, me dijo, no pasarás pena, porque te irás al cielo, y yo me quedaré rico’” (Patzi 2009: 229).

En muchos otros casos eran los propios indígenas los que llegaban a los pueblos dispuestos a reducirse a cambio de donecillos. Sin embargo, en no pocas oportunidades apostataban y se volvían a vivir al monte una vez que habían recibido los objetos. La mayor parte de los ejemplos de apostasía registrados por los jesuitas los aportan los grupos zamuco-hablantes que vivían en el norte del Chaco, lindando con la Chiquitania. La lejanía de los esclavistas cruceños y portugueses disipaba la amenaza, de ahí su actitud refractaria a reducirse. El ejemplo de Quiriquiri, indio caypotorade, es ilustrativo al respecto: se había reducido en San Juan a cambio de donecillos, pero poco después abandonó el pueblo porque quería vivir amancebado con tres mujeres en su tierra. Para atraerlo nuevamente a la misión el padre Guasp mandó a llamarlo con un grupo de neófitos, ofreciéndole “chaquiras para Assoné, su mujer [...] la más querida suya”. Entonces Quiriquiri apareció con ella y otros acompañantes, pero como no se resolvía a volver a la misión, Guasp insistió con los agasajos para su mujer “con chaquiras, un rosario y medallas” para que ambos fueran con él a San Juan (Guasp 2009: 219-221). Aunque en este caso pesaba menos el interés por las chaquiras que el temor de Assoné a que la separaran de Quiriquiri, las cuentas de vidrio se habían vuelto un artículo sumamente apreciado entre las mujeres, signo de riqueza y de prestigio tanto como los

cuchillos para los hombres. Por eso, así como estos bienes de hierro, acero y vidrio siguieron siendo objeto de intercambios, robos y demás artilugios de los indígenas que permanecieron en el monte, en los pueblos de misión y entre los indios efectivamente reducidos se convirtieron en el principal engranaje del sistema político y económico misional.

3. EL SISTEMA DE LA ECONOMÍA Y EL RÉGIMEN POLÍTICO MISIONAL

3.a. Fomentar la producción, gratificar el trabajo

A pesar de que el período jesuítico es el más estudiado en lo que al pasado de la región de Chiquitos se refiere, es poco lo que se escribió acerca de su organización económica. Los temas relacionados con las manifestaciones y variaciones autóctonas del barroco en la música, en la pintura y en la construcción de las iglesias acapararon la atención de musicólogos e historiadores del arte. La imagen del período jesuítico como la Edad de Oro de Chiquitos prendió también entre los historiadores de la región, quienes se sumaron a la tarea de retratar el éxito de la transmisión de la cultura europea, así como también el esplendor y la originalidad de sus adaptaciones locales. En cambio, los autores de obras generales más bien importaron a Chiquitos el esquema ya conocido para Paraguay (Hoffmann 1979; Parejas Moreno y Suárez Salas 2007; Roca 2001; Tonelli 2004).

Gabriel René Moreno (1888) fue pionero en abordar el período post jesuítico de Chiquitos a la vez que se transformó en virtualmente la única fuente de información citada por los autores que le siguieron. Pero los propios documentos catalogados por el clásico historiador del oriente boliviano quedaron relegados hasta el presente, con la destacable excepción de la investigación de Cynthia Radding (2005). A partir del análisis volcado por Moreno en su *Catálogo del Archivo de Mojos y Chiquitos* se forjó una imagen sobre el sistema misional post jesuítico, luego replicada en las obras de historia general de la región, cuyos principales rasgos son la continuidad del régimen reduccional aunque en progresiva decadencia a causa del contrabando y la falta de recursos, la corrupción de los curas doctrineros que reemplazaron a los jesuitas, la complicidad por acción u omisión de ciertos gobernadores y la oposición tenaz al desfalco de la provincia de ciertos otros (Moreno 1888; Roca 2001; Tonelli 2004).

En lo que respecta al sustento material de las misiones, hubo acuerdo en asumir que descansaba en la venta de cera y de tejidos producidos por los indígenas en los mercados cruceño y altoperuano. Con el dinero que obtenían se compraba hierro y acero para fabricar cuñas, hachas y machetes, junto con cuchillos, agujas, bayeta y frazadas. El aprovisionamiento de estos bienes fue considerado fundamental para la continuidad del ciclo productivo y comercial de las misiones: de la exportación de la cera y de los textiles dependía el acceso a las herramientas para el arado y a los utensilios con los que los indígenas extraían cera y miel del monte. Desde la época de los propios jesuitas la demanda de estos bienes fue explicada a partir de motivos utilitarios y productivos. Se ha hecho referencia, por ejemplo, al “interés o la fascinación por los beneficios materiales que podía reportarles la cultura de los españoles” a los indígenas de Chiquitos, y a “bienes que ellos habían aprendido a apreciar: herramientas de hierro, hachas y cuchillos que facilitaban sus faenas agrícolas” (Bravo Guerreira 1995: 36). De ello se desprende una valoración sobre todo instrumental de esos bienes. Ésta se correspondía con uno de los principales objetivos del régimen reduccional que era la inculcación entre los indígenas de una cultura del trabajo; es decir, de criterios racionales y lucrativos para el uso del tiempo y de los recursos. En términos de Roberto Tomichá:

una consideración de la economía reduccional en Chiquitos resulta de especial interés por [que] el proceso de conversión indígena a la vida reducida trajo consigo una profunda transformación sociocultural que se expresó en modo evidente en el cambio del sistema económico chiquitano tradicional por el sistema reduccional jesuítico. (Tomichá 2002: 175)

La imagen así transmitida del funcionamiento del sistema de la economía misional chiquitana dio por hecho el éxito de la evangelización y de la transmisión de los valores de la cultura occidental entre los nativos. Más aún, consideró a Chiquitos y a sus habitantes, apremiados por la amenaza esclavista, como una tabla rasa sobre la que se inscribió una cultura absolutamente nueva. Como buena Edad de Oro estuvo llamada a barrer con lo anterior y a erigir en su lugar algo nuevo, grande y memorable.

Pero de lo expuesto se desprende que la demanda entre los indígenas de las herramientas, utensilios y demás efectos no era nueva y que su interés respondía a algo más que a meras necesidades productivas o económicas. Hay que analizar entonces el funcionamiento de la economía misional para ver de qué manera y bajo qué condiciones los objetos que nos ocupan fueron incorporados en el régimen productivo de las misiones.

Como se vio en el capítulo anterior, las misiones jesuíticas se organizaron en torno de la fundación de pueblos donde los indígenas eran reducidos a la vida política urbana. Vivían en las casas construidas alrededor de la plaza y cada familia contaba con una chacra a cierta distancia del pueblo donde cultivaba alimentos para su propio consumo. Luego, cada pueblo contaba con una serie de espacios comunes: chacras y estancias, el colegio de la iglesia y sus respectivos talleres. Entonces los indígenas repartían el tiempo de la semana en tres días destinados al trabajo doméstico en las chacras particulares, tres días de trabajo comunitario y un día festivo, que era el domingo. Luego había fiestas extraordinarias que podían caer día de semana en los que no se trabajaba como Semana Santa, el día del patrón de cada pueblo o Corpus Christi.

El trabajo comunitario podía consistir en cuidar el ganado en las estancias, trabajar las chacras comunales en la periferia de los pueblos donde cultivaban maíz, arroz, caña y algodón, construir y arreglar edificios y espacios comunes, hacer trabajos de carpintería, tornería, tejeduría, sastrería, curtiembre y herrería en los talleres del colegio y procesar la caña en los ingenios del pueblo para producir azúcar y aguardiente, o bien en transportar bienes de un pueblo a otro o hacia afuera de la provincia. Además, una o dos veces al año los hombres salían al monte a recoger cera que entregaban al cura o al administrador del pueblo y que era blanqueada en los talleres. Por su parte, las mujeres recibían dos veces al año una cantidad fija de algodón cosechado de las chacras comunales que devolvían hilado y que se usaba para producir textiles y, con ellos, manteles, carpetas, pañuelos y medias.

Lo que los indígenas producían en sus chacras familiares lo destinaban a su propia alimentación. Luego, la carne obtenida de la cría de ganado y los alimentos que se producían en las chacras comunes eran utilizados para alimentar a los indígenas durante el tiempo que trabajaban en las estancias, chacras y talleres del pueblo, así como para recompensar a los arrieros. También de ahí comían los inválidos, los ancianos, los curas y los funcionarios y se celebraban banquetes los días de fiesta. La cera blanqueada y los textiles (y a veces también rosarios y tamarindos), en cambio, en su mayor parte no se consumían en la provincia, sino que eran comercializados fuera de ella, especialmente en el Alto Perú. Con el dinero que se obtenía de la venta de cera y textiles los jesuitas compraron ganado para acrecentar el patrimonio de las estancias, junto con “todo lo necesario” que consistía en vino para la misa, harina para las hostias, hierro, acero, cuchillos, tijeras, agujas, telas de lana, medallas, chaquiras, a veces dedales crucecitas o botones, lana roja y frazadas. Con ellos se pagaba el trabajo comunitario que aportaban

los indígenas (*Consultas* 1955: 107; Knogler 1979: 157; ABNB GRM MyCh 24 II, 24 IV, 24 V).

El padre Pelleja, jesuita expulso que había estado a cargo del pueblo de Santiago, no pudo haber sintetizado mejor la situación al afirmar que el sistema así montado “era una rueda perenne que sin sacar nosotros más que el trabajo y la industria, teníamos los pueblos e iglesias bien abastecidos de todo cuanto necesitan”. Los indios de los pueblos recogían la cera en los bosques, se la entregaban al padre a cargo del pueblo a cambio de ropa de lana, cuchillos, hachas “y lo demás que necesitan”. Una vez blanqueada por los cereros del colegio la cera era conducida hasta Santa Cruz de la Sierra y de allí a Potosí donde el Procurador “la reduce a plata” con la que se pagaba el tributo y el diezmo. Con lo que sobraba se compraban mulas y caballos y las cosas destinadas a “pagar la cera que el otro año nos habían de traer”. Como lo que daba la cera no bastaba para cubrir los gastos, se echó mano a la manufactura de algodón. Se repartía a las mujeres la materia prima cosechada en las tierras comunales para que la hilaran y luego a los muchachos ocupados en los telares del colegio para que tejieran. Deducido el producto de lo necesario para vestir a quienes lo necesitaban en los pueblos, se vendía en Potosí junto con la cera (Pelleja 2009: 236). En la producción de cera y de textiles los jesuitas encontraron la forma de obtener recursos para comprar todas esas “quiquillerías y cosas que, almacenadas en la casa del cura, reparte éste a los indios e indias según sus necesidades de modo que nada les falte y estén contentos” (Matienzo *et al.* 2011: 424). Se trata aquí de todas aquellas cosas que los indígenas habían demandado de manera sostenida cuando estaban en el monte a cambio de ir a vivir a los pueblos y que, una vez reducidos parecían seguir exigiendo para permanecer en ellos.

En la medida en que permitían asegurar el abastecimiento regular de los bienes demandados por los indígenas de las misiones, la cera y los textiles de algodón se convirtieron en la principal garantía de su permanencia en los pueblos. El persistente interés de los nativos fue institucionalizado por los jesuitas en el sistema de la economía misional y cristalizó en un régimen de producción y abastecimiento que perduró –aunque es cierto, en progresiva decadencia a partir de 1768– por casi un siglo en la región. Pero, como señalé, la demanda de estos artículos –entregados a cambio de la producción de la cera y de los textiles y por tanto considerados un pago por el trabajo indígena– fue interpretada la mayor parte de las veces desde una perspectiva exclusivamente económica y un reflejo del éxito de la evangelización en la transmisión de los criterios de ponderación occidentales. Que muchos de ellos tuvieran un valor de uso instrumental y una

superioridad tecnológica evidentes –como los cuchillos, las cuñas, los machetes, las agujas y los anzuelos– contribuyó a que se explicara el interés de los indígenas, alegando motivos productivos y utilitarios. El uso indumentario de la bayeta y del pañete favoreció que se naturalizara la idea de que la demanda de estos géneros estaba motivada por la incontestable necesidad de los indígenas de vestirse, aunque para comprarlos se vendieran grandes volúmenes de textiles de algodón fabricados en la provincia. La paradoja se vuelve evidente en la demanda de un bien tan ornamental y tan poco “útil” o “necesario” pero, a la vez, tan codiciado y requerido para el mantenimiento del sistema misional como las chaquiras. Algo parecido sucedía con las medallas, la lana colorada y las sortijas. ¿Cuál era, entonces, “la moral” que regía este intercambio? ¿Qué criterios de valor lo gobernaban? ¿Cuál era el fundamento del sistema de la economía misional?

La información se vuelve más clara y sistemática a partir de la expulsión de los jesuitas. Las misiones fueron traspasadas a curas doctrineros que quedaron a cargo del manejo tanto de las cuestiones espirituales como temporales, por lo que respondían a la vez al obispo de Santa Cruz y al gobernador militar de la provincia. Aun cuando era prácticamente inevitable que la expulsión de los jesuitas tuviera efectos entre los indígenas y en la administración de las misiones en general, la decisión de las autoridades eclesiástica y político-militar fue sostener el sistema implantado por la Compañía intentando introducir los menores cambios posibles. En pos de ello se procuró contar con la mayor y más completa información acerca de la antigua organización de las misiones por lo que se realizaron visitas, se levantaron padrones y se redactaron informes y reglamentos que regirían el gobierno espiritual y temporal de los nuevos curas doctrineros⁴⁹. Además, desde el exilio, por iniciativa propia o bien a pedido de las nuevas autoridades, los jesuitas también explicaron la forma de funcionamiento de las misiones de manera más sistemática y concreta que la que acostumbraban en las cartas anuas⁵⁰.

Una de las primeras informaciones cuantitativas sobre el abastecimiento de las misiones proviene de la primera visita del obispo y el gobernador a la provincia. En su transcurso dieron instrucciones para la confección del padrón y distribuyeron “auxilios” destinados a afrontar los gastos corrientes de los pueblos. No todos los pueblos recibieron los mismos efectos, pero los siguientes artículos fueron repartidos en todos o en la

⁴⁹ Me refiero al informe del primer gobernador del nuevo régimen, Diego Antonio Martínez de la Torre, de 1768 (ABNB GRM MyCh 23 IX), el del Obispo Francisco Ramón Herboso de 1769 (ABNB GRM MyCh 24 II) y los reglamentos del gobierno espiritual y temporal que éste último dictó y que regirían a los nuevos curas doctrineros a cargo de las misiones (ABNB GRM MyCh 24 III y 24 IV).

⁵⁰ Por ejemplo Knogler (1979); Schmid (1979); Pelleja (2009); *Respuesta...* (1906).

mayoría de ellos en las siguientes cantidades promedio para una media de 2000 habitantes por pueblo⁵¹:

330 cuchillos

13 docenas de medallas

6 mazos de chaquiras de 80 hilos cada uno

10 docenas de tijeras

9000 agujas

128 varas de bayeta azul de la tierra

12 varas de bayeta colorada

10 varas de pañete

6 quintales de hierro

4 arrobas de acero⁵²

También se abasteció con media arroba de lana colorada a los pueblos de San José, San Juan y Santo Corazón, 140 varas de cintas a San Juan, Santiago y Santo Corazón, 16 cuñas a San Rafael, una resma de papel a cada pueblo, así como una arroba de harina para las hostias. Está claro que los “auxilios” no llegaban para asegurar la subsistencia de los indígenas, sino para garantizar la continuidad del sistema en el que el interés de aquellos por los bienes en cuestión se articulaba con la participación de la provincia en el mercado peruano.

A pesar de la importancia de esta primera prospección del régimen postjesuítico para conocer los aspectos cualitativos y cuantitativos del abastecimiento de la provincia, la información de esta índole en las décadas de 1770 y 1780 es prácticamente nula. Es recién a partir de 1790, al aplicarse el Nuevo Plan de Gobierno, cuando disponemos de datos más abundantes y sistemáticos. A raíz de las denuncias contra los curas doctrineros por el desfallo y mal gobierno de los pueblos, el manejo de las cuestiones temporales pasó a manos de administradores seculares que respondían directamente al gobernador y que rendían cuentas de su actuación al oidor protector de misiones de la Audiencia de La

⁵¹ Las cantidades promedio resultan de sumar las recibidas por el cura a cargo de cada pueblo y de dividir el total por los diez pueblos de la provincia. Los datos provienen de ABNB GRM MyCh 24 V. Para ver el detalle de las remisiones, remitirse a la Tabla 8 del Apéndice. El promedio de los habitantes resulta de dividir por diez el redondeo en 20.000 del total de 19981 almas contabilizadas en el censo de 1768.

⁵² Para mayores precisiones sobre las unidades de medida remito al lector a la lista de equivalencias y al glosario de artículos y géneros al final de la Tabla 8 del Apéndice.

Plata, quedando los religiosos dedicados exclusivamente a los asuntos espirituales (ABNB GRM MyCh 28 VI). Entre las obligaciones de los nuevos administradores seculares se encontraba la de presentar informes anuales que dieran parte del estado demográfico, económico y contable de los pueblos. Estos informes incluían datos sobre el patrimonio de cada pueblo con un inventario de los bienes de las iglesias; la existencia de los bienes en el colegio, es decir, en el almacén y en los talleres, incluidas las herramientas; sobre la cantidad de población discriminada entre hombres y mujeres y en subcategorías de casados, viudos y párvulos; sobre el estado del ganado; sobre los efectos de fomento usados en el incentivo de la extracción de cera y del hilado de algodón y las proporciones en que se los entregaba; sobre el producto que rindió el fomento en cada uno de esos ramos, y sobre el destino misceláneo del resto de los efectos, como por ejemplo, los repartos en las fiestas, la distinción de las autoridades del cabildo indígena, la gratificación por el trabajo de los oficiales en los talleres del colegio, etc. Los documentos en cuestión, que llamaré “Estados de los pueblos” –por ejemplo, Estado del pueblo de San Rafael de 1794–, muestran la continuidad del sistema de la economía misional, a la vez que contienen datos significativos con respecto a su organización y funcionamiento. De los Estados de los pueblos que los administradores le enviaron al gobernador entre 1793 y 1807 se desprende que durante esos años el aprovisionamiento de la provincia consistió en la remisión ininterrumpida (pero con alternancia en la llegada a cada uno de los pueblos) –con excepción tal vez del año 1801 para el que no hay datos– de cuchillos, acero, hierro, agujas y chaquiras⁵³. Luego, de manera discontinuada pero con cierta regularidad, llegaban costales y bayeta y, en menores cantidades y de forma más ocasional, tijeras, botones, sortijas, medallas, crucecitas, frazadas y lana de capullo. Este desembolso pormenorizadamente detallado y contabilizado no estaba librado a la improvisación. Como señalé antes, en los informes se acusaba su destino así como también las proporciones en las que eran trocados como “efectos de fomento” por los dos principales bienes producidos en la provincia: la cera y los tejidos de algodón. Las medidas en que estos productos eran intercambiados se mantuvieron constantes a lo largo del período 1793-1807, mientras que los precios que se pagaban en los mercados altoperuanos mostraron una tendencia al alza. Las tasas de intercambio eran las siguientes:

⁵³ Esta información proviene de ABNB MyCh GRM 30 LXXII, 31 IV a XI y XIII a XVIII, 32 I a XXVI, 33 X a XLVII. En la Tabla 9 del Apéndice resumí el contenido de los Estados de los pueblos que, por otra parte, elaboré a partir de la información que volqué en las tablas que le siguen, es decir, Tablas 11 a 20.

**Tabla 4. Tasas de intercambio de efectos de fomento por producción en Chiquitos
1793-1807**

CERA		
1 arroba de cera sucia	Se cambiaba por →	1 vara de bayeta o 1 costal 1 cuchillo 1 libra de hierro 4 onzas de acero 50 agujas 1 docena de botones 1 o 2 tijeras
1 o 2 arrobas de cera sucia	Se cambiaban por →	1 frazada
2 o 3 arrobas de cera sucia	Se cambiaban por →	1 cuña o 1 machete
HILADO (Dos veces al año, cada mujer recibía 4 libras de algodón bruto que al hilarlo, rendían 1 libra de hilo)		
1 libra de hilo	Era retribuida con →	2 hilos de chaquiras o 10 agujas o 2 docenas de sortijas
TEJIDO (Cada libra de hilo rendía tres varas de lienzo liso)		
1 pieza de lienzo	Era retribuida con →	2 cuchillos o 1 cuña o 1 machete

El hierro y el acero eran entregados en bruto por cera o utilizados, respectivamente, para fabricar y calzar cuñas y machetes con los que se “pagaba” la cera. Los cuchillos tenían el mismo destino, al igual que la bayeta y los costales. Pero no faltaron las veces en que, ante la escasez o la pobreza de la remisión de los efectos acostumbrados, la cera fue trocada por botones, frazadas, lana, agujas y tijeras. Por su parte, el principal destino de las chaquiras y de las agujas era el pago por el hilado del algodón. En ocasiones los zarcillos, las sortijas, las medallas, las crucecitas y la lana eran entregados en reemplazo o complemento de aquellas. Cada libra de hilo así obtenida rendía tres varas de lienzo llano. Eran los tejedores quienes confeccionaban los tejidos en los telares del colegio. Aportaban tres días de trabajo comunitario por semana, durante los cuales su manutención corría por cuenta de las huertas del común y además eran gratificados a razón de dos cuchillos (a un promedio de cuatro reales cada uno) o de una cuña o un machete, valuados en 4 y 5 pesos, respectivamente, por una pieza de lienzo. Es decir, el tejido de la pieza de

lienzo podía equivaler a un peso si se lo gratificaba en cuchillos o a cuatro o cinco si era en cuñas y machetes. A continuación, presento una tabla con los precios de los bienes de fomento. Dado que la información que aparece en los documentos es muy escasa y errática, con la tabla que sigue no pretendo ofrecer información concluyente sobre esa cuestión. Sí pude advertir, de todos modos, que los precios muestran una clara tendencia al alza a medida que se avanza en el período considerado. Los motivos de esta variación así como el comportamiento del mercado altoperuano con respecto a su disponibilidad, a su venta y a la compra de cera y de textiles no serán considerados en estas páginas. Me limitaré a poner en evidencia la disparidad de lo que se pagaba por objetos que, luego, en el intercambio con los indígenas por el producto de su trabajo, eran trocados como equivalentes.

Tabla 5. Precios de los efectos de fomento en Chiquitos. 1780-1807

Efectos de fomento	Precio
Cuchillos ⁵⁴	4 reales
Cuña ⁵⁵	4 pesos
Machete ⁵⁶	5 pesos
Bayeta ⁵⁷	3 pesos 2 reales
Acero ⁵⁸	0,90 reales la onza
Frazada ⁵⁹	3 pesos

⁵⁴ Un peso equivalía a ocho reales. Según el administrador general de misiones Jacobo Pope y Rendón, antes de 1800 los cuchillos se compraban en Potosí a veinte reales la docena, es decir a razón de 1,66 reales cada cuchillo. Pero ese año había escasez de efectos y no se conseguían por menos de nueve pesos la docena, esto es, a seis reales cada cuchillo (ABNB GRM MyCh 32 III). En un documento sin fecha ni firma dice que se pagaba entre dos y tres pesos la docena de cuchillos, esto es, a razón de dos reales cada uno. Por la letra parece haber sido escrito por el gobernador Barthelémí Berdugo, a cargo de la provincia durante los primeros años de la década de 1780 (ABNB GRM MyCh 39 XXXIV). En 1807 un cuchillo de marca mayor costaba un peso y uno de sobremesa seis reales (ABNB GRM MyCh 34 III). De esto se desprende una evolución del precio de los cuchillos de uno a ocho reales entre 1780 y 1807, de lo que resulta un promedio de 4 para el período.

⁵⁵ Precio en 1807 (ABNB GRM MyCh 34 III).

⁵⁶ Precio en 1807 (ABNB GRM MyCh 34 III).

⁵⁷ En 1780 una vara de bayeta costaba dos reales en Cochabamba (ABNB GRM MyCh 26 XXX). En 1798 entre 3 y 4 reales la vara (ABNB GRM MyCh 30 LXIX), en 1807 un peso la vara de bayetón y seis reales la de bayeta azul (ABNB GRM MyCh 34 III).

⁵⁸ En 1807 una arroba de acero costaba cuarenta y cinco pesos, es decir, a razón de 0,90 reales la onza (ABNB GRM MyCh 34 III).

⁵⁹ Precio en 1807 (ABNB GRM MyCh 34 III).

Tijeras ⁶⁰	2,66 reales
Chaquiras ⁶¹	1 real cada mazo
Otros precios de referencia ⁶² :	
1 fanega de maíz	8 reales
1 gallina	2 reales
1 pollo	1 real
6 huevos	1/2 real
1 arroba de arroz	2 pesos

Algo similar a lo que señalé con respecto a los tejidos ocurría con la cera. Por una arroba de cera sucia se entregaba una vara de bayeta o un cuchillo, cuyos precios oscilaban entre los 2 y los 8 reales dependiendo del año. Pero también la misma cantidad de cera sucia se obtenía a cambio de cuatro onzas de acero que costaban 3,60 reales. A una frazada, una cuña o un machete a 3, 4 y 5 pesos, respectivamente, correspondían dos o tres arrobas de cera. Es decir que una arroba de cera sucia era cambiada por cosas que podían valer de 3,60 a 12 reales. Los cereros vendeaban y blanqueaban la cera sucia en los talleres del pueblo bajo el mismo régimen que los tejedores y también recibían un cuchillo como gratificación por su labor, aunque desconocemos si había tasas fijas y cuáles eran. Cada arroba de cera sucia beneficiada rendía alrededor de un 20% de su peso inicial en cera blanqueada y por cada libra de esta última se obtenía un promedio de 4 reales en el mercado alto peruano, es decir, 12,5 pesos por arroba.

Resulta evidente el beneficio para el mantenimiento del sistema misional que reportaba este tipo de producción incentivada con los bienes de fomento. Pero lo que interesa destacar aquí es que, tanto en el caso de la cera como en el de los tejidos, las proporciones para obtener los bienes producidos por los indígenas variaban según el efecto de fomento que recibían y que éstas no estaban regidas por un criterio de equivalencia monetaria. Este punto es esencial. Al respecto, ya en 1769 el obispo Herboso advertía que los indígenas “no tienen noticias del valor de los efectos que traen de fuera”

⁶⁰ Precio en 1807. Una docena de tijeras costaba 2 pesos, lo que da 2,66 reales por tijera (ABNB GRM MyCh 34 III).

⁶¹ Un documento de 1782 dice que a la tropa de soldados se le pagaba en chaquiras tomándolas por equivalente de entre 3 y 4 reales, pero que era un precio caro. El precio al que debían ser consideradas era, según la referencia usada por el gobernador, 2 reales las superiores, 1 las menos y 1/2 las inferiores, lo que da un promedio de 1,16 reales cada hilo (ABNB GRM MyCh 25 XVI). Pero en 1797 1 mazo costaba de 6 a 7 pesos (52 reales promedio) y cada mazo tenía entre 200 y 300 hilos, lo que da un precio de 0,20 reales por cada hilo (ABNB GRM MyCh 30 LV).

⁶² Precios para 1768 (ABNB GRM MyCh 24 IV).

e ignoraban lo que era moneda “y es hablarles en lengua muy extraña tratarles de reales o pesos”. A las mujeres, por su parte, aunque les dieran una medalla de oro “no se persuadirían a que debían aumentar el trabajo y responden si se les dice algo que no les han dado más que una cosa”. Además rechazaban las medallas pequeñas, preferían las medianas, mientras que las grandes, entregadas en la misma cantidad que las medianas, no las incentivaban a hilar más. Por eso las partidas de medallas grandes eran reservadas para los tejedores que las demandaban junto con cuchillos, tijeras y piezas de lienzo o cortes de calzón con buches o chupa como gratificación por su trabajo (ABNB GRM MyCh 24 II).

Pero que los indígenas desconocieran los parámetros monetarios con los que podían ser medidos los bienes de su interés –o en todo caso que parecieran hacer caso omiso de ellos– no significaba que carecieran de criterio a la hora de exigir una contrapartida por sus tareas. En 1772 el cura de Santa Ana, Tadeo Terrazas, le comunicaba al gobernador de la provincia Francisco Pérez Villaronte que el cabildo del pueblo había rechazado los bienes de fomento que habían enviado “por lo menudos de los efectos” y por no ser “ninguno de ellos de su gusto”, con excepción de la bayeta (ABNB GRM MyCh 23 XXXIII). En 1779 el cabildo de San Juan se levantó contra su cura Domingo Muñoz. El 1 de junio de ese año veinte jueces entre cabildantes y oficiales de milicia presentaron una queja ante el vicario y el gobernador en la que acusaban al cura del pueblo de robar bienes de la iglesia, de malversar fondos para su lucro personal y de incurrir en irregularidades severas en la retribución del trabajo de los indígenas. Después de enumerar cada una de las cosas que se había robado, la lista de quejas sigue:

Que la cera que traían de los montes la pagaba con botones, agujas y ropa de la tierra apolillada y que nunca quiso romanear la cera sino por bollo contando cada uno por libra, cuando tienen dos, tres o cuatro libras

Que también hacía matanzas de ganados para pagarles la cera con pedazos de carne, y por cada pierna les cogía cincuenta bollos de cera. Que por cada diez atados de maíz les quitaba también treinta bollos de cera y por cada quovo [¿cubo?] cincuenta bollos de cera y que este modo de compras de cera lo hacía todos los años

También por cada par de hebillas de metal les quitaba cuarenta bollos de cera

Y que por cada vara de cinta de dedo y medio les quitaba a veces treinta, otras cuarenta bollos de cera

Que dio también unos pocos pañuelos de seda sencilla al barrio de los morotocos; cada uno por cincuenta bollos de cera

Declararon también que los que traían poca cera llevaban azotes: por dar estas frioleras la gente estaba muy disgustada; pero lo recibían con violencia por temor de los azotes porque se enojaba con ellos

Que por las hiladuras les daba a las mujeres carne y maíz lo que recibían con violencia; porque antes les enseñaba las chaquiras para estimularlas al trabajo. (ABNB GRM MyCh 25 XIV)

La queja así formalmente presentada no tardó en surtir efecto: el cura fue echado de San Juan. Pero no bastó el antecedente para mejorar el abastecimiento: diez años después el pueblo estaba retrasado en la entrega de cera y lienzo por “haber venido unos efectos cuasi inservibles y de ningún aprecio para estos naturales porque para qué apetecerán cintitas usadas estampadas y asimismo dedales” (ABNB GRM MyCh 27 XXXII). De la misma manera, en 1798, el gobernador Melchor Rodríguez reclamaba por los mazos de chaquiras que le mandaban desde la Administración General de Misiones porque, en lugar de tener entre 200 y 250 hilos, sólo llegaban con 30 “y de mala calidad por ser gruesas y de extraños colores que las indias las reciben con sumo disgusto por no ser esa la calidad ni la magnitud a la que están acostumbradas”, llegando, incluso, las del pueblo de San Ignacio a dejar de hilar el algodón por resistirse a aceptar la retribución en abalorios de esa calidad (ABNB GRM MyCh 30 LV). La advertencia ya había sido hecha algunos años antes. Relataba Miguel Quiroga, administrador de San Ignacio que en 1795:

recibió el administrador de San José 38 mazos de chaquiras mucha parte de ellos que no llegan a 40 hilos y, el que más, de a ciento, de los que habiendo pagado la hiladura del año pasado [1796] y la primera de este [1797], ya no queda para la segunda con que se perderá como ha sucedido otros años si VS [el gobernador de Chiquitos] no tiene la bondad de reponer las que trajo con conocimiento de la falta que siempre ha habido de este género y como las que se han recibido en todas las administraciones son negras y de otros colores y tan grandotas las han recibido con mucha repugnancia y aun dudo que las tomen otra vez y no parece que por una paga tan despreciable como son dos hilos de chaquiras se les disguste, tomará VS la providencia que le parezca más oportuna a fin de que no se pierdan dos mil varas que a lo menos importa la segunda hiladura. (ABNB GRM MyCh 30 LV)

Es decir que, el hecho de que las mujeres se negaran a entregar el algodón hilado si las chaquiras que recibían no eran las que esperaban en cantidad y calidad era algo que ya tenía antecedentes. Nótese además que no era menor la incidencia del tamaño y el color de las bolitas de vidrio: las preferían chicas y rojas, azules y blancas.

Para la misma época, en 1798, los indios del pueblo de San Miguel estaban “enteramente remisos al trabajo” por la falta de efectos de fomento; clamaban por bayeta, pañete, frazadas, costales y cuchillos y rechazaban el lienzo llano de algodón que se producía en la provincia como medio de pago por la cera. En fin, la gente del pueblo se encontraba “tan belicosa” que le dijeron al administrador José Caller “a una voz que no

trabajarán en cera ni otra cosa si no se les da acero y demás menesteres”. Por eso éste pidió autorización al oidor fiscal protector de misiones de la Real Audiencia de la Plata para remitir a Santa Cruz las varas de lienzo liso de producción local a fin de cambiarlas por pañete y bayeta “por apetecer mejor una vara de bayeta de chorillo que se compra con tres o cuatro reales que dos varas de este lienzo que donde quiera se vende a peso” (ABNB GRM MyCh 30 LXVIII). Nuevamente, no era el precio de mercado lo que guiaba la preferencia de aquellos hombres. Y así como lienzo y bayeta no eran lo mismo, aunque ambos fueran telas, los efectos de fomento no eran intercambiables entre hombres y mujeres. El gobernador advertía en 1780 al cura de Santiago que las:

chaquiras, medallas y lanas como todos vimos y es constante que estos efectos referidos solo sirven para pagar la hiladura a las mujeres y en tantos años que estoy en esta provincia no he visto ejemplar que se les haya dado en pueblo alguno a los indios en pago de ceras ni que estos los hayan recibido. (ABNB GRM MyCh 25 XV)

Lo que se usaba para fomentar a las mujeres en manos de los hombres se volvía estéril, y viceversa, tal como lo registró el gobernador Cañas en 1785:

el valor de la cera que conduce del monte el varón no lo pide en efecto que a su mujer le pueda servir, aunque esté en la mayor necesidad, lo que se le recompensa con machete o cuña, cuchillo o bayeta aunque tenga en su casa estas especies, sucediendo lo mismo con la mujer. (ABNB GRM MyCh 28 VII)

En suma, de nada servía ofrecer chaquiras para pagar la cera o cuchillos para retribuir la hiladura porque el valor de las cosas variaba según el sexo del destinatario.

Todas estas situaciones permiten advertir las cuestiones estructurales a las que me vengo refiriendo con respecto a la relación de los indígenas de Chiquitos con las cosas de los blancos y al sistema de la economía misional. Al mismo tiempo, no pasan inadvertidos los rasgos de una coyuntura tardo colonial a causa de la cual todos estos conflictos afloraron y fueron registrados. En efecto, a pesar de que las autoridades borbónicas buscaban motorizar la producción de la provincia para garantizar su autoabastecimiento, ignoraban o bien no compartían con sus mentores jesuitas el paradigma en el que aquel sistema de incentivo del trabajo indígena había sido puesto en marcha. Por eso no prestaban atención al abastecimiento de la provincia con bienes de fomento, lo que provocaba la repetición de las situaciones de escasez y la recurrencia de los reclamos de los indígenas y de los funcionarios a cargo de la administración.

Del lado de los indígenas involucrados en el intercambio, queda claro el registro y control que tenían y ejercían sobre el tipo de pago que les correspondía. Los bienes que demandaban no eran reemplazables por cualesquier objetos, no había lugar para el engaño con bienes en mal estado o de calidad inferior, ni chance de sustitución por comida. Dado que su manutención corría por su propia cuenta, no había espacio para que actuaran sin más estimulados por la idea de que tenían que trabajar para vivir. Porque no habían sido privados del acceso a la tierra para cultivar o al monte para recolectar alimentos, no mediaba una necesidad vital física entre lo que producían y lo que obtenían a cambio, sino un interés anclado en otro tipo de motivación. Aunque formalmente y a los ojos de los criollos y españoles la actividad comunitaria de los indígenas fuera un trabajo porque producía algo vendible en el mercado y porque era retribuido con cosas que homologaban con una moneda, es evidente que desde el punto de vista de los indígenas estaba lejos de ser así. En primer lugar, porque las cosas que los indígenas demandaban podían funcionar como moneda en el sentido de ser medios de pago, pero como se vio, de ninguna manera eran un equivalente general del tiempo de trabajo ni del producto que se retribuía con ellas. En segundo término, porque, el “pago” por la cera y por las hiladuras, en verdad era un adelanto, no había otra manera de compeler a los hombres a melear y a las mujeres a hilar el algodón (ABNB GRM MyCh 28 VII). Decían los administradores que el indio era de tal condición que “para que trabaje es preciso fomentarle” (ABNB GRM MyCh 34 V) y por eso llamaban “efectos de fomento” a aquello que le entregaban a cambio del producto de la melea y del hilado. Pero en tanto retribución por el trabajo que realizaban en los talleres del pueblo y en las estancias, eran “gratificación”. Se mencionó el ejemplo de los tejedores y el de los cereros. A la lista de oficios y tareas que eran gratificados con cuchillos se suman el de los rosarieros, el del capitán de estancias, el de los añileros, el de los panaderos, el de los mayordomos del colegio, el de los cocineros y el de los arrieros. Las teñidoras de hilos eran gratificadas con agujas, chaquiras y lana de capullo; los aprendices de tejeduría recibían chaquiras y lana de capullo; las confeccionadoras de medias, chaquiras⁶³. Ninguna de las cosas así entregadas guardaba relación de utilidad directa con los respectivos trabajos de oficio y cumplían un papel más simbólico que remunerativo: eran un premio con el que se reconocía el saber requerido para realizarlos, y probablemente también una marca de distinción y de jerarquía. A la luz de estas situaciones, entonces, queda claro que el concepto de trabajo asociado con la subsistencia

⁶³ La información sobre el tipo de gratificación entregada a cada oficio proviene de los Estados de los pueblos. En la Tabla 10 del Apéndice hay una lista de los tipos de tarea y sus respectivas retribuciones.

estaba lejos de haber sido internalizado por los indígenas, y que los movía una moral anclada en el prestigio y en la conformación de la propia identidad a partir de la incorporación de las cosas de los otros.

3.b. Distinguir para gobernar

Los principales destinatarios de los cuchillos que importaba la provincia eran los jueces del cabildo. La reducción de los indígenas en los pueblos había requerido que ciertos jefes fueran ungidos por los jesuitas como caciques de parcialidades para conformar el cabildo. Como tuve oportunidad de señalar en el capítulo IV, su prestigio era reconocido y reforzado con distinciones simbólicas tales como el uso de trajes de ceremonias especiales en las fiestas mayores, asientos más altos en las iglesias y el otorgamiento de un bastón (Knogler 1979: 174-175). Pero además, como no eran remunerados por el cargo que ocupaban y cumplían un papel fundamental en la transmisión y cumplimiento de las normas que regían la vida en las misiones, los jesuitas implementaron otros medios para incitarlos a ejercer el cargo: les daban distinciones que “parecen bagatelas similares a los premios que los alumnos reciben en una escuela por su buena conducta”, pero que resultaban efectivos a la hora de delegarles el poder de policía (Knogler 1979: 178). En los informes sobre los estados de los pueblos, esta metodología de cimentación de las jerarquías indígenas se tradujo en el reparto anual “según costumbre” de cuchillos a los jueces del cabildo.

El lugar simbólico reservado para estos objetos en el régimen misional también se advierte en la esfera litúrgica en que circulaban. Las autoridades coloniales se valían de ellos en las fiestas religiosas y cuando las autoridades políticas y eclesiásticas coloniales se presentaban frente a los indígenas. Todos los años, en las fiestas del respectivo patrón de cada pueblo y en las de Semana Santa, oficiales mecánicos, cantores, sacristanes y vaqueros eran distinguidos con repartos generales de cuchillos, calzones y armadores:

y para el resto del pueblo se hace presente el cura en la plaza poniendo sobre una mesa varios cestos con cuchillos, cuñas, tijeras, medallas y lana de alpaca; corren los indios a caballo procurando ensartar una sortija y en acertando piden premio escogiendo de lo que está a la vista. Los de a pie tiran al blanco con su flecha logrando lo mismo y lo que queda se arroja a la multitud a excepción de los cuchillos por evitar el peligro, y se dan los que sobraron a los que tuvieron la felicidad de acercarse. Y a este acto se sigue la pretensión de muchos que se quejan por no haber logrado interesarse y se les da alguna cosa. (ABNB GRM MyCh 24 II)

Esto era lo que relataba en 1769 el obispo Herboso en su informe sobre el gobierno y la administración de la provincia, quien había presenciado estos actos de repartos generales de regalos en las fiestas de los patronos de San Miguel y de San Rafael. Era usual que se celebrara el mismo tipo de eventos cuando los gobernadores, obispos y visitadores enviados por aquellos recorrían la provincia. Se trataba de una costumbre iniciada en la época de los jesuitas cuando los padres visitadores entraban a la provincia y regalaban a los indígenas para presentarse y ganar su confianza (Matienzo *et al.* 2011: 388-389). El siglo XVIII borbónico sumó las celebraciones en honor al Rey y a la Reina al calendario anual litúrgico y, entre ellas, las ceremonias de colocación de los retratos de los monarcas en las iglesias de los diez pueblos de la provincia que organizó el gobernador Miguel Fermín de Riglos en 1800 y que fueron celebradas con el mismo tenor que las religiosas. Los actos contaban con la presencia de los curas y el administrador del pueblo anfitrión y de los pueblos vecinos. Distinguido con sus trajes y asientos especiales, el cabildo indígena encabezaba la concurrencia de los naturales a la iglesia y a la plaza, desde donde presenciaban la ceremonia. El gobernador, el obispo o el visitador los arengaban sobre el motivo de la celebración y, al finalizar, grandes cantidades de medallas, cruces, rosarios, chaquiras y agujas eran “arrojados”, “botados” o “tirados” desde el balcón de la iglesia. La idea de abundancia y al parecer también del desprecio asociada al acto de arrojar parece haber sido la etiqueta por excelencia de la ceremonia en la que las autoridades coloniales se refrendaban frente a los indígenas (AGN Sala IX 20-7-6; ABNB GRM MyCh 33 II, XIII, XV, XVII, XXXVI, XLVI, 34 VII). Los informes no omiten, sin embargo, que en la mayoría de los casos era a través de esta instancia festiva como llegaban a manos de los indígenas muchos objetos que ellos mismos habían rechazado como intercambio por cera e hilados o como gratificaciones por los trabajos de oficio.

En otras oportunidades el reparto y los regalos de estos adornos y demás efectos fueron usados para conseguir otras cosas de los indígenas. Por ejemplo, para disuadirlos como cuando en 1769 se informó que los efectos entregados al pueblo de Concepción habían sido consumidos en la fiesta de la patrona de la misión “como en las gratificaciones para sosegar el tumulto que formaron los indios” en respuesta al reemplazo de los jesuitas por los nuevos curas doctrineros (ABNB GRM MyCh 24 V). También se evaluó recurrir a ellos para conseguir su colaboración o para gratificarla como, por ejemplo, en la defensa de la frontera suroriental de la provincia asediada por los continuos ataques de los guaycurú. En 1778, el gobernador Barthelemí Berdugo evaluaba la propuesta de asegurar el pueblo de Santo Corazón frente a los ataques de los guaycurú nutriéndolo de más

indígenas provenientes de otros pueblos, para lo que consideraba indispensable que se los retribuyera con “alguna gratificación que los incentive” y con pertrechos y armas con los que se puedan defender (ABNB GRM MyCh 25 V). Una certificación a favor del mismo gobernador refrendada en 1780 por soldados de la guarnición de frontera decía que Berdugo había sacado una compañía de 70 indios del pueblo de San Xavier que:

voluntariamente se ofrecieron ir acompañándole a la expedición de los guaycurús. Los gratificó en obsequio de su buena voluntad con un par de calzones de bayeta de la tierra, una gorra a cada uno y a los seis oficiales un corte de chupa de lo mismo y una lanza de las muchas que aquí ha hecho fabricar con medias lunas en ambas partes para la empresa igualmente a todos los cuales había repartido camisetas de lienzo cordoncillo para pagar en cera lo que se les perdonó. (ABNB GRM MyCh 25 XVI)

Algo similar puede advertirse en ocasión de la apertura de un camino que conectara la provincia de Chiquitos con la de Mojos desde el pueblo de Concepción. Al respecto, en 1808, una fecha tardía considerando el tiempo que llevaba el régimen misional en la provincia, el administrador del pueblo de San Xavier le informaba al gobernador Sotomayor que había recibido una carta con noticias de que el cura Velasco, a cargo de la reducción de los guarayos, pretendía seguir adelante con la comunicación entre ambas provincias para facilitar aquella misión evangelizadora. El indígena de Concepción que le llevó las cartas con aquellas noticias:

es uno de los veinte con que se le auxilió para la apertura de camino de aquella reducción, viene quejoso diciendo que la gratificación que dicho señor les ha hecho ha sido de un cuchillo y cuatro botones de cada individuo y lo disgustado que sé que se hallan estos naturales con los trabajos que sucesivamente han tenido con la conquista de estos guarayos ya formándoles pueblo con sus herramientas, desamparando sus casas, perdiendo sus chacras por atender a dicha reducción y sin ninguna gratificación. (ABNB GRM MyCh 34 III)

Ello permitía ver la predisposición con la que podía contar quien quisiera recurrir a la ayuda de los indígenas pero, a la vez, el disgusto que les podía provocar que no se los recompensara como esperaban. En definitiva, no era ni más ni menos que lo que el visitador Lorenzo Gutiérrez le había informado tres años antes al gobernador Riglos:

estos naturales son tan desidiosos y desdichados que, aunque la casa se les caiga encima si el administrador no se las compone viven así. [...] Este es el principal obstáculo para que estos pueblos puedan erigirse en parroquias y darse en colación y que puedan ponerse los indios al tributo [...] aquí jamás podrá verificarse esto pues los indios no son capaces de contribuir con nada a los curas pues si hacen alguna

demostración que parece graciosa es con la esperanza de una superior retribución.
(ABNB GRM MyCh 34 IV)

La imposibilidad de exigirles tributo impedía erigir parroquias. Aquellos indígenas siempre reclamaban algo a cambio de lo que daban. Esto confirmaba que la idea de trabajo y de remuneración implícitas en la evangelización jesuítica no había hecho mella en el comportamiento de los indígenas reducidos. Por el contrario, parecía como si se hubieran entregado graciosamente a propiciar situaciones que les permitieran conseguir las cosas de los blancos que tanto deseaban tener. En este sentido, son sumamente sugerentes los intercambios que establecieron con los soldados enviados a custodiar los lindes orientales de la provincia de los ataques de los guaycurú y de las intromisiones de los portugueses. Sus guarniciones se encontraban muy próximas a los pueblos más orientales de la provincia, y los indios de los pueblos de Santa Ana, Santiago y Santo Corazón no tardaron en acercarse a ellos; iban a jugar apuestas al cuartel en las que se ganaban botones, cuchillos y lienzo unos a otros (ABNB GRM MyCh 25 XIV). Los soldados se alimentaban con lo que se producía en esos pueblos. El intercambio entre ellos y los nativos era tan fluido que en 1782 el capitán comandante y los soldados del destacamento de Santiago acusaron recibo del pago de sus sueldos:

gustosa y voluntariamente parte de ello en chaquiras a precio menor que regulares [...] de modo que es este efecto tan apreciable entre los indios todos de la provincia que si se les pone presente un peso en plata o dos hilos de aquellas chaquiras queriéndose comprar una gallina, pato u otra cosa, igual desprecian la plata por coger las chaquiras tal es el valor y estimación que entre ellos tienen. (ABNB GRM MyCh 25 XVI)

Aunque su sueldo resultara depreciado con las proporciones en las que las recibían, los soldados aceptaban el pago en chaquiras porque sabían que en el intercambio con los indígenas, desde un punto de vista monetario, ganarían. No por eso los indígenas resultaban perjudicados porque, en sus manos, las chaquiras perdían rápidamente esa condición de medio de pago y asumían otro valor.

Las cuentas de vidrio de colores eran el adorno por excelencia entre las mujeres desde la época prejesuítica. El padre Fernández ya había registrado el uso de sartas de bolitas que parecían esmeraldas y rubíes en las piernas y en el cuello de las mujeres, y que también hacían de cascabeles en los días festivos (Fernández 1895-1896 I: 50). Solían hacerlas de caracoles y moluscos antes de conocer las venecitas de vidrio y las apreciaban tanto como si fueran perlas preciosas (Knogler 1979: 140). Otras descripciones

registraron que, con esas piedritas que remedaban a los aljófares y a los granates las indias adornaban su desnudez (Burgués 2008: 91). En las misiones se colgaban de a treinta o más hilos y no “necesitan otro ajuar que los collares” para casarse.

Las chaquiras no eran las únicas que cautivaban el afán de distinción de los indígenas. Según advertía el padre Julián Knogler, entre los indios de las misiones las hachas, cuchillos, eslabones, anzuelos y agujas eran “toda su riqueza y todo lo que un joven necesita para casarse”, mientras que entre las mujeres “una tijera de mediana calidad es ahora tal vez la pieza más preciosa y más rara de sus enseres domésticos” (Knogler 1979: 154). Diego Martínez de la Torre, primer gobernador militar del período postjesuítico, señalaba que “se reducen todas las alhajas que poseen a un cuchillo, una cuña, un machete, una pala para carpir con su arco y flechas; algunos por ser oficiales o arrieros tienen calzón o ajustador o chaleco de pañete o bayeta” (ABNB GRM MyCh 23 IX). El obispo Herboso, por su parte, advertía que “hoy manifiestan mucha inclinación a la ropa de la tierra para los calzones o armadores [...] y parece que desde que estuvo en estos pueblos la tropa han entrado en esta emulación” y agregaba que “los mas solo se los ponen los días festivos”. Si bien no usaban sombrero y pocos montura, “ninguno deja de traer rosario y medallas al cuello” (ABNB GRM MyCh 24 II). Por su parte, ante la falta de abastecimiento de esos bienes, el cura de San Miguel escribía al gobernador con desesperación que la gente pedía bayeta, granilla y chaquiras “que es la única gala que estos miserables apetecen” (ABNB GRM MyCh 30 LXVIII), mientras que un gobernador interino explicaba que hombres y mujeres “respectivamente solicitan lo necesario para su adorno” a cambio de la cera y de los hilados de algodón (ABNB GRM MyCh 28 VII). “Riqueza”, “pieza preciosa”, “alhaja”, ropa de “emulación” reservada para “los días festivos”, “gala”, “ajuar”, “adorno”: las palabras usadas por los informantes para dar cuenta de los objetos que nos ocupan remiten con claridad a un uso ornamental, al sentido de la riqueza y a la simbolización del prestigio social asociado con su ostentación.

A partir de lo expuesto hasta aquí difícilmente pueda afirmarse que los indígenas involucrados en este sistema productivo estuvieran motivados por la mera racionalidad económica, el cálculo monetario o el interés por aumentar la productividad laboral –aun cuando las herramientas y los materiales que demandaban hubieran contribuido a ello. De sus preferencias e intervenciones en el sistema productivo de las misiones se desprenden unos principios que trascendían y hasta contradecían los criterios económicos. En más de una oportunidad los curas y administradores malinterpretaron o ignoraron los valores indígenas que habían guiado a los jesuitas en el montaje del sistema productivo en

cuestión, lo que generó no pocas confusiones con respecto a los bienes que servían para retribuirles el trabajo. Debe señalarse, sin embargo, que esa ignorancia o falta de empatía se combinó con una deficiencia real en el abastecimiento de los pueblos durante el período borbónico. Como pudo advertirse, ambas circunstancias, es decir, la ausencia de los jesuitas y la decadencia del aprovisionamiento, provocaron el recelo de los indios. Pero al mismo tiempo, el funcionamiento de la provincia se fue acomodando progresivamente a las nuevas condiciones políticas y económicas. Los indios exigían que las permutaciones se realizaran según las proporciones que habían fijado los jesuitas y hubo veces que rechazaron efectos de fomento que no eran de su agrado, así como se negaban a recibir lienzo de algodón en pago por la cera, o exigían que se los retribuyera con el hierro y el acero para las cuñas y machetes. Pero con el correr de los años fue cada vez más frecuente que, ante la falta absoluta de remisión de partidas desde Santa Cruz, aceptaran lo que se les ofrecía a cambio del producto de su trabajo. El marco borbónico del sistema de la economía misional tomó forma al calor de la fricción entre el reclamo y la tenacidad de los indios, de un lado, y el abandono y desabastecimiento de la provincia, del otro.

4. LA DIMENSIÓN SIMBÓLICA DEL VALOR DE LAS COSAS

A principios del siglo XIX, con el sistema misional todavía en funcionamiento aunque en franca decadencia por la cada vez más acuciante escasez de efectos de fomento, el encanto que desde el siglo XVI todos esos objetos habían provocado entre los indígenas parecía intacto. Como creo haber demostrado, las reducciones fueron desarrolladas en gran medida a partir de la institucionalización de esa persistente atracción. Fue así como se montó un sistema extractivo y productivo para la venta en el mercado y un régimen de jerarquías sociales y de cargos políticos que garantizaba el orden reduccional. De la evidencia presentada sobre el funcionamiento de las misiones se desprende que la demanda y el uso de hachas, cuchillos, machetes, chaquiras, ropa de la tierra, agujas, botones, medallas y demás bienes resultan prácticamente inexplicables desde una perspectiva exclusivamente utilitaria y productiva. Tampoco resulta satisfactoria la idea de considerarlos como un correlato de la apropiación de la cultura de trabajo que los jesuitas pretendieron inculcar a los indígenas. El motivo de su circulación e intercambio entre los nativos de Chiquitos trascendía a las claras el plano exclusivamente económico,

incluso cuando llegaban a sus manos con el fin de estimular la producción de bienes vendibles en el mercado. También trascendía el plano netamente laboral, aun cuando formalmente funcionaran como una retribución entregada a cambio del producto del trabajo. Como fue mostrado, en la mayoría de los casos las tasas de intercambio entre efectos de fomento y bienes de producción contradecían el criterio económico de equivalencia monetaria. Tampoco guardaban necesariamente una relación utilitaria con las tareas que gratificaban entre los oficiales de los talleres de los pueblos. Eran otros principios, emanados del prestigio y del valor simbólico que les reconocían los indígenas, los que regían la moral de su intercambio, de su circulación y de su uso, y los que permitieron fijar jerarquías sociales y rangos políticos, así como también convalidar el régimen religioso del sistema reduccional en ritos y ceremonias.

Lo anterior, por supuesto, no significa que los bienes en cuestión hayan carecido de valor de cambio. Eran comprados por las autoridades coloniales en los mercados peruanos bajo el mismo régimen en el que se vendían los textiles y la cera que producían los indígenas de las misiones. Es decir, en cierto momento de su vida social estas cosas eran mercancías. Lo fueron las chaquiras cuando sirvieron de medio de pago de los sueldos de los soldados de la frontera. También lo fueron los cuchillos cuando se compraban en Potosí y en Cochabamba y cuando sus precios, sujetos a las leyes de oferta y demanda del mercado, sufrieron un alza descomunal a partir de 1800, tal vez como consecuencia de la guerra entre España y Portugal. Podría considerarse que también lo fueron en el trueque por el producto de la melea o del hilado. O mejor podríamos decir que *desde la perspectiva de los europeos* eran mercancías, o más todavía, equivalentes generales de valor que funcionaban como monedas. Pero este carácter mercantil se disipaba cuando, en manos de los indios, se convertían en objetos para exhibir o para simbolizar posiciones sociales superiores. Lo que a los ojos de españoles y criollos eran meras herramientas o instrumentos de trabajo, efectos de vestimenta o quinquillerías, desde la perspectiva de los indios eran bienes de un *valor simbólico múltiple y complejo* (Godelier 1974: 269). Un valor simbólico que, al circular en la esfera del cabildo indígena, legitimaba las posiciones de poder de los jueces quienes, a su vez, debían hacer cumplir la normativa que regía la vida en las misiones. Es decir, un valor simbólico con funcionalidad política que acarrea efectos socioculturales palpables. De ahí la multiplicidad y complejidad en cuestión, que también se expresaba en la esfera litúrgica, donde hacían de premios y de obsequios. Había que jugar y ganar para obtenerlos, la competencia reforzaba el sentido honorífico de estos objetos. Como obsequios eran

arrojados en abundancia desde las alturas del balcón de la iglesia al pueblo de la misión, demostraban la riqueza y el poder de las autoridades coloniales frente a los indígenas, que a su vez obtenían los símbolos de distinción de mano de sus propios artífices.

Ni siquiera en la esfera productiva estaban despojados de su peso simbólico. Como “gratificación” combinaban la idea del premio con la de distinción social, asociadas con el reconocimiento del *saber hacer* puesto en juego en los trabajos de oficio y con el estímulo de una cultura del trabajo y de la producción para el mercado. A primera vista, como efectos de fomento para la extracción de cera y para el hilado del algodón, por la regularidad del trueque, por la estabilidad de las tasas de intercambio y por la supuesta utilidad de las herramientas que se repartían a cambio del producto de la melea, parecen haber formado parte de la más económica de las transacciones en el contexto de las misiones. Sin embargo, la evidencia sugiere que el sistema productivo de las misiones de Chiquitos se erigió sobre la base de un tipo de relación entre indígenas y europeos que ya contaba con una larga historia en la región. Una relación construida en torno del interés de los indígenas por ciertos bienes, y que se concretaba en un intercambio recíproco entre indios y blancos en el que, sin excepción, los primeros recibían de los segundos los efectos por adelantado y, a la sazón, cerraban el círculo de reciprocidad entregando otros bienes o servicios como contraparte. Fue esa constancia de los nativos para idear mecanismos de acceso a las cosas de hierro, vidrio y acero la que primero dio pie a los conquistadores para hacerse de alimentos, guías y objetos de oro y plata; más tarde a los cruceños y portugueses para capturarlos y traficarlos como mano de obra; a los jesuitas para atraerlos a las misiones y una vez que los indígenas se redujeron en los pueblos, para asegurar su permanencia en ellos. En todos los casos los indios obtenían lo que les interesaba a cambio de algo a lo que estaban dispuestos a renunciar: planchas y brazaletes de oro y plata, mujeres, hijos, esclavos, o la vida en el monte. Ya en los pueblos, lo hacían a cambio de la cera y el algodón hilado. Es clara la distancia que existe entre el carácter de los primeros contactos e intercambios previos a las reducciones, más fortuitos y menos sistemáticos, y esta organización económica de las misiones. Pero todo parece indicar que el sistema de la economía misional jesuita estuvo destinado a garantizar el regular abastecimiento de los bienes demandados por los indígenas. Y que la satisfacción de esta demanda sostenida sólo era posible a través de la elaboración de productos que los neófitos pudieran extraer o producir con cierta facilidad como eran la cera, el algodón y sus derivados y, al mismo tiempo, de fácil colocación en el mercado. Siendo este el caso, queda refutada la hipótesis de la reducción jesuítica como momento fundacional y la de

los indígenas como tablas rasas sobre las que la evangelización imprimió con éxito la cultura del trabajo para la vida política. Y más todavía: la relación de causalidad habría sido la inversa, en la medida en que la condición para garantizar el régimen misional era sostener el aprovisionamiento de los bienes que demandaban los indígenas. Demanda, por su parte, anclada en una moral amerindia sobre la incorporación de los blancos a su propia identidad homologándolos al héroe civilizador *Sumé*.

No resultaría extraño, entonces, que el adelanto de los efectos de fomento para garantizar la melea y el hilado haya sido el ejemplo más tardío de una estructura de interacción de larga duración entre indígenas y europeos. Las motivaciones de los europeos fueron cambiando mientras se mantuvo la intención de los indígenas de entrar en el intercambio con los blancos y de obtener siempre los mismos bienes. ¿Por qué? Bastante fue dicho ya sobre la cortedad de miras de la hipótesis tecnológico-utilitarista, pero es necesario advertir que no se niega aquí que la incorporación de las hachas, los cuchillos, los machetes, los anzuelos y demás utensilios y herramientas haya tenido impacto entre los indígenas. Todo lo contrario, el reemplazo de las herramientas de piedra y de madera por las de metal debió provocar una verdadera revolución. Tal como lo prueban las investigaciones etnográficas en sociedades indígenas modernas, el cambio tecnológico acarreó efectos económicos palpables con derivaciones sociopolíticas y culturales notables (Métraux 1959). Por eso, explicada a partir del instrumentalismo, la codicia por esos objetos no hace justicia del impacto de este factor tecnológico en las instancias económica, social, política y simbólica de estas sociedades. En lo que a este último plano se refiere, no es menor la identificación entre los blancos y el héroe civilizador *Sumé* y los demiurgos y chamanes-profetas *karaiba* y *Maire* que hicieron los tupí-guaraní en los primeros encuentros con los europeos. En este sentido es sumamente sugerente que hayan explicado el origen de las diferencias culturales que los separaban de los blancos a partir de un suceso de índole tecnológica como es el mito del reparto de las armas de madera y de hierro. Los indígenas quedaron separados del destino de civilización por la mala elección de sus antepasados pero, como se propuso a propósito de una variedad de casos de grupos amerindios, no necesariamente tuvo que haberse tratado de una diferencia insalvable sino, tal vez, de una cosa a ser superada mediante la reunión, por medio del intercambio, de algo que quedó separado en el origen (Viveiros de Castro 2002). Los cuerpos de los hombres, portadores de hachas, machetes y cuchillos, vestidos con el calzón y la chupa de bayeta y pañete, decorados con la lana colorada, y los de las mujeres, colmados de chaquiras resonantes, agujas y medallas, eran la evidencia

de la síntesis, pero al mismo tiempo su artífice. Si, como parecen indicar los contextos y sentidos de su uso, estos artículos de procedencia foránea formaban parte de cierta “fabricación” del cuerpo, no hay dudas del lugar destacado que les reservaban (Seeger *et al.* 1979; Viveiros de Castro 1979). Luego, si el cuerpo así fabricado determinaba la propia percepción del entorno, entonces, tal vez, al integrarlos a través de la vestimenta y el adorno, procuraran incorporar aquella alteridad a su propio punto de vista, la astucia de quienes supieron elegir bien las armas y las aptitudes del héroe civilizador.

La ausencia de evidencia directa no permite confirmar que el mito del reparto de las armas de madera y de hierro haya sido adoptado entre los indígenas de Chiquitos. Pero la proximidad con grupos entre quienes el mito sí se registró, así como la extensión geográfica y temporal de ese relato, respaldan la posibilidad de que efectivamente haya ocurrido. El “extenso complejo de creencias” (Combès 2011a: 110) que reunía a tierras altas y tierras bajas en torno de héroes civilizadores y metal, y que luego sirvió a los indígenas para pensar a los blancos e incorporarlos en su mitología, perfectamente pudo haber incluido a quienes habitaban la actual Chiquitania. Con los datos presentados a lo largo de este capítulo pretendo afirmar que así fue. Plasmado en un mito o no, debió formar parte de su imaginario. La posesión, el uso y la ostentación de las cosas que identificaban con los blancos y las posibles aspiraciones a emularlos deben ser considerados en este contexto, tal vez, como concretización de la ampliación del horizonte de sociabilidad o como modo de absorción en términos indígenas de las nuevas circunstancias y del cambio social que éstas acarreaban. En suma, si se trataba de un mecanismo de adopción de la identidad de aquellos y de transformación de la propia, es decir, si los chiquitos de las misiones son un ejemplo más de la *inconstancia del alma salvaje* (Viveiros de Castro 2002), es difícil de comprobar. Pero lo que sí resulta irrefutable es el interés que sostuvieron a lo largo del tiempo por establecer intercambios con los blancos y la centralidad que pasaron a tener para ellos los efectos y materiales que obtenían en esos trueques. En este sentido es posible pensar que la identificación de los blancos con el héroe civilizador y la asociación de ambos con los objetos de metal debieron incidir tanto en “la moral” de esos intercambios como en el valor simbólico de los objetos de esta manera conseguidos.

De haber sido así, esa carga simbólica del intercambio, luego trasladada al sistema de la economía misional, aporta una interpretación posible para la variedad de esferas y de mecanismos de circulación en los que los objetos en cuestión estaban involucrados, así como también para la multiplicidad de funciones que estaban llamados a cumplir en

el marco de las misiones. Las primeras misiones vivas en las que los donecillos eran fundamentales para conseguir la adhesión indígena fueron simultáneas con el montaje de un sistema productivo en el que los mismos objetos comenzaban a funcionar como efectos de fomento. Es justamente en el doble carácter de donecillo y efecto de fomento donde se advierte con claridad el origen y el fundamento simbólico del sistema de la economía misional. Luego, la implementación de éste último en cada uno de los pueblos que se fueron fundando cristalizó en la forma que los informantes jesuitas y seculares describieron a partir de 1768. Después de esa fecha el sistema tuvo continuidad pero en el contexto de la aplicación de una política económica de maximización de beneficios que poco tenía que ver con la matriz jesuita. Los padres de la Compañía de Jesús se habían planteado como objetivo la contención de los indígenas reducidos, su protección y la transmisión de los valores que regían la vida en sociedad de Occidente. Para ello se valieron de metodologías y recursos propios de la parafernalia barroca, entre los cuales lo simbólico y lo ritual ocupaban un lugar central. Aunque eran renuentes a aplicar reformas drásticas en el funcionamiento de las misiones, los Borbones no se movían inspirados por los mismos principios. Fuera de los problemas fronterizos con Portugal, dieron libertad de acción tácita a los curas doctrineros y luego a los administradores con la condición de que la provincia se autosustentara. Pero, a causa de la poca atención que se puso en el abastecimiento de efectos de fomento para la provincia, el sistema de la economía misional entró en una decadencia que se aceleró después de la guerra de independencia.

De los pocos registros que quedaron sobre la provincia durante los años de la guerra, la inspección ordenada por el intendente realista de Santa Cruz Francisco Xavier Aguilera en 1822 da testimonio del estado paupérrimo de aprovisionamiento en que se encontraban los pueblos, pero también de la aspiración a reconstituir el sistema productivo misional⁶⁴. Poco parece haber durado la reavivación. Cuando Alcide d'Orbigny visitó la provincia nueve años después, detrás de la imagen de las misiones venidas a menos, cual retrato deteriorado por el paso del tiempo, se advertían cambios profundos. La recolección de la cera y el trabajo de tejido dejaron de formar parte de un intercambio recíproco de bienes y se volvieron tributación al Estado; en las fiestas apenas

⁶⁴ El gobernador ordenó un informe completo del estado de la provincia. Cada pueblo emitió un parte en el que consta el inventario de todos los bienes que formaban parte de su patrimonio, la información sobre los efectos de fomento, su destino y sobre las cantidades de producción que rindieron y también sobre la situación demográfica. Estos partes abarcan el lustro 1817-1822 (*Chiquitos...* 1906).

se repartía queso y dulce y el hilado se pagaba con sal extraída de las salinas ubicadas al sur de San José. De las chaquiras solamente quedaba el recuerdo, aunque materializado en un cerro por obra de un cuento con señas de mito:

Pasé junto al *Cerro de las Chaquiras* (perlas de vidrio), llamado así porque los indios suponían que las baratijas que recibían de los jesuitas provenían de esta montaña. Como después de expulsados los jesuitas ya no fue posible encontrarlas allá, los indios creen ingenuamente que las perlas se escondieron a raíz de la partida de sus padres, como los llaman. Se trata de un mamelón de gres, aislado en la llanura y separado por completo del resto de la cadena. (Orbigny 1945: 1181, enfatizado en el original)

Por la descripción del naturalista francés se trata sin dudas del Turubó, que en besiro significa “solo”. La entrada de los gobernadores y visitantes, sin embargo, seguía siendo motivo de fiesta y homenaje. No sin pudor –y en ocasiones hasta con hastío–, d’Orbigny relataba que el gobernador de la provincia había ordenado que se festejara su llegada a cada pueblo durante tres días consecutivos “con el objeto, decía, de que los indios me consideraran un enviado del gobierno boliviano, un igual al gobernador, lo que no era poco decir para aquellas pobres gentes”. Para ellos el gobernador era “un ser sobrenatural, investido de todos los derechos imaginables” (Orbigny 1945: 1159), cual *Sumé, Maire atá* o Santo Tomé, demiurgo peregrino que llega, recorre el lugar, reparte objetos de mucha estima y se va.



Ilustración 9. Cerro Turubó, Serranía de San José

Capítulo VI

INDIOS, BLANCOS Y NEGROS

1. ALTERIDAD, MIGRACIÓN, INTEGRACIÓN

A fines del siglo XVIII, Chiquitos, la provincia donde, según el canon historiográfico jesuítico-misional, los indígenas habían sido reducidos a la vida política, igualados en su condición de vecinos de los pueblos, inmovilizados en espacios urbanos y aislados en repúblicas de indios es escenario de una realidad sociocultural e interétnica que poco tiene que ver con aquella imagen. Basta un bosquejo hecho a partir de la información que aportan los documentos oficiales del período tardo colonial para refutar la homogeneidad étnica y cultural de sus indígenas que se pretendió heredada del período jesuítico. En efecto, dos frentes de evidencia contradicen la tesis etnogenética misional. El de la vigencia y peso de las parcialidades indígenas, y el de la permanente tendencia de los nativos de Chiquitos a integrarse con la alteridad. Aunque contradictorios, por tender el primero a la fisión y el segundo a la unión, conviven en el mismo tiempo y lugar. Las alteridades y las identidades afloran en distintos niveles del mismo escenario; las circunstancias dividen grupos o aglutinan personas, definen contornos y pertenencias, excluyen e integran. Este capítulo está dedicado al análisis de las relaciones interétnicas entre los indígenas reducidos y de éstos con otros actores criollos, españoles y portugueses, blancos y negros. En la proliferación de situaciones de interacción de los

indígenas con actores foráneos y no indígenas es manifiesta la incidencia de la condición fronteriza de la provincia con el reino de Portugal y marginal en el contexto colonial altoperuano, por lo que se reservará un lugar destacado para estas cuestiones.

La idea de la etnogénesis misional y su corolario de homogeneización cultural y lingüística postula la desaparición progresiva de la pluralidad de “naciones” que poblaba la región colonizada por los jesuitas. La puesta en valor del legado de la Compañía de Jesús, en tanto y en cuanto consiste en la emergencia de una nueva cultura indígena misional, necesariamente acarrea la negación de las parcialidades en la medida en que estas remiten a la situación prejesuítica de la región. Por otra parte, hay quienes, aunque reconocieron la importancia de las parcialidades en la organización de los pueblos, les atribuyeron una entidad ficticia. En una investigación relativamente reciente, Cynthia Radding adujo (aunque no documentó) que había “indicios según los cuales las parcialidades habrían asumido sus identidades en el proceso de reducción” para distinguir a los grupos recién llegados a los pueblos de los que ya estaban reducidos. Radding sostiene, entonces, que la existencia de las parcialidades habría respondido a una intención deliberada de los jesuitas. En una curiosa variante de la tesis de etnogénesis misional y, al mismo tiempo, del criterio lingüístico de deslinde de identidades grupales, la autora también afirmó que los nombres y los correspondientes grupos, con “connotaciones ocupacionales o geográficas” (Radding 2005: 173), remitían a distinciones artificiales dado que compartían la misma cultura material, los mismos rasgos socioculturales y muchas veces la misma lengua.

En el sentido contrario van, sin embargo, las aproximaciones a las parcialidades que aporté hasta aquí. Me referí a ellas a propósito de la organización del espacio urbano y de la delimitación de los barrios de los pueblos y al reconstruir la etnonimia de los indígenas de Chiquitos. Señalé que, contrariamente a lo que sostiene el canon dominante sobre la región, las parcialidades siguieron estructurando las relaciones entre los indígenas reducidos en los pueblos. Mientras que la pertenencia a la misma familia lingüística (chiquito, zamuco, otuqui, guaraní, chapacura y arawak) no indicaba necesariamente una autoadscripción al mismo grupo, las personas pertenecientes a una misma parcialidad sí mostraban ser cercanas y afines. Asimismo, en el capítulo IV destacué la importancia de lo que los jesuitas identificaron como lazos sociales de parentesco entre los factores propiamente indígenas y prejesuíticos a los que recurrieron para que quienes se iban reduciendo en los pueblos atrajeran a los integrantes de su grupo o parcialidad que permanecían en el monte.

En este capítulo retomo ambas ideas, la de la vigencia de las parcialidades y la de las sociabilidades de parentesco como elemento aglutinante de unidades sociales significativas y las constato con evidencia del período tardo colonial (1768-1831). Junto con ellas y a colación de la información disponible en los documentos, reafirmo otra cuestión también planteada en el capítulo III a propósito de la etnonimia de los grupos y las definiciones étnicas, cuando señalé la importancia de las situaciones de interacción de unos grupos con otros para la definición de sus contornos. La evidencia permite no solamente poner en duda la idea de la homogeneidad de los indígenas de las misiones, sino también refutar la de la inmovilidad asociada con la reducción, con la fijación del domicilio y con la vida política urbana. En este sentido tomo en cuenta las migraciones en grupo, pero también las migraciones individuales en el interior de la provincia como hacia el otro lado de la frontera con Portugal.

La contraparte de estas migraciones indígenas son los movimientos de negros y blancos desde el reino de Portugal hacia la provincia de Chiquitos, que tienden el puente con la segunda cuestión, relativa a las formas de integración de la alteridad. En consonancia con lo que propuse en el capítulo anterior sobre el fundamento indígena de la circulación de cosas de blancos entre los indígenas de las misiones, analizo la relación con forasteros, negros y blancos, llegados desde Portugal, pero también desde Santa Cruz y el Alto Perú. Es a propósito de esto que considero la condición fronteriza de la provincia de Chiquitos y su lugar relativamente marginal en el régimen colonial con centro en la región andina.

Entonces, la imagen de aislamiento de la provincia y de sus habitantes nativos que se podría deducir de las reducciones bajo el régimen de repúblicas de indios queda desmentida a partir de casos concretos. Las situaciones de intercambio de unos grupos indígenas con otros y de éstos con actores foráneos muestran que Chiquitos era un lugar donde las migraciones y las relaciones interétnicas eran fluidas, constantes e intensas. Con respecto a la modalidad que asumieron esas relaciones y en el mismo sentido de lo que propuse sobre la circulación de objetos de blancos entre los indígenas como forma de interacción, considero aquí los matrimonios y, en particular, la circulación de mujeres indígenas hacia afuera del grupo y la integración de hombres forasteros en ellos.

2. PARCIALIDADES DE INDIOS

Una de las primeras medidas de la nueva administración luego de la expulsión de los jesuitas fue censar a la población. Se esperaba contar con datos actualizados sobre la provincia para organizar su administración, entre ellos la cantidad de habitantes y, en especial, de personas en edad de contribuir para gravarlas con fines recaudatorios. Por eso en 1768 se relevaron y registraron los nombres de todos los hombres y mujeres adultos, casados, solteros y viudos que vivían reducidos en los pueblos (ABNB GRM MyCh 24 VI). Tal vez inspirados en los antecedentes censales jesuitas, pero probablemente también por formar parte de la organización del espacio de las reducciones, se los registró agrupados en parcialidades, según se aprecia en la Tabla 6 del Apéndice. Esta modalidad de registro podría atribuirse a una mera formalidad burocrática si no fuera porque en los documentos posteriores al censo, seguían apareciendo los nombres de las parcialidades o la identificación de ciertos grupos de indígenas con ellos. Las circunstancias en las que fueron registrados revelan el sentido que tenían.

En 1771 se inició un expediente para trasladar el pueblo de San Juan porque, según decía el cura a cargo del pueblo, las tierras aledañas a donde lo habían instalado los jesuitas doce años antes no eran lo suficientemente fértiles y las cosechas no rendían lo necesario para alimentar a sus habitantes. A causa de ello, “la nación morotoca se había retirado a la montaña inmediata obligada de la necesidad” mientras que los boro se habían mudado a otro paraje más fértil, ubicado a unos 70 km más al sur (ABNB GRM MyCh 23 XXXI). Ante esta situación el gobernador Francisco Pérez Villaronte propuso abandonar San Juan y repartir la gente entre los pueblos vecinos de Santiago y Santo Corazón, y en el de Santa Ana, pero los indios se opusieron con tanta tenacidad que “fue preciso mudar de parecer porque si se porfiaba en lo pretextado se temía que se perdiese la cristiandad” de los neófitos. Los jueces del cabildo se habían presentado en su vivienda unos días antes de que el gobernador llegara para proceder al traslado:

a significarme con resolución diciendo que ellos no pedían ser destruidos pues para ello no habían dado lugar, que el repartirlos de pueblo en pueblo era acabarlos porque se precisó los habían de apartar a los hijos de los padres, a los hermanos de las hermanas, cuñados, suegros, etc. Y que lo que pedían era alivio y mudarlos a otras tierras de sembradíos las que estaban ya descubiertas y no ser repartidos porque en tiempos pasados los cristianos iban de fundadores a otros pueblos y no repartidos iban a mandar y enseñar a los recién convertidos y no a ser mandados ni enseñados, que ellos eran cristianos buenos y así suplicaban se les concediere el pueblo nuevo y no repartirlos porque sería grande afrenta para ellos. (ABNB GRM MyCh 31 XIX)

Es probable que hayan sido los jueces de la parcialidad boro (“la nación bora”) los que fueron a hablar con el cura porque eran ellos quienes fundaron el nuevo pueblo. Tuvieron éxito en la petición porque finalmente se decidió el traslado. Pero la parcialidad de los morotoco no los siguió, al menos en su totalidad, porque diez años después de este pleito, en 1782, el gobernador Juan Barthelémí Berdugo decía que de los indígenas de San Juan “la mitad de sus moradores morotocos se hallan establecidos en la Villa de María” de Portugal. Esto queda refrendado por la resolución de la Audiencia de La Plata para que el gobernador de Chiquitos reclame ante el capitán de Mato Grosso “la restitución de los terrenos de la Villa de María y treinta indios del pueblo de San Juan que a ella se han agregado” (ABNB ALP MyCh 253).

Los morotoco deben haber regresado, o al menos algunos de ellos, porque en 1788 reiniciaron el reclamo por el emplazamiento del pueblo de San Juan. En la petición al gobernador describían su situación:

Nos es preciso el darte parte como estamos en una suma miseria y por esta razón te escribimos dándote razón como ya estamos poblados en nuestras taperas de San Juan y ya estamos aquí de asiento porque así nos lo mando el señor gobernador don Antonio Carbajal cuando estuvo en su visita y como vio que el pueblo donde es ahora no sirve para nada por no encontrarse con algún comestible, no haber barro para hacer nuestras ollas, ni tejas para la iglesia, no se encuentra con cal ni menos con caña brava para techar la iglesia y casas ni menos con maderas buenas. Y también por tiempo de aguas padecemos mucho por estar el pueblo en una situación muy baja que el agua baña todas las casas y enferma mucho la gente y así padecemos mucho, por eso hacemos presente para que veas lo que convenga. Y por esta razón nos hemos venido a nuestras antiguas taperas San Juan porque es un lugar bueno sano y de todas comodidades pues no hubo motivos para que se hubiese mudado este pueblo pues nunca quisimos irnos de este pueblo a la situación donde está ahora y sola la parcialidad de los boros consintieron y aquí nos hemos vuelto con ánimo de hacer el pueblo pues ya tenemos hecho casas y chacras y está toda junta toda la parcialidad morotoca, quienes tienen ya sembrados maíz y otras cositas. (ABNB GRM MyCh 31 XIX)

Aunque escrita en chiquito (lengua institucional de los cabildos indígenas de la provincia), y luego traducida con la colaboración de un intérprete indígena, la carta fue firmada por los representantes de los morotoco, reconocibles por la terminación de sus apellidos (el sufijo -de que comparten con todas las parcialidades de zamuco): Juan Tacunade, teniente, José Cosiñetide, alférez, Juan Copeciade, alcalde de segundo voto y Francisco Pareyode. Decían que su parcialidad estaba reunida, lo que da a entender que la mitad que se había ido a los dominios de Portugal estaba de regreso. Por su parte, el cura del pueblo le confirmaba al gobernador que el nuevo pueblo de San Juan estaba

emplazado en un lugar insalubre y que los morotoco hacían bien en querer trasladarse a las antiguas taperas (así es como se conocía al pueblo jesuita de San Juan, abandonado en 1781). El cura también decía que si los boro permanecían en el nuevo pueblo era porque se resistían a abandonar las chacras y las chozas que ya habían levantado, aun quedando expuestos a contraer enfermedades (ABNB MyCh GRM 31 XIX).

Es interesante notar la forma en que los morotoco se refieren a los otros indígenas que componían el pueblo de San Juan en el fragmento de la carta que le enviaron al gobernador: “sola la parcialidad de los boros” consintió el traslado. La diferencia sobre el lugar donde el pueblo debía estar emplazado coincidía con la que distinguía una parcialidad de la otra. También se vio en una cita anterior cómo los boro destacaban el hecho de habitar un pueblo desde el inicio y, en consecuencia, la afrenta que significaba no solamente dividir un grupo de parientes, sino también que fueran repartidos en otros pueblos habitados por otros indígenas en donde ellos serían advenedizos. Es posible que esta diferencia entre boro y morotoco, quienes según las taxonomías lingüísticas modernas pertenecen a dos familias lingüísticas distintas (chiquita y zamuca) haya sido la manifestación de una rivalidad que les impedía vivir en el mismo pueblo. Además, uno de los curas que informaba que los morotoco no tenían asiento fijo, que se iban siempre al monte y que, de esa manera, evitaban el trabajo de hacer las chacras y sementeras porque allí se alimentaban con el fruto de las palmas de totai (ABNB GRM MyCh 31 XIX). En efecto, eran un grupo chaqueño para el que la movilidad era una forma de vida que evidentemente los jesuitas no habían llegado a erradicar. El caso muestra también que incluso para el registro oficial las parcialidades seguían teniendo sentido, porque delimitaban grupos que se diferenciaban en situaciones prácticas y concretas. Por otro lado, lo que resulta verdaderamente significativo es que para los propios indígenas el eventual reparto de las parcialidades entre los pueblos vecinos significaba “su fin” en la medida en que cortaba los lazos que unían a sus integrantes. Sin duda, esos lazos que parecen remitir al parentesco eran el cimiento de la cohesión de las parcialidades y el motivo por el cual sus integrantes se movían en conjunto.

Los vecinos del pueblo de San Juan no eran los únicos que se fragmentaban en grupos y se movían por la provincia o más allá. La movilidad de las parcialidades o de grupos era corriente, o al menos lo fue a partir de 1768, lo que indica que los indígenas de Chiquitos no habían quedado paralizados en los pueblos cuando los jesuitas los redujeron. La parcialidad quimeca lo ilustra con claridad. El censo de 1768 no registra parcialidades quimeca más que en el pueblo de San Xavier. Pero apenas un año después,

a propósito de un episodio ocurrido durante la visita de una comitiva de portugueses a la provincia, el cura de San Ignacio, Simón Vera y Gallo, dijo que de no haber trasladado a los portugueses de San Ignacio a Concepción y de no haberse encontrado el gobernador en este último pueblo, aquellos “hubieran perecido a manos de la belicosa nación quimeca” por el “odio y total aborrecimiento que como vínculo hereditario les han dejado sus antepasados en memoria del cruel estrago y cautiverio que padecieron sus miserables familias bajo el yugo de los mamelucos” (ABNB ALP MyCh 97). Es decir que los quimeca se habían mudado a los pueblos de Concepción y de San Ignacio. Debió haber sido por eso que en 1785 el gobernador Cañas certificaba a favor de sus méritos y servicios a la corona el hecho de haber logrado que una familia de la parcialidad quimeca volviera de Concepción a San Xavier (ABNB GRM MyCh 27 I). Con “el estrago y cautiverio” se referían al ataque que los mamelucos hicieron al pueblo de San Xavier en el año 1696, en el que mataron y esclavizaron a muchos de los indígenas reducidos. Nuevamente, en el ejemplo quimeca la parcialidad aparece asociada con la solidaridad probablemente fundada en el parentesco y relacionada con la movilidad y la migración, a causa de su carácter cohesivo.

También en 1772, es decir, poco tiempo después de que empezara el problema por el lugar de emplazamiento de San Juan, y a pocos años de que los jesuitas fueran reemplazados por los curas doctrineros, el cura del pueblo de Santa Ana informaba al gobernador algo que ya mencioné en el capítulo anterior: que los corregidores del cabildo le habían expresado su descontento y disconformidad por los efectos de fomento que habían recibido para recompensar el trabajo de recojo de la cera y de hilado de algodón. Pero eso no era todo: el pueblo estaba en un estado de escasez tal por la caída de una helada y por la falta de ganado para repartir carne entre los indígenas, que, se lamentaba:

se me han retirado varias familias al monte y una de ellas de bastantes personas entre chicos y grandes se iban a incorporar con unos infieles que dicen que están cerca al norte por lo que me vi precisado a despachar en su alcance al corregidor y varios jueces y estos, por mi encargo (aún trasnochado varias noches) los revolvió y según dicen ellos, de mucha distancia, y las otras familias andan vagando por los montes y lo peor es señor que toda la parcialidad de los covareses se ha desaparecido con su capitán y cavos sin quedar ninguno. (ABNB GRM MyCh 23 XXXIII)

Los indios estaban al borde de la apostasía por la falta de alimentos. La situación era alarmante. Una parcialidad entera se había ido, incluidos los jueces que los representaban en el cabildo indígena. Es preciso recordar que la mitad de los días de la semana los

indígenas realizaban trabajos comunitarios y eran alimentados con la carne del ganado que se criaba en las estancias y con los alimentos que se cultivaban en las chacras del pueblo. La falta de esos recursos los obligaba a buscar alternativas fuera del pueblo, al mismo tiempo que la mala calidad o la poca cantidad de los bienes de fomento tampoco los incentivaba a quedarse.

En suma, por motivos que parecen tener una relación directa con el cambio en la administración de la provincia, los indígenas de Chiquitos se movían de un pueblo a otro, del pueblo al monte, del reino de España al de Portugal, en bloques de familias y de parcialidades. De lo dicho hasta acá se desprende que las parcialidades seguían siendo unidades socialmente significativas entre los indígenas que vivían en los pueblos de Chiquitos.

Agreguemos además que es una condición compartida por parcialidades de diversa filiación lingüística, porque los morotoco hablaban zamuco, los boro hablaban tao (dialecto chiquito), los curucané una lengua otuqui y los quimeca, piñoca (dialecto chiquito). La distinción entre esos grupos refleja que, entre quienes el canon tradicional incluiría dentro del gran conjunto homogéneo de “los chiquitos” creado por los jesuitas, existían fricciones y relaciones de fuerza. Algunas parcialidades se distinguían de las otras a tal punto que la interacción con el mismo actor podía desenvolverse de formas opuestas: mientras la mitad de los morotoco se había mudado al Mato Grosso, capitanía del reino de Portugal, los quimeca no dudaban en vengar el estrago de sus parientes a manos de los portugueses, lo que indica trayectorias divergentes en el pasado en relación con las malocas de los bandeirantes. Los morotoco del Chaco no habían sido afectados por la amenaza de los paulistas, mientras que los grupos del centro y del norte de la provincia jesuítica de Chiquitos habían sufrido dos incursiones en dos años consecutivos a fines del siglo XVII. De todos modos, esta situación de recelo con los portugueses no tardaría en cambiar, punto sobre el que volveré.

Al mismo tiempo que los contornos de los grupos se definían con nitidez en la interacción con otros, también operaban lazos de parentesco intrínsecos que los hacían moverse en bloque. En circunstancias en las que afloraban las diferencias entre las parcialidades, el mapa etnográfico de la provincia de Chiquitos se presenta más diverso y múltiple que lo que la imagen de la homogeneización es capaz de transmitir. Eso no significa, sin embargo, que la referencia a todos los indígenas de las distintas parcialidades como “chiquitos” fuera ficticia o inventada. Efectivamente existía un registro institucional colonial que los homologaba en tanto habitantes de los pueblos de

la misma provincia. En la medida en que no se presentaran situaciones que ameritaran la distinción, todos formaban parte del mismo gran conjunto.

Es decir que el hecho de que las parcialidades fueran una realidad palpable en situaciones y prácticas concretas no necesariamente negaba la jurisdicción colonial de la provincia ni su pasado jesuítico. Como se vio, el cabildo era una institución que efectivamente funcionaba y la lengua chiquita la herramienta de comunicación oficial de los indígenas con las autoridades, incluidos los de la parcialidad morotoco, que hablaban zamuco. El registro institucional y las acciones de los indígenas agrupados en parcialidades no eran realidades excluyentes sino dos grillas de lectura distintas de los contornos y los principios que regían dos sistemas sociales paralelos. A nivel oficial y gubernamental, el sistema social era la provincia con sus diez reducciones de indios y estaba articulado por la relación entre las autoridades del cabildo indígena con los curas doctrineros y con los gobernadores. Por eso no reparaba en los grupos de las parcialidades a menos que fuera evidente, necesario o que afectara el normal desenvolvimiento de las actividades cotidianas. En la relación entre los indígenas, en cambio, la organización en parcialidades tenía un peso mayor y la pertenencia a alguna de ellas, posiblemente asociada con el parentesco, mayores implicancias en las trayectorias individuales y grupales que las que podía llegar a tener la relación con las autoridades. En suma, diría que las parcialidades correspondían a un nivel de inteligibilidad indígena, mientras que el gran conjunto homogéneo de los chiquitos tenía sobre todo entidad institucional y colonial.

3. MIGRACIONES

3.a. Del reino de Castilla al reino de Portugal

Los ejemplos anteriores no solo matizan la idea de la homogeneidad de los indígenas de las misiones de Chiquitos, sino que también contradicen la idea de la inmovilidad asociada con la reducción, con la fijación del domicilio y con la vida política urbana. Además de los movimientos en el interior de la provincia analizados en el apartado anterior, los documentos del período postjesuítico están plagados de referencias a la atracción que ejercía sobre ellos la frontera con Portugal. Es una situación por demás sugerente si tenemos en cuenta que, durante el siglo XVII y las primeras décadas del

XVIII, los portugueses habían sido asimilados por los indígenas de la región como sinónimo de bandeirantes y de amenaza de esclavización. Las incursiones de los mamelucos paulistas en busca de mano de obra para emplear en minas y haciendas de San Pablo se había hecho sentir hasta el alto Paraguay. Asolaron las costas del río, provocaron el estrago de muchos de sus antiguos pobladores y la migración de otros en dirección al oeste. La mayor parte de la evidencia –si no la totalidad– fue producida por los jesuitas. En los próximos párrafos repasaré el estado de situación de los indígenas del alto Paraguay y de Chiquitos a propósito de las incursiones de los bandeirantes portugueses. Me interesa mostrar los efectos que provocaron entre los indígenas: el trastorno, la amenaza y la violencia que contrastan notablemente con lo que sucede en la zona pocas décadas después.

3.a.i. La época de los bandeirantes

La primera reducción fundada por los jesuitas fue San Francisco Xavier de los piñocas, en 1691. Acompañado por los catecúmenos y por otros jesuitas, el padre José de Arce no tardó en salir a misionar hacia el Este; el resultado fue la fundación del segundo pueblo de la provincia de Chiquitos, San Rafael, en 1695. Ya desde entonces los portugueses representaron una amenaza real para la joven provincia jesuítica. Ese mismo año de la fundación de San Rafael franquearon el río en dirección oeste en busca de indígenas y entraron por la laguna Mandioré. Llegaron hasta la tierra de los penoqui, es decir, hasta las proximidades de Santa Cruz la vieja. Al advertirlos, los penoqui se escondieron en el bosque y cuando los portugueses entraron los sorprendieron con una “buena lluvia de flechas envenenadas” con la que mataron a muchos y ahuyentaron a los que sobrevivieron (ABNB ALP MyCh 3). Pero esta defensa no bastó para amedrentar a los portugueses, que volvieron a entrar al año siguiente. Los jesuitas fueron alertados al respecto por un indio guarayo fugitivo de los portugueses que llegó con la noticia al pueblo de San Rafael y lo corroboraron cuando el padre José de Arce salió a misionar. Se adelantó “cincuenta leguas hacia el oriente, pasando por medio de los indios boros, tabicas y taucas” en cuyas aldeas “se convenció de la veracidad de la llegada de los lusitanos por encontrarse con los indios que se retiraron delante de aquellos”. Aquellas parcialidades de chiquitos vivían más al este y tuvieron que correrse más cerca de San Rafael cuando se toparon con los portugueses en plena cacería de esclavos. Los tauca dijeron además que sabían de la proximidad de los lusitanos porque desde sus chozas habían percibido el ruido de sus

armas de fuego y se ofrecieron a llevar al padre al sitio de dónde venían huyendo. Arce aprovechó para convencerlos de que se sumaran a las reducciones y los tabica se agregaron a la reducción de San Rafael, recientemente fundada, mientras que con los tauca proyectó una nueva misión que se llamaría Santa Rosa, que finalmente se fusionó con San Rafael (Matienzo *et al.* 2011: 25-26).

Los portugueses volvieron a entrar por la laguna de Mandioré, dejaron sus naves en el puerto de los itatines y “de ahí prosiguieron su derrota por entre oriente y mediodía [...] llegaron a los ranchos de los taus y hecha de ellos buena presa, pasaron a ejecutar su venganza en los penoquis, quienes menos cautos que la primera vez fueron cogidos con los ardides de los portugueses” (ABNB ALP MyCh 3). Animados por la gesta, siguieron hasta que llegaron al río San Miguel y dieron con el pueblo de San Xavier. Capturaron y pusieron en collera a 600 indios de las misiones, hasta que 130 españoles y 300 chiquitos les hicieron frente y finalmente los derrotaron (ABNB ALP MyCh 3). Algunos de los capturados lograron escapar pocos años después. En 1702 los jesuitas recurrían a “un penoqui de la misma provincia que había sido cautivo del mameluco” para recabar información sobre los asentamientos de los portugueses al otro lado del río Paraguay (ABNB ALP MyCh 3). Además, en los pueblos de la provincia había muchos indígenas que habían sido capturados y habían conseguido escapar. La metodología de captura de los bandeirantes consistía en entrar en paz a plena luz del día a las aldeas, ofrecerles rescates de cuñas, cuchillos, abalorios y otras cosas y apresarlos cuando habían ganado su voluntad. Si se resistían “los reprimen, no tirando comúnmente con balas sino con munición pequeña o pastas no muy grandes que espantan y hacen algún daño pero no matan” (Cortêsão 1955: 142). Por eso en los pueblos de la provincia había muchos chiquitos heridos con munición de los portugueses. En la reducción de San Rafael, por ejemplo, fueron reducidos veintitrés quidabone que “tuvieron la fortuna de escaparse de las manos de los maloqueros portugueses [...] porque traían consigo algunas alhajas” tales como dos escopetas, dos sombreros, dos platos de estaño y uno de plata “las cuales dijeron habérselas quitado a dichos portugueses” (Cortêsão 1955:195; Matienzo *et al.* 2011: 200).

Por el padre Bartolomé Jiménez, quien remontó el río Paraguay desde la provincia homónima para intentar comunicarla con Chiquitos, se supo del destino más errático de otros cautivos. El jesuita se topó con una canoa conducida por indios payaguá que llevaban seis indios de otras naciones. Había un penoqui con su hermana, un indio de nación erebé, uno de nación sinemaca, “una muchacha guaraní de la parcialidad de Juan

Manora del lago Manioré” y una muchacha de nación curubina. El penoqui, su hermana y la muchacha curubina eran de Chiquitos. Esta última había sido reducida en San Rafael por el padre Hervás mientras que los dos primeros habían sido prisioneros de los portugueses –probablemente en los ataques de 1695 o de 1696– que consiguieron fugarse. Pero en el camino de regreso a su tierra cayeron en manos de los payaguá, destino que compartían con todos los demás indios de la canoa. Jiménez rescató a los seis prisioneros de los payaguá a cambio de abalorios y cosas de metal (Cortesão 1955: 49).

Al reconocer el tramo superior del río Paraguay, el padre Jiménez se lamentaba del “lastimoso estrago y casi total exterminio que el portugués mameluco ha hecho y hace en estas pobres naciones que poblaban en copioso número este gran río” (Cortesão 1955: 52). Las recurrentes incursiones de los portugueses y la ruina y el trauma que provocaron en aquellas poblaciones volvieron inviable el asentamiento permanente de indígenas en las tierras cercanas a la costa. Por eso, para 1708, ciertos guarayos habían despoblado la orilla del río a la altura del puerto de Itatín y se habían retirado tierra adentro, hasta llegar a las cercanías del pueblo de San José (Cortesão 1955: 111; Matienzo *et al.* 2011: 101). Por su parte, en 1743, el pueblo de San Miguel, distante del de San José unos 200 km al norte, informaba que su población se había acrecentado en el año anterior porque:

unas 230 almas de guarayos que se agregaron al pueblo, habiéndose huido bastantes de estos algunos años ha, este año *proprio motu* no solo se volvieron los huidos a su pueblo sino trajeron consigo muchos de sus paisanos aun infieles: la causa de haberse vuelto cristianos, aunque en parte, parece que son los portugueses que parece iban en caza de ellos. (Matienzo *et al.* 2011: 301)

En 1708 el padre Lucas Caballero, que había salido a misionar desde Concepción en dirección al norte con destino a los manasica, fue informado por los indios sibaca que, hacia el oriente, donde solían estar los samaru, no había gente porque en esa dirección “está asolado de portugueses” (Matienzo *et al.* 2011:47). De la misma manera contaban los zarave de las proximidades del Pantanal que habían tenido que mudarse de lugar porque los portugueses ahora estaban asentados en sus antiguos pueblos (ABNB ALP MyCh 3). Era el caso también de los curucané, a quienes los neófitos de San Rafael habían ido a buscar para que se sumaran al pueblo; para encontrarlos tuvieron que caminar “muchísimo por haberse retirado de sus antiguas poblaciones, recelando dar en manos de sus crueles enemigos los portugueses mamelucos, que continuamente los vienen a cautivar” (Matienzo *et al.* 2011: 132; ABNB ALP MyCh 3). También otros zarave, junto con ciertos coereca y guarayo a quienes fueron a misionar los neófitos de San Rafael en

1711, contaban que se habían topado varias veces con los portugueses pero que habían logrado evadirlos refugiándose en un recodo del Pantanal de difícil acceso (Matienzo *et al.* 2011:100).

Lo señalado pone en evidencia el carácter determinante de las incursiones esclavistas de los portugueses en la reducción de los indígenas chiquitos (también de los arawak-hablantes como los zarave y los otuqui), y por lo tanto en el éxito de la provincia jesuítica homónima. Tal como advirtiera Cosme Bueno al describirla e informar sobre su situación en 1771, “lo que parece que contribuyó mucho para que se entregasen a los misioneros fue la persecución que de cuando en cuando les hacían los portugueses del Brasil, cautivándolos para sus minas y haciendas, principalmente los habitantes del pueblo de San Pablo” (Matienzo *et al.* 2011: 418).

Como mostré con los ejemplos citados, el estrago y la esclavización fueron las principales consecuencias de los ataques de los portugueses. Por su parte, la mudanza, la migración y la reducción en pueblos jesuíticos se volvieron las principales formas de respuesta de los pueblos circundantes del Pantanal y de las orillas del alto Paraguay. La consecuencia evidente y predecible fue un cambio significativo en la cartografía étnica de la región. Según se desprende del registro de la época, casi todos los parisi, arawak-hablantes próximos al Pantanal por el norte, fueron capturados por los mamelucos. Algunos de los pocos que lograron evadirse de la esclavitud se incorporaron a los pueblos de Concepción y de San Ignacio de Chiquitos. Los zaraves, también de lengua arawak y conocidos también como jarayes o xarayes, lograron escapar, pero tuvieron que despoblar la orilla del Pantanal que desde el siglo XVI llevaba su nombre –laguna de los Xarayes. Un destino similar le tocó al gran conjunto de guarayos, es decir, al conjunto de grupos de guaraní-hablantes que residían en la costa del río o bien que habían migrado recientemente a las tierras de los chiquitos y que debieron refugiarse en sitios más alejadas o bien resignarse a la reducción en los pueblos de San Miguel, San Ignacio y Santo Corazón.

3.a.ii. Después de los jesuitas

Ahora bien, aunque en 1769 la parcialidad de los quimeca todavía guardaba resentimiento con los portugueses y quiso vengar el cautiverio y la muerte de sus parientes, la evidencia tiende a mostrar un sensible cambio en la relación de los indígenas de la provincia con los portugueses. En 1772 un negro que salió a la provincia de Chiquitos por las pampas

de San Cristóbal, una estancia próxima a la frontera, dijo que en Cuyabá, ciudad de dónde venía, había siete indios de San Rafael a quienes en Chiquitos identificaron con unos que algunos años antes habían salido al monte a cazar y a melear y jamás regresaron (ABNB GRM MyCh 23 XXXIII). Los indígenas que antaño habían sido repelidos por los portugueses, y aceptado las misiones para protegerse de sus ataques aceptaban sin mayores resistencias los ofrecimientos de regalos que ahora les hacían para atraerlos al Mato Grosso. Así lo advirtió en 1783 en su diario el comisionado para la demarcación de límites, Antonio Seoane, al pasar por el pueblo de Santa Ana, uno de los más cercanos a la frontera:

Es pueblo muy corto. Compónese de poco más de mil almas sus fondos son tan cortos que solo existen treinta vacas, diez y ocho mulas, treinta y siete yeguas y cinco caballos habiendo tenido en sus principios sobre tres mil bacas según me consta del tiempo que maneje esta provincia por lo que ministran los inventarios hechos en la expatriación. Esmerase su actual cura Don Gregorio Salvatierra en el adelantamiento de él sujetando en cuanto le es posible a su gente que por la escasez tiraba a buscar que comer a los montes y en el día les ha introducido algún método que los reduzca a hacer sus chacras. Retirábanse estos indios hasta el Río Barbado a pescar donde tomaron conocimiento con los vecinos portugueses quienes los regalaban y así se van inclinando a su amistad de tal modo que en algún tiempo se le conocía así a estos como a los demás de la provincia un total aborrecimiento a aquella nación profesándole en el día particular inclinación. (ABNB ALP MyCh 253)

Las condiciones evidentemente habían cambiado, tanto en lo que respecta a la vida en la provincia como a los vecinos instalados del otro lado del río. Seoane no hacía más que resumir una situación a la que ya hice referencia a propósito de la movilidad de las parcialidades y de la falta de alimentos en el pueblo, al mismo tiempo que agregaba que el monte no era el único destino de los indígenas que se iban, sino que también lo era el reino de Portugal. De hecho, motivos similares habían provocado la migración de los morotoco a Vila María do Paraguay en 1771. Pero el problema no era solamente la escasez de ganado para repartir como alimento, sino también la de los bienes de fomento que los indios demandaban a cambio de la extracción de cera en el monte y del hilado de algodón, con los que se los había persuadido de quedarse en los pueblos cuando comenzó el régimen misional. Más allá de que los gobernadores culparan a los “cándidos neófitos” a quienes “cualesquiera ridícula dádiva los alborota”, lo cierto es que ante la falta de aquellas cosas que los movía a permanecer en las misiones y ante el trato amigable de los portugueses que contrastaba con el de antaño, las migraciones se volvieron usuales y predecibles. Por eso se ordenaba asistir urgentemente a los pueblos fronterizos con efectos

de fomento para no darles motivo a los indígenas “de irse ocultamente a los dominios de Portugal a cambiar sus vestidos y los de sus mujeres por machetes, cuñas y cuchillos”. Así evitarían “que los vayan a buscar a Matogrosso por sendas intransitables y que a estos con este motivo los engañen y seduzcan persuadiéndoles a que se queden en sus poblaciones” (ABNB GRM MyCh 40 XII).

En una interpretación reciente sobre estos trasvases se propuso que la atracción de los indígenas de los dominios españoles era parte de una estrategia deliberada de la “política indigenista portuguesa”, que buscaba estimular su transmigración para emplearlos en el cultivo de la tierra en Mato Grosso. Del lado español la estrategia se combinaba con una “intensificación de la explotación del trabajo [que] fue ciertamente el factor que provocó los mayores impactos entre las sociedades indígenas de Mojos y Chiquitos”, porque “con la expulsión de los jesuitas, los indios pasaron a sufrir mayores presiones para aumentar la producción” (Lopes de Carvalho 2012b). Mi indagación en los documentos del período colonial tardío no ratifica esta última condición para el caso de Chiquitos. Por el contrario, lo que se desprende del análisis de la información disponible es que las condiciones impuestas por la expulsión jesuítica afectaron al sistema de la economía misional no por la intensificación de la explotación del trabajo indígena, sino en una merma en el abastecimiento de los bienes de fomento con que se los incentivaba a extraer cera e hilar algodón. En el capítulo anterior, a partir de una interpretación de la función en la economía misional de los efectos de fomento, bienes de metal y de vidrio, mostré el descontento que provocó entre los indígenas la escasez y la mala calidad de las partidas que recibieron los pueblos en el período borbónico. Aquí agregó que fue la escasez y no la explotación extrema lo que anidaba tras la motivación indígena para migrar a Portugal.

3.b. De Mato Grosso a Chiquitos

Así como los indígenas de Chiquitos se pasaban al Mato Grosso, los traspasos en el sentido inverso también eran frecuentes e incluso más variados que los primeros en su composición étnica y socioeconómica. Hay por ejemplo casos de deserción, es decir, de soldados que abandonaron el servicio militar que prestaban a la corona de Portugal. Por ejemplo, es la situación de Simplicio Godoy, soldado pedestre oriundo de San Pablo que abandonó su puesto en el destacamento de los Diamantes en el río Paraguay porque su comandante lo maltrataba (ABNB ALP MyCh 253). También la de Juan de Silva

Noguera, natural de Cuiabá y militar, que participó en guerras contra los españoles en las que, incluso, fue tomado prisionero y que se quejaba de haber sido reconocido “con el corto compensatorio de ascenderlo a cabo escuadra de pedestres y que por eso estaba muy disgustado”, a lo que se sumaba que habían querido confiscarle sus esclavos por una deuda tomada con particulares (AGN Sala IX 20-6-7). Otro dragón portugués de la guarnición fronteriza de las salinas, cuyo nombre no fue registrado, desertó a los dominios de España entrando por el pueblo de Santa Ana de Chiquitos (AGN Sala IX 20-7-6). Estos tres casos registrados con más detalle no fueron excepciones puesto que ya en 1771 el gobernador de Mojos acotaba, a propósito del tráfico de los portugueses por la provincia de Chiquitos, que “en Santa Cruz hay muchos desertores portugueses casados” (ABNB ALP MyCh 97).

Chiquitos era además lugar de paso de otros fugitivos. Atravesar la frontera permitía evadirse de pleitos con privados o de problemas con la justicia. Varias fojas y tinta llevó, por ejemplo, el caso de Rosalia Joaquina de Concepción, casada en Cuiabá con Costodio Pires, quien en 1780 se fugó a los dominios de España con Joan Diego de Barrios. Rosalia Joaquina y Joan Diego se casaron en Santa Cruz. El reclamo del lado de Mato Grosso incluyó el pedido de que Rosalía fuera capturada y regresada a Portugal y de que los esclavos “machos y hembras” que se llevó consigo también fueran devueltos (AGN Sala IX 7-1-6). Hay también casos de evasión de la justicia como, por ejemplo, el de Lorenzo Joaquín de Acosta, quien llegó a San Juan con su mujer y dos indios en el mes de junio de 1781 y que declaró haber huido de Vila María do Paraguay, ciudad donde residía, por herir a un pedestre que fue a capturarlo por tener un pleito con la hermana de su mujer (ABNB GRM MyCh 26 XXV). En 1784 se registró asimismo el caso de Juan Perera, “moreno bastante ladino y racional”, quien llegó a San Xavier huyendo desde Portugal. Declaró que tuvo una “pendencia con cuatro negros que se robaron una res de la estancia de la que estaba a cargo”, que mató a uno de ellos e hirió a otro y que “su amo lo tuvo tres días escondido debajo de la cama y viendo que no lo podía escapar de la justicia y horca le dijo ‘toma esta escopeta y húyete para librar tu vida al reino de Castilla’” (ABNB GRM MyCh 26 X). La de Juan Perera pudo haberse tratado de una evasión consentida por su amo, o bien de un relato ficticio para que las autoridades de la provincia avalaran su fuga. Muchos esclavos se traspasaban para obtener su libertad. Había, por ejemplo, bozales, es decir, esclavos recién sacados de su tierra de origen. En 1784 se registró el caso de Miguel Albis Ferrera o Terrera, cantero, de 40 años de edad, que había nacido en Angola, pero vivió en Mato Grosso desde chico, y que se fugó porque

su amo faltó a la palabra de liberarlo cuando hubiera terminado de pagar su libertad con trabajo (ABNB ALP MyCh 97; ALP MyCh 253). En 1801 se pasaron un natural de Banguela y tres de “nación conga” que trabajaban en actividades mineras y agrícolas y que huyeron junto con un criollo del Mato Grosso por los malos tratos que recibían y por la poca comida que les daban (AGN Sala IX 20-7-6).

Los gobiernos de las dos jurisdicciones reaccionaban de forma ambigua ante este flujo migratorio. Solían permanecer en silencio cuando recibían nuevos pobladores provenientes del reino vecino, pero no demoraban en reclamar cuando se fugaban habitantes de sus territorios. Esto ocasionó una correspondencia diplomática fluida en la que los gobernadores de Chiquitos y de Mato Grosso intercambiaban reclamos por los indígenas perdidos y por los esclavos fugados, respectivamente⁶⁵. Llegó a haber posiciones encontradas con respecto a la devolución cuando la capitania del Mato Grosso se justificó por no devolver los indígenas que se les reclamaba, esgrimiendo la condición de libres de los indígenas, condición que, al no cumplirse en el caso de los esclavos, legitimaba su reclamo de devolución (AGN Sala IX 20-7-6).

Ahora bien, los vínculos entre ambas jurisdicciones no se limitaban al flujo subterráneo de los pobladores más subalternos y a la contrapartida de correspondencia oficial entre los altos cargos de ambas gobernaciones que intentaba ponerles coto. En el medio, otros lazos se tendían a diario. Los curas del lado de Chiquitos y los dueños de estancias del lado del Mato Grosso pasaban al otro lado de la frontera. ¿Por qué esclavos, soldados e indígenas no habrían de hacerlo?

De hecho, las haciendas de los pueblos se quedaron sin ganado para abastecer a los indígenas en gran medida porque los curas doctrineros lo vendían a los hacendados portugueses con fines de lucro personal. Puede ser que, como propuso Lopes de Carvalho (2012b), este comercio haya formado parte de una estrategia del gobierno de Mato Grosso para ir avanzando gradualmente sobre los límites de Chiquitos o para desviar el flujo de metales desde el Alto Perú hacia Brasil—cosa sin embargo difícil de lograr por la ausencia de moneda en la provincia. Pero en lo que respecta al lado español, no hay dudas de que el comercio con los portugueses estaba prohibido sin excepción, lo que no impidió, no obstante, que los curas lo practicaran. Ya en 1772 el gobernador Pérez Villaronte solicitaba al obispo de Santa Cruz que les recordara la prohibición de todo trato y comercio de la provincia de Chiquitos con Portugal (ABNB ALP MyCh 97). Diez años

⁶⁵ Ejemplos de ese tipo de correspondencia en AGN Sala IX 20-6-7; ABNB ALP MyCh 253; ABNB GRM MyCh 25 XIV.

después era Barthelemí Berdugo quien, al informar al virrey Vértiz sobre el estado de la provincia, decía que al hacerse cargo del gobierno de la provincia era evidente lo viciados que estaban los curas de los pueblos al comercio ilícito (AGN Lamas 30/2633). Pasaron otros diez años más y le tocó a Antonio López Carbajal, también gobernador de Chiquitos, quejarse de lo escandaloso que había sido el comercio por parte de los curas de San Xavier, Concepción, San Miguel, Santa Ana, San Ignacio y San Rafael (ABNB GRM MyCh 29 XXXIII). Estas manifestaciones de los gobernadores en contra de los curas fueron puestas en el centro de la escena de la historiografía tradicional a la hora de analizar los aspectos más relevantes del gobierno después de la expulsión de los jesuitas. Al respecto, Gabriel René Moreno (1888) y luego Oscar Tonelli Justiniano (2004) sostuvieron que los curas se prestaban al comercio ilegal por la falta de pago de sus sínodos, lo que resulta atendible dado que, efectivamente, la demora en el pago era algo corriente para quienes se internaban a servir en la provincia. Lo que la expulsión llegó a poner en evidencia, de alguna manera, no fue tanto el desinterés de los curas doctrineros, que era una realidad, sino la inviabilidad del sistema económico misional para obtener saldos productivos y fiscales positivos. Al fin y al cabo era un sistema que en su origen había sido sostenido por el voluntarismo de los padres de la Compañía de Jesús.

Más allá de esas cuestiones, lo que quiero destacar aquí es que, en ese comercio con el reino vecino, el vínculo de los curas con los comerciantes portugueses promovía el movimiento de indígenas y de negros en la frontera y su eventual migración. De muestra sirve el caso del cura de San Juan, quien en 1779 fue denunciado por contrabando. Los testigos, soldados del destacamento de Santo Corazón declararon ante el gobernador Barthelemí Berdugo:

que estando en este pueblo de cura el padre Idelfonso Bargas y Urbina vinieron dos negros de Portugal y los devolvió luego con una carta. Que a poco tiempo después vinieron dos portugueses y el padre Idelfonso los despachó con Bernardo Figueroa (mozo que tenía en su compañía) a la estancia de San Joseph, llevándose este consigo a Agustín Pachuris y Pablo Taseos que se hallan presentes por los jueces como igualmente a Pablo Mererote: también llevo a Idelfonso Iosipis y a Isidro Surubis, quienes después se huyeron con Figueroa a Portugal. Que habiendo llegado a la referida estancia de San Joseph en donde se hallaba de mayordomo Remigio Taseos (que al presente es Alcalde de segundo voto y presentado ante los demás jueces) con los vaqueros Lucas Taseos, Xavier Quiaras, Juan Chovirus, Alexo Yobios y Reimundo Paticus, que se hallan presentes por los jueces, dijeron que el mayordomo Remigio resistió la entrega de las quinientas reses de ganado manso que mando dar el padre a aquellos dos portugueses y a sus compañeros que quedaron en aquellas inmediateces; pero como el referido Figueroa amenazó delante del padre Idelfonso al referido mayordomo Remigio de que lo castigaría y azotaría si no se entregaba el ganado, temeroso de esto salió al campo en compañía de todos los referidos indios,

trajeron el ganado y lo entregaron a los portugueses en número de quinientas cabezas. Y hasta el río Jaurú fue el mencionado mayordomo con parte de los indios nombrados ayudando a llevar el ganado a los portugueses a Matogroso, llevándose por compañeros a los indios Ilifonso Iosipis y Isidro Surubis. Que a cosa de un mes regreso el dicho don Bernardo Figueroa a este pueblo con los dos indios y entro una carga que traía en el cuarto del Padre Cura Idelfonso. (ABNB GRM MyCh 25 XIV)

No fue la única vez que los portugueses visitaron los pueblos de la provincia, sino una de tantas que vieron repetirse y en la que también estuvo involucrado quien fuera el cura del pueblo de San Miguel:

Por agosto al año de haber llevado aquel ganado vino a este pueblo un portugués que decía ser vicario de Matogroso, llamado don Esteban Ferro en compañía de otro cuyo nombre era Elias, habiéndose quedado otros dos con cinco negros cerca de la estancia de San Martin; en este tiempo vino de juez de comisión don Pedro Parraga, cura que fue del pueblo de San Miguel, porque de antemano corrió la voz de la venida de don Esteban Ferro. Estos al verse se abrasaron y al otro día don Pedro Parraga le dio dos mulas propias al Ferro y se fue este luego a Portugal. Figueroa que se hallaba en este pueblo tuvo aviso de que venían los jueces del pueblo de San Miguel a prenderlo (como en efecto vinieron para ello de orden del corregidor) y, habiéndose habilitado de doce caballos y tres mulas de este pueblo, se huyó en alcance del mencionado Esteban Ferro, llevándose consigo a Ilifonso Iosipis, a Isidro Surubis a Juan Terecate y a cuatro mujeres. (ABNB GRM MyCh 25 XIV)

Un tiempo después los vaqueros de la estancia de San José vieron a Figueroa, el ayudante de Idelfonso Vargas y Urbina, con muchos portugueses reuniendo ganados. Lejos de impedir el inminente robo, se fueron al pueblo temerosos de las armas que llevaban por lo que “quedaron los portugueses robando a su gusto” (ABNB GRM MyCh 25 XIV). Con frecuencia, decían los cruceros del pueblo, el mismo cura se iba a la estancia de San Cristóbal durante seis meses o más “con el pretexto de coger ganado, a tratar con los portugueses” (ABNB GRM MyCh 25 XVIII)⁶⁶. Por la información que aportó un desertor portugués, las dos estancias que había del río Jaurú para el sur, se fundaron con “los ganados que llevó Juan de Almeyda Lara de los terrenos de San Cristóbal” (ABNB ALP MyCh 253). Algo similar pasaba con el ganado de las estancias de Santa Ana, a donde decían iba un portugués llamado Miguel Pinto para comprar ganado al cura (ABNB ALP MyCh 253). En fin, las denuncias contra los curas por contrabando abundan. Los casos

⁶⁶ Los cruceros eran los indígenas que llevaban las cruces de la iglesia en las procesiones y otras ceremonias sagradas.

mencionados ilustran una situación corriente en la provincia en las últimas décadas del siglo XVIII⁶⁷.

Entonces, tenemos que las visitas de los portugueses a la provincia eran frecuentes y sistemáticas, que había varios curas involucrados, que las ventas de cabezas de ganado no eran al menudeo sino en grandes cantidades y que los indígenas estaban al tanto, aunque no mantenían una posición unánime al respecto, ya que, de los involucrados, algunos habían sido amenazados, otros tal vez se habían sumado por voluntad propia y otros se oponían y lograban mantener su posición. Como se vio, los curas hacían que los vaqueros de las haciendas arriaran el ganado hasta la frontera, lo que no impedía que luego cruzaran a Mato Grosso y se quedaran a vivir ahí, tal vez atraídos por parientes que ya se habían pasado o bien por las cosas que les ofrecían los portugueses. Algo similar pasó con los esclavos que eran enviados por sus dueños o los soldados por orden de sus superiores y que conocían así una alternativa de huida al otro lado de la frontera. Así lo muestra el testimonio de Francisco Camargo, oriundo de San Pablo, que había servido en las tropas del rey de Portugal y que en 1775 llegó a Chiquitos para comprarle ganado al cura del pueblo de San Juan. Pero no pudo concretar la operación porque llegaron comisionados del corregidor de la provincia que se enteraron de anteriores ventas y compras. Finalmente encontró más conveniente avecindarse y casarse en Santa Cruz (ABNB ALP MyCh 253).

Los soldados del lado español que componían las guarniciones de frontera también comerciaban con Portugal. Es el caso, por ejemplo, de Bartolomé Balladares quien, según lo que denunció otro soldado, “es público y notorio los muchos viajes que hizo con cargas de cebo y lienzo dicho Balladares a Matogrosso, trayendo de allí efectos portugueses” (ABNB GRM MyCh 27 XLII). Ahora bien, por los partes anuales de los pueblos sabemos que los soldados percibían su sueldo en productos de la provincia, textiles y cera, por lo que era esperable que en algún momento quisieran cambiarlo por moneda o por otros bienes que necesitaran. Al fin y al cabo, la distancia que separaba las guarniciones de frontera de los mercados matogrossenses era considerablemente menor a

⁶⁷ Leny Caselli Anzai (2008) analizó estos intercambios desde la perspectiva matogrossense. Señaló la necesidad de aprovisionamiento de ganado por parte de la capitania portuguesa y las dificultades para satisfacerlo desde otros dominios del reino portugués por la distancia que la separaba de ellos. También explicitó la preferencia de los colonizadores y de las autoridades de Mato Grosso por los indígenas provenientes de las ex misiones jesuíticas, dado el carácter indómito de los que poblaban el territorio de la capitania. Leny Caselli Anzai y Francismar Alex Lopes de Carvalho (2012a) coinciden en señalar que existía una política deliberada de las autoridades de la capitania de Mato Grosso para atraer indígenas de las misiones de Chiquitos y de Mojos.

la que había hasta Santa Cruz o el Alto Perú. Dadas esas condiciones y tratándose de una zona hartamente transitada de ida y de regreso –“el camino de Matogroso ya se ha hecho muy carriloso, pues están viniendo a menudo y siempre traen sus baúles de comercio” (ABNB GRM MyCh 30 XLIII) –, la prohibición del comercio entre ambas coronas parece ser un simple detalle omisible desde el punto de vista de los soldados.

La carátula de “contrabando”, como también la idea de la ilegalidad de los trasvases, quedan más matizadas aún si se tiene en cuenta que en 1795, cuando se extendió una epidemia de sífilis entre los indígenas de San Rafael, el gobernador de Chiquitos, Melchor Rodríguez, recurrió a un médico portugués para tratar al cura de San Rafael, a su hermano, al cura segundo de Santiago y a algunos indios enfermos (ABNB GRM MyCh 32 IV). Poco después aparecieron las denuncias por contrabando porque el médico se quedó un año en la provincia y se llevó una piara de cargas “y se sospecha que la mitad de las cargas hayan incluido efectos de misiones”, lo que podría ser interpretado como comercio ilegal. Pero dado que había prestado servicios de medicina y en la provincia no circulaba la moneda, existe la posibilidad de que hayan sido el pago que recibió por los servicios prestados (ABNB ALP MyCh 373), máxime cuando había sido el propio gobernador quien solicitó a la capitanía de Mato Grosso autorización para que el médico portugués lo asistiera. Por eso, al fin y al cabo, no resulta extraño que otros intercambios similares contaran con aval oficial, tal como quedó registrado en los informes administrativos anuales de dos pueblos de la provincia. Uno es el Estado de San Rafael de 1797, donde se dejó asentado que lo que quedó del azúcar que se produjo en el pueblo luego de deducir aquello que se usaba para el colegio y para los enfermos “se envió junto con la de los pueblos de San Ignacio y de San Miguel al Matogroso en gratificación del acero que mandaron a la provincia” (ABNB GRM MyCh 31 X). Algo similar quedó registrado en el Estado de San José del mismo año, cuyo producto del lienzo fue usado entre otras cosas para remitir “al comandante del Puruby [frontera con Portugal] para comprar acero a los portugueses a razón de una vara por libra” (ABNB MyCh GRM 32 XIII). En esos años postreros del siglo el abastecimiento de la provincia por parte de las autoridades altoperuanas pasaba por su peor momento. En la práctica, la capitanía del reino vecino y a la vez rival, proveía de bienes y servicios a la provincia. Si un comercio que estaba formalmente interdicto era oficialmente avalado fue porque el abastecimiento oficial de la provincia era paupérrimo, por la cercanía de Mato Grosso y por la disponibilidad en aquella capitanía de lo que se requería en Chiquitos. Esta provincia ocupaba un lugar geográfico, político y económicamente marginal en el conjunto de los

dominios españoles. Por eso ambas jurisdicciones habían sostenido una fluida comunicación a lo largo de las últimas décadas. Además, a la evidente falta de interés de la corona española se oponía la insistencia de Portugal por entrar, conocer, comerciar, ocupar y adelantar la línea del límite más allá del río Paraguay.

En suma, negros, blancos, indios, productos y servicios que circulaban de un lado al otro de la línea que separaba los territorios de España y Portugal ponen en evidencia la permeabilidad de la frontera. Hay quienes interpretaron estos movimientos en términos de “negociación de lealtades”, como si la lealtad de los tráfugas hubiera sido objeto de una transacción en la que ganaba el mejor postor. Según esta tesis, la migración de los indígenas de Chiquitos al otro lado de la frontera habría sido una respuesta a la ruptura del pacto colonial que significó la expulsión de los jesuitas y la “intensificación de la explotación del trabajo” (Lopes de Carvalho 2012b). Sin negar que en algunos curas e indígenas se pudieron haber jugado sentimientos como la lealtad a un rey o a un régimen de gobierno colonial –por cierto difíciles de rastrear en los documentos salvo expresión manifiesta –, me limitaré a decir que lo que se desprende de la evidencia estudiada es que, si había en los indígenas algo homologable a la lealtad, era la atracción que experimentaban por los donecillos y por quienes les garantizaran el acceso a ellos. Por otro lado, las situaciones con las que ilustré ese estado de cosas para fines del siglo XVIII muestran la paradoja que plantea la fluidez de la circulación de un lado al otro de la frontera con el pretendido carácter de límite entre los dominios de dos imperios coloniales. No es una situación exclusiva de este espacio sino, por el contrario, una característica propia de las fronteras en general (White 1991; Quijada 2002; Mandrini y Paz 2003). Y, como en la mayoría de los casos, es una paradoja que se resuelve en su propia contradicción, en especial para el caso de quienes cruzaban desde Portugal. Precisamente porque ahí había un límite territorial, hay personas que estaban decididas a traspasarlo. La esclavitud de los negros africanos no deja dudas sobre el móvil de su huida. Alguna información fragmentaria nos llega sobre los motivos de descontento de los soldados pedestres ya que el cambio de jurisdicción significaba la libertad en un sentido acotado o absoluto. Al cambiar de territorio se jugaban sus destinos y trayectorias personales. El de muchos de ellos fue la ciudad de Santa Cruz, pero el de otros fue la propia provincia de Chiquitos. Estas situaciones que, junto con otros casos de españoles y criollos asentados en la provincia, analizaré en el próximo apartado, me permitirán entonces reflexionar sobre el carácter determinante de la frontera en la configuración sociocultural e interétnica de la provincia y poner el foco, en la medida en que la evidencia

lo permita, en las formas de interacción que los indígenas desplegaron en esas circunstancias.

4. PUEBLOS DE INDIOS, NEGROS Y BLANCOS

Simplicio Godoy, soldado pedestre, natural de San Pablo y a quien ya me referí al repasar los casos de desertión a la provincia de Chiquitos, se fugó en 1781 porque su comandante lo maltrataba. Podría suponerse que su destino fue la ciudad de Santa Cruz, como el de muchos otros desertores. Pero en 1790 aparece involucrado en una causa por contrabando en la provincia de Chiquitos. Es referido como “negro” y como “vecino del pueblo de Santiago”, que “públicamente vende en esta ciudad [Santa Cruz] lienzo, sobremesas y otros efectos de la provincia de Chiquitos diciendo que uno y otro se ha dado en satisfacción de su sueldo” (ABNB GRM MyCh 28 VIII). Efectivamente, como señalé al referirme al caso del soldado Bartolomé Balladares a quien tildaban de contrabandista por vender efectos de la provincia en Mato Grosso, el sueldo de los soldados de la frontera era pagado regularmente en bienes producidos en la provincia como textiles y cera, a falta de moneda.

Similar a la situación de Simplicio Godoy, avecindado en Santiago, es el caso de José Moreno, cuya procedencia portuguesa no puedo asegurar, pero como prestaba servicio militar en la tropa, vivía en un pueblo de frontera y su apellido era Moreno, en probable alusión al color de su piel, es posible que haya sido un desertor portugués⁶⁸. José Moreno era un soldado de la guarnición de frontera de Santo Corazón que tenía como principal objeto hacer frente a los ataques de los guaycurú. El 15 de septiembre de 1780 aparece junto con otros soldados firmando una declaración hecha en Paraje del Motacú, Palmares del Santo Corazón. En ella daban testimonio y denunciaban los malos tratos de los curas de los pueblos hacia los indígenas (ABNB GRM MyCh 25 XIV). Lo llamativo es que algunos años más tarde (en algún momento entre 1787 y 1790), a propósito de una causa por contrabando, el cura del pueblo de San Juan informaba al gobernador sobre la “nulidad que tiene Joseph Moreno en el matrimonio contraído hace años con Rosa

⁶⁸ Era una práctica usual la de reflejar en el apellido la condición étnica de algunos individuos que no eran blancos. Hay ejemplos de guaycurú que fueron capturados en la guerra chiquito-guaycurú y que treinta años después aparecen en declaraciones por causas de contrabando con un nombre español y con el apellido Guaycurú: Pedro y José Guaycurú (ABNB GRM MyCh 28 VIII). Serán objeto de análisis en el siguiente capítulo.

Chorus, india de este de mi cargo”, al tiempo que se habían tomado medidas para “evitar la escandalosa vida de este sujeto y el mal ejemplo que tiene esparcido entre estos infelices neófitos con la ilícita y publica amistad que tiene con una hermana de la dicha su esposa nominada Juana Comeos” (ABNB GRM MyCh 27 XLI). Es decir que José Moreno no solo era soldado en la frontera sino que se había casado con una indígena y avecindado en San Juan, y además había cometido adulterio con la hermana de su esposa⁶⁹. Esta cercanía doméstica con los indígenas, producto del matrimonio con una de ellas, explica que las autoridades de la provincia se sirvieran de él para traducir las declaraciones de los nativos en las investigaciones que se realizaban, como quedó registrado en 1790 en la de Pablo Yopies, indígena del pueblo de San José en una causa por contrabando (ABNB GRM MyCh 28 VIII).

Tenemos entonces dos ejemplos de soldados, probablemente los dos morenos y desertores, avecindados en dos pueblos distintos de frontera. Podría pensarse que son dos excepciones que confirman la regla de la exclusión de habitantes no indígenas en los pueblos de la provincia. Pero hay indicios de que eran muchos los morenos que vivían en los pueblos, ya fueran soldados desertores o esclavos fugitivos. Así lo refleja un borrador sobre una propuesta para ordenar el gobierno de la provincia que no está firmado pero que, a juzgar por la caligrafía, es probable que la haya escrito el gobernador Barthelemí Berdugo en la década de 1780. En estas páginas decía que era importante que los jueces indígenas de los cabildos hicieran castigos ejemplares a las faltas de cumplimiento de las normas y que “los negros y mulatos se tendrán, haciéndoles favor, en la clase de los indios, sujetos sus castigos al acuerdo de los jueces naturales”. Entonces, según la clase de sujetos que incurriesen en los delitos se les debía medir el castigo “de modo que comprenda el populacho que los delincuentes no son perdonados de la corrección que les corresponde y si son indios, negros o mulatos deben azotarse a ejemplar vista del pueblo” (ABNB GRM MyCh 39 XXXIV). Es decir que proponía que los negros y los mulatos fueran homologados con los indígenas, lo que denota que la presencia de esa clase de gente en los pueblos era tan frecuente que ameritaba regular su estatus punitivo. La inferencia es por demás sugestiva si se tiene en cuenta que la normativa vigente no prohibía la presencia de pobladores de una condición étnica distinta de la indígena, pero tampoco la alentaba ni la toleraba de manera ilimitada porque, por ejemplo, no se permitía

⁶⁹ Tal vez la hermana clasificatoria, o hermana de distinto padre, dada la diferencia entre sus apellidos: Chorus y Comeos. Todavía está pendiente deslindar el criterio por el que se asignaban los apellidos entre los indígenas de los pueblos de Chiquitos.

la permanencia de hombres no indígenas solteros, mientras que los casamientos entre mujeres indígenas y forasteros eran posibles, siempre y cuando fueran consentidos por los parientes indígenas⁷⁰.

Todo parece indicar que esa condición reduccional heredada de la época jesuítica iba perdiendo peso a medida que pasaba el tiempo y se imponían otras situaciones asociadas con la proximidad de la frontera y con la lejanía de los centros coloniales de poder.

Entonces, así como la condición fronteriza hacía de Chiquitos un refugio para los portugueses fugitivos, para el gobierno colonial español la convertía en un lugar apto para el confinamiento. En 1783 fue remitido a la frontera Faustino Fernández, desterrado por un año al destacamento militar, acusado de jugador y de cometer adulterio con la mujer de un vecino. Al año siguiente Martín Mendes y Manuel Justiniano corrieron la misma suerte, ambos condenados a servir “sin sueldo en la frontera en pena de sus delitos” (ABNB GRM MyCh 26 XIV). Por su parte, Francisco Rico, militar que cumplía servicio en la provincia, se quejaba de que los demás soldados lo desconocieran como militar porque se rumoreaba que había cometido un asesinato en Perú (ABNB GRM MyCh 27 XLII). De a poco, durante las últimas décadas del período colonial se fue delineando el perfil de lugar de confinamiento que al inicio del período republicano asumiría formalmente la villa de San Matías. Dado que las reglamentaciones dispuestas para la provincia eran especialmente explícitas en la prohibición de dejar entrar a españoles y criollos solos y de que los indios trataran con blancos, cosa que sólo podían hacer curas doctrineros, los gobernadores y los administradores seculares (ABNB GRM MyCh 24 IV, 28 VI), estos casos de reos confinados en la frontera eran excepciones de la norma especialmente autorizados por la Audiencia de La Plata.

⁷⁰ Así fue dispuesto en los artículos 38, 44 y 45 del Reglamento del Gobierno Temporal dictado por el obispo Herboso en 1769 (ABNB GRM MyCh 24 IV). Los dos primeros, relativos a los comerciantes, explícitamente prohibían la permanencia de forasteros en los pueblos: “No se permitirá que los forasteros que entraren se apeen y vivan en las casas de los indios porque estando reducidas estas a una pieza donde se acomodan con sus mujeres e hijos no sólo les causarían notable incomodidad sino que se daría ocasión a que se produjesen celos en los maridos y a que las hijas fuesen atropelladas y profanadas [...] exponiéndose el pueblo a inquietud por lo que en las leyes veinte y una y siguientes libro sexto título tercero se prohíbe que los españoles mestizos negros y mulatos vivan en los pueblos de indios ni se puedan detener en ellos con el título de mercaderes porque la experiencia ha enseñado que muchos de estos traficantes son hombres llenos de vicios y capaces de contaminar a los que tratan.” Luego hacen especial mención del cuidado que habría de tenerse con aquellos que no estuvieran casados o que hubieran ido a la provincia sin su mujer: “que los forasteros que no son casados o tuvieran ausentes sus mujeres no se les permita mucho tiempo en los pueblos.” A aquellos que sí llegaran casados y con su mujer, se les permitía permanecer e incluso avecindarse, siempre y cuando los indígenas no se opusieran. Los artículos referidos a los matrimonios señalan los recaudos que debían tomarse en caso de que el casamiento de un forastero con una mujer indígena fuera inevitable, entre los que el consentimiento de la familia es señalado como prioritario.

Pero no eran los únicos. Veamos el caso de Manuel Muñoz y Barbeito, oriundo de Cochabamba. Se había casado alrededor de 1777 con “Ignacia Saporens india neta del pueblo de San Juan”, fijó su residencia en el pueblo de San José (probablemente por la conexión más directa de ese pueblo con Santa Cruz) de modo que estaba oficialmente vecindado en la provincia. Tal vez a causa de su condición de vecino tuvo que prestar servicio en la milicia como soldado de la guarnición de frontera, según consta en un pedido de certificación de 1787:

parezco ante la acreditada justificación de Vuestra Merced y digo que conviene a mi derecho el que Vuestra Merced me dé a continuación de este, mi pedimiento, una certificación expresando como fui al pueblo de Santiago, frontera del enemigo bárbaro guaicurú a estarme allí el tiempo que amenaza riesgo como es el de aguas. Y me mantuve el espacio de dos meses y días cumpliendo la superior orden de VS que me pasó con fecha 19 de enero de 1787 y me he retirado en el día [8 de abril de 1787] a esta mi residencia a reparar mi familia, y el de haber hecho este servicio a costa y mención sin perjudicar en nada al real haber. (ABNB ALP MyCh 206)

En el pedido de armas para cumplir el servicio constaba además que había otro soldado con quien compartía la misma condición:

pido de pronto a Vuestra Merced una arma la correspondiente pólvora y munición la que si no se gasta en alguna invasión que haya de bárbaros guaicurúes aseguro el revolver a Vuestra Merced todo integro el tiempo de mi retirada y pido me den Vuestras Mercedes al pie de esta bajo de sus firmas la pronta ejecución que practique al superior mandato de su señoría [el gobernador] aclarando Vuestras Mercedes el día que llegue que es hoy 8 de febrero de 1787 al mes también en mi compañía vino al mismo efecto Miguel Inojosa, casados ambos en esta provincia con mujeres naturales de ella. (ABNB ALP MyCh 206)

A diferencia de José Moreno o de Simplicio Godoy, Manuel Muñoz y Barbeito no era de profesión militar, sino apenas un miliciano que prestaba servicios cuando el gobernador se lo pedía. Otras eran sus actividades principales en la provincia, según se desprende del expediente que siguió la Audiencia de La Plata por una acusación de contrabando que presentó el gobernador Barthelémí Berdugo en su contra (de hecho, la certificación de servicios es uno de los documentos que Muñoz y Barbeito presentó para mostrar su predisposición a servir a la corona). Entre los descargos en los que su abogado explicaba y justificaba las acciones por las que lo acusaban señalaba que:

para sufragar los precisos gastos de su familia le ha sido indispensable dedicarse al trabajo justo que ofrecen aquellas regiones en cuya virtud así él como su consorte han internado a dicho pueblo precedidas las correspondientes licencias de los

gobernadores políticos y militares aquellos efectos que son útiles y necesarios para los indios. Mas como estos carezcan de dinero para socorrer sus necesidades se hallan en la urgencia de trocar con aquellas especies que necesitan sus pocos algodones y ceras sucias que adquieren de sus propias chacras con una total independencia de todo aquello que es perteneciente al recomendable ramo de recepturía. (ABNB ALP MyCh 206)

Lo que significa que Manuel Muñoz y Barbeito introducía a la provincia por su cuenta los bienes que en la administración de la provincia se conocían como “efectos de fomento” y los intercambiaba por su cuenta por la cera y los tejidos que producían los indígenas, sin que éstos pasaran por el registro de la administración de la provincia. Esta práctica no era realizada a espaldas de las autoridades locales, porque según consta en la misma carta que presentó ante el gobernador para pedir certificación también solicitaba que:

igualmente se ha de servir asimismo declarar en dicha certificación como al cura de este pueblo le tengo prestados mil hilos de chaquiras para el tiro y adelantamiento de la recepturía aun privándome el adelantar mis cortos intereses como consta a VS este préstamo. (ABNB ALP MyCh 206)

Sin embargo, en 1787 lo acusaban a él y a su esposa de sacar cera, telas de algodón y rosarios de producción local para venderlos en Santa Cruz. El gobernador que lo había hecho, Barthelémí Berdugo, aseguraba que, por estar casado con una “india natural” de la provincia y, a causa de ello, estar avecindado en el pueblo de San José:

el comercio y trato que se le permitió es el mismo que según las leyes de Indias se persuade pueden y deben tener libremente unos indios con otros, comprando o permutándose lo que produce el sudor de sus propias cosechas e ingeniándose en lo que más les convenga como así lo practican aquellos naturales especialmente los del referido San José que llegan a tejer bastantes varas de lienzo al año sin gravamen del ramo de recepturía. (ABNB ALP MyCh 206)

Es decir que, para Barthelémí Berdugo (el mismo que había propuesto homologar el estatuto punitivo de negros y mulatos con el de los indios), el matrimonio de Manuel Muñoz y Barbeito con Ignacia Saporez lo colocaba en la misma posición que los indígenas y, en virtud de eso, solamente tenía permitido trocar el producto de su trabajo por el del trabajo de alguno de los indígenas. Pero Muñoz y Barbeito había contravenido esta disposición y “con su ingeniosa habilidad” avanzaba sobre los indígenas “surtiéndose desde afuera de aquellas cosas que estiman” (ABNB ALP MyCh 206). Para las autoridades de la provincia se había extralimitado al intercambiar bienes importados por

bienes producidos por los indígenas. Pero no solo eso sino que también pretendía comerciarlos afuera de la provincia sin pasarlos por el ramo de receptoría, lo que significa que la administración de la provincia nunca registraría la salida de los productos, por lo que la ganancia de ese intercambio quedaría exclusivamente en manos de Muñoz y Barbeito.

Éste se defendió esgrimiendo dos argumentos. El primero era que el artículo 27 del Reglamento del Gobierno Temporal disponía que aquello que las indias hilaran por fuera de las dos libras con las que contribuían anualmente a la comunidad podían venderlo a los particulares que entraran a la provincia a comprárselo. En el mismo artículo se disponía además que lo que los indígenas obtuvieran de esas ventas sería destinado a las arcas del pueblo. Ciertamente es que el reglamento del gobierno temporal de 1769 reservaba esa posibilidad, pero en otros artículos prevenía que, de entrar los españoles a los pueblos para comerciar debían hacerlo de forma ordenada, por ejemplo, mediante ferias o puestos autorizados y supervisados por las autoridades (ABNB GRM MyCh 24 IV - Artículo 36). Además, se recelaba de los engaños de los que podían ser víctimas los indígenas, por lo que reservaba a los curas y corregidores las transacciones con “efectos de Castilla”, es decir, con bienes importados (ABNB GRM MyCh 24 IV - Artículo 40). Pero más allá de las disposiciones y de las interpretaciones, el punto de discordancia era el estatuto que le correspondía asumir a Manuel Muñoz y Barbeito y a cualquier otro blanco o criollo avecindado por haber contraído matrimonio con una indígena. Estos casamientos mixtos estaban contemplados en el artículo 46 del reglamento, pero éste no incluía especificaciones sobre el estatuto que adquiriría el forastero. Mientras que Barthelémí Berdugo decía que debía atenerse a lo mismo que los hombres indígenas, Muñoz y Barbeito pretendía para su defensa una doble condición que, en tanto indígena, le permitía acceder a los bienes que producían los demás indígenas y, como criollo, comprárselos. Lo que no se ajustaba a ninguna norma, por cierto, era que los pagara con “efectos de Castilla”.

Pero para eso Muñoz y Barbeito también tenía una explicación, que era su segundo argumento: los bienes que había internado a la provincia en 1784 por el equivalente a 1225 pesos tenían el aval del gobernador Berdugo. A lo que agregaba, para que el cura de San José lo confirmara en su declaración, que como en ese tiempo:

no tuvo Vuestra Merced [Manuel Rojas, cura de San José] suficientes efectos de receptoría por cuya causa dejó Vuestra Merced de recoger el todo de las ceras sucias

que tenían los indios en sus casas y habiendo yo anoticiado a Vuestra Merced que los neófitos naturales estaban tristes ya casi desnudos porque en buenos años ya no venía recepturía formal ni completa para socorrer sus necesidades me respondió Vuestra Merced ‘¿y que haremos? Yo en esta parte no tengo la culpa si no es el señor gobernador y así paciencia yo no puedo quitarles sus ceras de balde y así más que se pierda’. Y viendo yo que no tenía que darles Vuestra Merced le supliqué diciendo que una vez que los indios tienen sus poquitos bollos de cera sucia suyos propios y que estos van aun haciendo candelas o lamparas a causa de que no tienen a quienes vender ni Vuestra Merced tiene que darles, deme licencia de que yo pueda hacerlo supuesto que se tiene de perder porque la cera sucia guardada tiempos se pierde y así tomando la venia de Vuestra Merced les compré por su mano. Y con el favor de Vuestra Merced se beneficia de lo que rindió 8 cargas de cera fuerte con el peso cada marqueta de 5 arrobas 5 libras neto, la que a cuatro reales libra monta un mil pesos poco más. (ABNB ALP MyCh 206)

Es decir que, ante la falta de efectos de fomento en los pueblos, Muñoz y Barbeito intercambió la cera que habían extraído los indios del monte por los efectos que él había importado por y pagado a su cuenta, según decía, consentido por el cura del pueblo.

Luego, en lo que a la compra de los tejidos respecta el intercambio no había ido en perjuicio de la provincia, porque los efectos en cuestión el acusado los invirtió:

en los naturales del pueblo sin ningún perjuicio, como es: di al corregidor Ignacio Curibo noventa pesos, más al juez alcalde Thomas Iopies treinta pesos, más al finado teniente Domingo Peez 80 pesos, más al alférez real Joseph Taconos 90 pesos, más al mayordomo Marcelino Xarupas 40 pesos todo esto a pagarme ellos en lienzo como que tienen sus algodones y a este tenor he comprado algodón a poquillos de todos. (ABNB ALP MyCh 206)

De este fragmento se interpreta que el lienzo saldría de las chacras domésticas de la familia de los jueces (lo que no explica, sin embargo, con qué los irían a tejer si no era con los telares de los talleres del colegio). En el mismo sentido de refutar que con estos intercambios él hubiera vulnerado la administración o las cuentas de la provincia, decía que las 800 varas de lienzo que lo acusaban de querer comerciar ilegalmente eran bien habidas porque había auxiliado al cura del pueblo con mil hilos de chaquiras, a pedido del gobernador, por cuyo préstamo no había obtenido beneficio alguno. También abasteció al gobernador, a cambio de 3000 rosarios, de bienes para repartir a los indios en una fiesta, como era costumbre. Como se ve, Manuel Muñoz y Barbeito encuentra en la escasez de los efectos de fomento y de gratificación un argumento para dar vuelta las acusaciones ya que el reparto de esos bienes entre los indígenas redundó en que los productos de la provincia no se echaran a perder. Sumado a eso, gracias a su pertenencia al pueblo y a su condición de vecino estaba en posición de recibir lo que los indígenas le

daban, con pleno derecho, pero también con la obligación de hacerlo. Manuel Muñoz y Barbeito decía que el hilado del algodón que recibía por medio de los distintos intercambios se hacía “con mingas que hacen de costumbre entre el avecindaje los días que a ellos les toca”, que era lo mismo que decir que tenía derecho al producto del trabajo de hilado de los indígenas porque él formaba parte del grupo de parientes y, por lo tanto, de los beneficiarios de la minga. Por otro lado, se ufanaba:

Como tengo mi estancia y cuando mato alguna res para el gasto de mi casa ocurren a mis puertas casi toda la gente a pedirme trayéndome sus algodoncitos e hilos cuyos regalos no los puedo dejar de recibir supliéndoles en recompensa con sus trozos de carne y queso y de estas juntas al cabo del año me rinden alguna porción de varas de lienzo con mi ingenio y esto no cede en perjuicio total de recepturía ni menos la comunidad. (ABNB GRM MyCh 28 VIII)

En suma, la condición de vecino, el parentesco con los indígenas y el desabastecimiento de bienes de fomento por parte de la administración confluían en los fundamentos de la defensa de Manuel Muñoz y Barbeito. El dato de la estancia, declarado con tanta naturalidad, no puede ser pasado por alto. Era, según este afirmaba, una estancia donde criaban ganado que el cochabambino había llevado desde Santa Cruz, lo que resulta por demás llamativo porque, como expliqué en el capítulo V, en el régimen misional las estancias y la cría de ganado se ceñían al mismo canon comunitario que organizaba el trabajo productivo de los indios en los pueblos. No había propiedad privada de tierras ni de ganado y la carne se usaba para alimentar a quienes cumplían sus turnos de trabajo comunitario y para repartir en fiestas; las tierras de uso doméstico y familiar no tenían ganado. Tal como lo establecía el Reglamento del Gobierno Temporal en su Artículo 22: “no conviene con los indios en particular críen ganado vacuno y caballar” (ABNB GRM MyCh 24 IV). Por eso la estancia de Manuel Muñoz e Ignacia Sapore es sugestiva y más todavía si se tiene en cuenta que la historiografía sobre la región sostiene que la liberalización de la ocupación de tierras comenzó recién en 1840. Lo cierto es que Muñoz no solo tenía su propio ganado sino que le había vendido una yegua al gobernador Francisco Xavier Cañas a cambio de 600 varas de lienzo producidas en la provincia, y además repartía carne y queso entre los indígenas de San José, quienes a cambio le daban, como ya fue citado, “sus algodoncitos” (ABNB GRM MyCh 28 VIII).

En suma, Manuel Muñoz y Barbeito gozaba de una consideración especial al tener una estancia privada, de un estatuto de criollo que le permitía entregar bienes de fomento a los indígenas y comerciar los productos locales en el mercado cruceño, y al mismo

tiempo de su condición de vecino de San José y, por lo tanto, de cierto carácter de indígena que le permitía recurrir a las mingas con sus parientes e intercambiar bienes como si se tratara de iguales.

En la causa también consta la declaración de Ignacia Sapore, su esposa, quien explicaba la importancia que representaba para ellos realizar las actividades por las que se los acusaba:

hallándome conyugado del matrimonio con la persona de don Manuel Muñoz y Barbeito he procurado cuidarle en lo que mi corto trabajo ha podido para de esta manera sobrellevar las obligaciones de casado y familia que al presente nos acompaña, quienes piden por justicia la debida asistencia y cuidado conforme al esclarecido nacimiento que a mi esposo le circula y para el descargo de las sumas necesidades que se padece en esta remota provincia hemos procurado así mi parte dicho marido como yo trabajar medianamente en los variables frutos que produce este país como es en sus algodones y tejidos así con mi personal sudor como con las mingas y ayudas que entre nuestra naturaleza nos es permitido. (ABNB ALP MyCh 206)

Ignacia Sapore declaraba no haber hecho más que ayudar a su esposo a cumplir con sus obligaciones de casado entre las que se encontraba auxiliar a toda su familia. Pero esta obligación no estaba anclada en su condición de pariente, sino en su “esclarecido nacimiento” que lo ponía en una situación ventajosa para satisfacer las necesidades que tenían. Es sabido que estas “necesidades” no eran otra cosa que los bienes de fomento, cosas que por estar asociadas con los blancos gozaban de un precio especial por parte de los indígenas, mientras que en el “esclarecido nacimiento” parece resonar el eco de la “buena elección” de las armas de hierro y, en negativo, el de “la mala elección” de las de madera. Ignacia Sapore destacaba además “el grande alivio que al presente nos administra de tener estancia propia de ganado vacuno y caballar que con sus agencias y trabajo internó a esta mi señor esposo de la ciudad de Santa Cruz” (ABNB ALP MyCh 206). Ahí, tal como lo había explicado su marido, los indígenas se acercaban esperando que se les repartiera algo de carne, dada la escasez de ese alimento en el pueblo. De esa manera justificaba que a cambio les entregaran algodón e hilos. Ignacia declaró además que la confiscación de los bienes que esperaban vender en Santa Cruz, es decir, las varas de lienzo que consiguieron por la venta de la yegua y los hilos que obtuvieron por la minga de sus parientes, los perjudicaba sobremanera, porque ella esperaba que por la colocación de esos productos en el mercado su marido le “trajese ropa de vestir y otros urgentes necesarios que por acá se carecen” (ABNB ALP MyCh 206). Seguramente Ignacia Sapore se distinguiera así de otras mujeres de su pueblo que solamente recibían

el reparto de carne de las estancias del pueblo y que se vestían con el lienzo que se producía en la provincia y eventualmente con la bayeta que llegaba como recompensa por sus hilados. Es probable que las mujeres casadas con los soldados también contaran con ese acceso preferencial a los bienes llegados de afuera. Sin ir más lejos Rosa Chorus, esposa de José Moreno, quien también había sido denunciado por contrabando, debió gozar de una condición similar porque Manuel Muñoz y Barbeito en su declaración dijo que algunos de los efectos de fomento que repartió entre los indígenas no los había comprado él en Santa Cruz sino que “los compro del licenciado don Joseph Jasinto Herrera, cura primero del pueblo de la Concepción de esta provincia quien propuso la venta al declarante [...] y que en iguales términos u otros semejantes contrató con Joseph Moreno vecino del pueblo de San Juan” (ABNB GRM MyCh 28 VIII). Según había llegado a saber Muñoz y Barbeito los efectos los había introducido el gobernador Francisco Xavier de Cañas, quien se los vendió al cura a cuenta de su sínodo y este, al parecer, recurrió a los vecinos y soldados que vivían en la provincia para que esos bienes, puestos a circular, rindieran productos comercializables en el mercado cruceño. También un soldado, Alejandro Baca, recibió parte de los efectos de José Jacinto Herrera. En fin, develar el entramado de complicidades que involucraba a autoridades oficiales, vecinos no indígenas, soldados, curas e indígenas en una red de comercio paralelo al oficial excede los objetivos de estas páginas. Aquí bastará con señalar que el cura de Concepción fue denunciado por el cabildo del pueblo por estas irregularidades (ABNB GRM MyCh 25 XIV, 26 XXX). Asimismo, que todas estas situaciones se repetían con regularidad y que fueron protagonizadas por los curas de prácticamente todos los pueblos, tal como oportunamente lo advirtió Gabriel René Moreno (1888).

Con respecto a la distinción de las mujeres indígenas, en la misma situación que Rosa Chorus, esposa de José Moreno, e Ignacia Saporens, debieron haber estado la esposa de Miguel Hinojosa, vecino de San José, que cumplió el servicio en la frontera con los guaycurú junto con Muñoz y Barbeito, y la de José Mariano Carrillo, probablemente casado en Santo Corazón. Sabemos de este matrimonio por la declaración de Carrillo en una causa sobre una rebelión de los indios de ese pueblo en 1806:

Declara que se halló en este colegio al tiempo del alzamiento y que por defender al administrador a instancias de la señora que le instaba a que abriese puerta por donde entrar quebró el declarante un balustre y los indios alzados le atemorizaron y le dijeron apártate *mira que sois casado aquí en nuestra tierra* porque te hemos de matar (ABNB GRM MyCh 34 VIII, énfasis agregado).

Por el expediente sobre el levantamiento de San Ignacio de 1790 también es posible conocer el caso de Pabla Someos, quien vivía amancebada con Juan Vera y Gallo, sobrino del cura del pueblo y que se negaba a hacer vida matrimonial con su marido legítimo, lo que motivó la vergüenza y el castigo de sus hermanos (AGN Sala IX 20-6-7). En todos los casos, es como parte de información secundaria de causas por rebelión, contrabando o defraudación a la administración real que llegamos a saber de la existencia de estas uniones interétnicas, matrimoniales o de hecho. Es probable que haya habido más y que la documentación oficial no sea explícita al respecto porque la presencia de tantos no indígenas, aunque tolerada, se suponía que fuera la excepción y no algo generalizado.

De cualquier modo, aun contando solamente con los casos aquí señalados, el muestrario de foráneos asentados en la provincia es amplio y variado. Soldados y esclavos desertores de Portugal devenidos en militares al servicio de la corona española, soldados cruceños, reos que cumplían su condena en las guarniciones de frontera, comerciantes: todos hombres asentados, por períodos de duración variable, de forma permanente en Chiquitos. La imagen de la provincia que proyectan todos y cada uno de estos ejemplos es la de un dinamismo originado en su lejanía del centro del poder colonial y su cercanía con el reino de Portugal, que también tenía como protagonistas a los indígenas que la habitaban.

5. RELACIONES INTERÉTNICAS EN UNA PROVINCIA DE FRONTERA

En el período colonial tardío Chiquitos estaba habitada por indígenas, pero también por blancos y negros. Esto no contradecía la normativa que rigió el gobierno de la provincia después de la expulsión de los jesuitas, donde los matrimonios con forasteros estaban contemplados y eran tolerados. No obstante, el espíritu de la reglamentación era introducir la menor cantidad posible de cambios. De ahí que se mantuviera el régimen de los pueblos de indios y del cabildo indígena como instancia de consulta, de control y de representación. En el mismo sentido puede interpretarse la homologación de los negros y mulatos y de los vecinos criollos al status de los indígenas en lo que a la condición punitiva o a la posibilidad de intercambiar con los indígenas respecta. No obstante esta vigencia de los principios del régimen reduccional, los ejemplos mostrados a lo largo de este capítulo ilustran matices de largo alcance, proyectan un escenario ciertamente divergente del que supieron transmitir los jesuitas en su época y muestran otras variables

en juego a la hora de caracterizar la situación sociocultural e interétnica de la región en el último tramo del período colonial.

La condición mediterránea de Chiquitos y la consideración marginal que recibía de las autoridades coloniales del Perú, de Charcas y luego de Buenos Aires la empujaban constantemente al desabastecimiento. Los resortes locales de la administración colonial se orientaron a subsanar esa situación, aunque eso implicara recurrir a una ilegalidad no explícita y tal vez ignorada pero probablemente tolerada en las altas esferas de poder, a causa de la misma marginalidad que la provocaba. No es extraño que los intercambios con el reino vecino estuvieran a la orden del día y que en más de una oportunidad hubieran tenido que recurrir a ellos de manera oficial para abastecer a la provincia de ciertos bienes o para contar con ciertos servicios. De la misma manera, por esta condición fronteriza con el reino de Portugal y con una economía esclavista, era casi impensable que las fugas desde ese reino no tuvieran lugar. Entonces, ambas circunstancias contribuían a la instalación de blancos y negros en Chiquitos.

Sin embargo, ninguna de ellas alcanza para explicar las uniones de los hombres negros y blancos con las mujeres indígenas, que tampoco parecen reductibles a la inmoralidad o al engaño del que pudieron haber sido víctimas los nativos, y las mujeres en particular. Las familias indígenas parecen haber sido parte activa e interesada en ellas. Lo confirma una observación de Alcide d'Orbigny registrada en su viaje por la provincia en 1831: “la mayor parte de los indios llega a preferir dos cosas, ante todo: su perro y el chico que su mujer haya tenido con un blanco. Cuando salen al campo hacen caminar a todos los hijos, en tanto que llevan en brazos al perro y sobre los hombros al hijo mestizo de su mujer” (Orbigny 1945: 1162), de donde se deduce el lugar preferencial ocupado por los niños hijos de hombres blancos.

Pero no perdamos de vista el otro dato que aporta la cita: la paridad de los niños mestizos con los perros. En las tierras bajas es usual la homologación de las mascotas con la alteridad. Carlos Fausto (1999) señaló el lugar privilegiado de los asistentes de los chamanes, nombrados “mascotas”, en los rituales de asimilación de los cautivos a la identidad de los guerreros. Al analizar el lugar que ocupaban los perros en la vida cotidiana y en la mitología de los pueblos de Chaco, Diego Villar (2005) propuso la asociación de los perros con las diferencias interétnicas y, especialmente, las que existen entre indígenas y blancos. La referencia a los perros en los nombres también es recurrente en la región: las crónicas quinientistas hablan de los tamacoçi, grupo indígena que vivía en las tierras ubicadas al este del piedemonte, a la altura de la actual ciudad de Santa Cruz

de la Sierra. Su nombre, que no era una autodenominación sino producto de la mediación de los guías de los conquistadores, pudo haber remitido a *tamakosh* en chané o *tamakoxi* en chiquito, que significa “el perro”. Del término chané *tamakosh*, a su vez, deriva el nombre de los zamuco, transformado en xamicoco o xamacoco del lado matogrossense de la frontera a principios del siglo XIX, prefiguración del nombre del grupo indígena *chamacoco*, que hoy se conoce como *ishir* (Combès 2009a, 2010; Richard 2008).

En el capítulo anterior analicé el lugar privilegiado que ocupaban las cosas de blancos entre los indígenas de Chiquitos entre los siglos XVI y XVIII y propuse que su interés por conseguirlos había sido la base del sistema de la economía misional. El propio intercambio de objetos, el prestigio que le adjudicaban a las cosas de metal y de vidrio que conseguían de los blancos y la ostentación ornamental en contextos ceremoniales y festivos eran formas de procesar la relación con los blancos y de enfrentar una diferencia que, aunque en apariencia insalvable, podía ser superada por medio de la reciprocidad. Luego, los matrimonios de indígenas con blancos y negros bien podrían ser interpretados en la misma clave y por partida triple. Primera razón: casar a una mujer del propio grupo con un forastero era otra forma de intercambiar con él. Segunda: el matrimonio era un medio para incorporar un elemento alóctono al grupo. Si el grupo de parientes era una variable de peso para definir el contorno de la propia identidad, la integración de un alterno por la vía matrimonial era una forma de hacerlo parte de ella. Tal como pudieron haber procurado incorporar la perspectiva de los blancos luciendo vestimentas y ostentando adornos que los emulaban, un lugar similar, a nivel del grupo, pudo haber sido reservado para los hombres foráneos. Tercera razón: en el contexto del sistema de la economía misional el forastero, blanco o negro, en contacto con el afuera de donde provenían aquellos objetos demandados por los indígenas, aseguraba una fuente de aprovisionamiento próxima y segura.

De haber sido así, de tratarse efectivamente de una aptitud intrínseca de los indígenas para asimilar la diferencia interétnica, el horizonte de interpretación se amplía y el foco de atención se corre de la anomalía o la excepción, de la inmoralidad de los curas o de la búsqueda de oportunidades de negocios por parte de los comerciantes a la predisposición de los indígenas para relacionarse e incorporar al diferente estableciendo una red de intercambio en la cual circulaban mujeres y objetos. En ese caso, una vez más, todo un conjunto de políticas y decisiones tomadas por los agentes colonizadores y por las autoridades coloniales no bastan para explicar el resultado de su implementación entre los propios indígenas. Por eso, una interpretación anclada en el concepto y en el

sentimiento de “lealtad” para dar cuenta de los motivos por los que los indígenas pudieron haberse pasado al reino de Portugal tal vez no sea errónea, pero sí incompleta. Es cierto que la expulsión de los jesuitas trastocó la vida cotidiana de los nativos y que las condiciones del otro lado del río Paraguay habían cambiado favorablemente al disiparse la amenaza esclavista y al establecerse de manera permanente en el territorio. Pero a la luz de la evidencia presentada aquí, los donecillos y el interés de los indígenas por ellos seguían orientando sus relaciones interétnicas, y su escasez en Chiquitos, la migración voluntaria de muchos de ellos hacia los dominios de Portugal.

Considerar este papel activo que ocuparon en la relación con los otros no pretende, sin embargo, engrosar con un ejemplo más conceptos como “resistencia” o “agenciamiento”, que encuentro plenos de una intencionalidad más bien asociada con formas occidentales de pensar y de actuar. Diría, en cambio, que esta forma peculiar de vincularse con la alteridad para procurar integrarla tiene efectos palpables a través de los que es posible conocer, documentos y registro oficial colonial mediante, las variaciones del pensamiento o de una forma indígena de hacer las cosas. Esta guarda similitudes con otras registradas entre grupos de las tierras bajas, pero tienen la peculiaridad de desenvolverse en unas circunstancias y bajo una modalidad de conquista y de colonización muy extendidas en la región andina.

Por otra parte, de la evidencia presentada se desprende que la identidad de los indígenas de Chiquitos, asociada con el perfil jesuítico y misional y la imagen de la región que se forjó a partir del mismo, no solo no agota la definición de la realidad sociohistórica de la provincia luego de la expulsión de la Compañía de Jesús, sino que es por demás imprecisa. Quedó demostrada la vigencia de la cohesión de las parcialidades y las situaciones concretas en las que los grupos así conformados se diferenciaban unos de otros. Propuse además que esa constatación no significaba necesariamente el reemplazo de la premisa de la homogeneización y de la etnogénesis de lo chiquito como sinónimo de jesuítico y misional, sino el reconocimiento de al menos dos esferas de registro y de acción. Una asociada con el ideal perseguido por los jesuitas y con la entidad jurisdiccional de la provincia, sus instituciones de gobierno y su inserción en el contexto colonial peruano y, luego, rioplatense, y otra que atañe a las lógicas de interacción y de organización social entre los indígenas. Además, mostré cómo el peso de lo reduccional fundado y mantenido por los jesuitas cedió ante una condición de mayor incidencia en el período abierto en 1768, que es la de haber sido un espacio periférico para la dominación colonial y una región fronteriza con el reino de Portugal. La movilidad de los indígenas,

las migraciones en ambos sentidos de la frontera y el asentamiento de españoles y criollos en la provincia echan por tierra cualquier pretensión de continuidad del régimen de la república de indios al estilo jesuita. En ese contexto de heterodoxia reduccional, las uniones matrimoniales de las mujeres indígenas con soldados y comerciantes en contacto directo con el exterior de Chiquitos eran el origen de diferencias socioeconómicas entre los indígenas en la medida en que significaban el acceso preferencial a ciertos recursos que asociaban con la riqueza y con el prestigio. Al mismo tiempo, sugerí que lógicas propias del pensamiento indígena chiquitano estuvieron involucradas en esas redes en las que los cónyuges eran un objeto de intercambio más. Por todo esto la lectura de esos fenómenos no puede ni debe ser unívoca. En suma, la Chiquitania, largamente excluida de los estudios etnológicos de las tierras bajas por la pérdida prematura de la “indigeneidad” a manos de los jesuitas, muestra sus credenciales de pertenencia a aquellas a partir de una lectura antropológica de los documentos del período colonial tardío. Y al mismo tiempo, no queda exenta del devenir histórico. Precisamente, en la interfase entre aptitudes y condiciones descansa su peculiaridad.

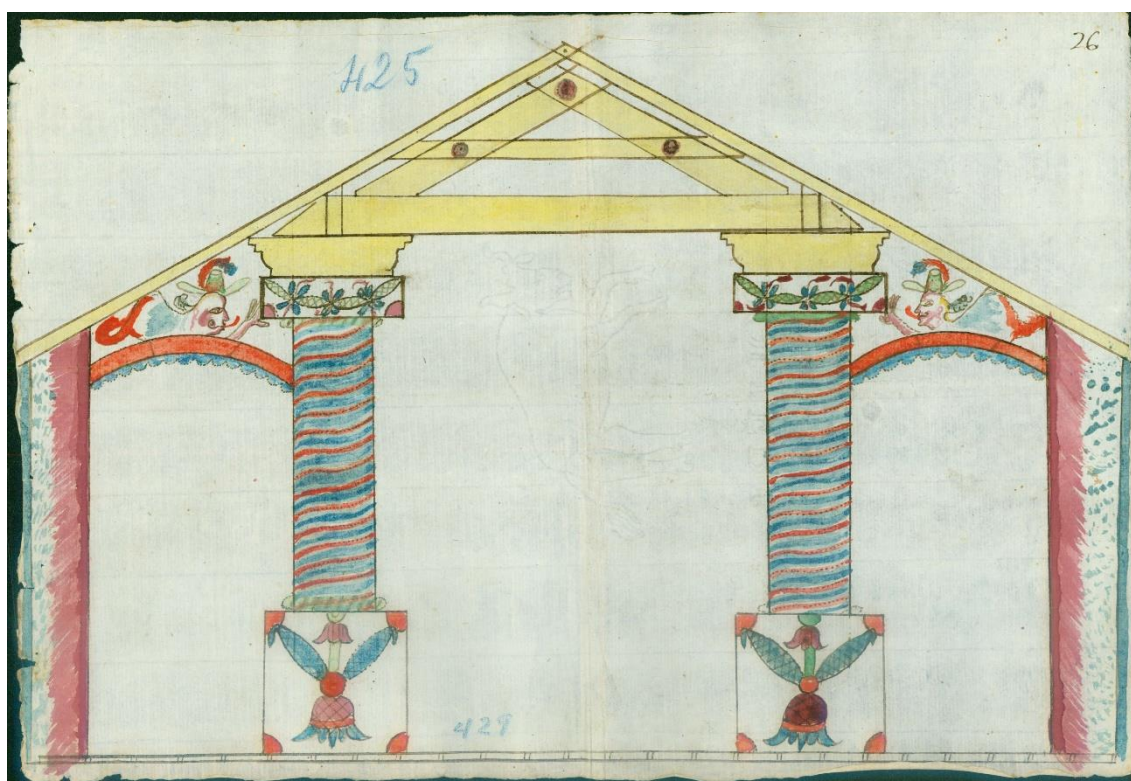


Ilustración 10. Boceto de la iglesia del nuevo pueblo de San Juan que consta en el expediente sobre su traslado (ABNB GRM MyCh 31 XIX)

Capítulo VII

GUERRA CHIQUITO-GUAYCURÚ EN LA FRONTERA IMPERIAL

1. UNA GUERRA DESCONOCIDA

El panorama de las modalidades que asumieron las relaciones interétnicas de los indígenas de Chiquitos se completa con este capítulo donde, además, vuelvo a abordar el problema de la frontera con Portugal. Pero ahora el análisis se desplaza de la dinámica sociocultural en el interior de la provincia para concentrarse en su borde sur-oriental.

Desde 1763 hasta la última década del siglo XVIII, los pueblos de esa porción de la gobernación de Chiquitos sufrieron la amenaza permanente de los indígenas llamados genéricamente *guaycurú*. Ciertos grupos a los que se les aplicaba el mismo nombre eran bien conocidos en Asunción del Paraguay y sus alrededores por su carácter indómito y guerrero, por su destreza para montar el caballo, la costumbre de atacar a otros grupos para llevarse cautivos y la ambición por los botines que obtenían en los ataques a españoles y criollos. Aunque esas noticias de Paraguay llegaban a Chiquitos, no fue hasta la década de 1760 que “el problema guaycurú” comenzó a formar parte de la agenda política y militar de la provincia. El 19 de agosto de 1763, en la estancia de La Cruz del pueblo de Santo Corazón, nueve indígenas chiquitos y el padre jesuita Antonio Guasp fueron muertos por un grupo de guaycurú con quienes habían trabado relaciones amistosas unos días antes. Este primer enfrentamiento no fue un hecho aislado, sino que

desató la venganza de los chiquitos e inauguró la contienda chiquito-guaycurú que se extendió a lo largo de los siguientes treinta años. La guerra mantuvo en vilo a los pueblos chiquitanos de Santo Corazón, Santiago y San Juan, diezmó el ganado de sus estancias y dio inicio a la primera militarización de la frontera oriental de la gobernación.

En este capítulo analizo el conflicto en cuestión: la guerra chiquito-guaycurú que tuvo lugar entre 1763 y 1793. Es un problema nunca antes estudiado por la historiografía sobre la provincia ni por las investigaciones en etnohistoria dedicadas a los guaycurú que, lejos de limitarse a lo anecdótico, tiene un valor heurístico múltiple. Por un lado, el análisis de la información permite demostrar que el encuentro entre chiquitos y guaycurú es un fenómeno nuevo en el marco de las relaciones interétnicas altoparaguayenses. Como se verá, aunque en tiempos prehispánicos pudieron haber existido encuentros entre chiquitos y guaycurú, no hay datos que permitan refrendarlo ni indicios de que, de haber existido, hayan respondido a las mismas causas o acarreado los mismos efectos que los del siglo XVIII. La evidencia disponible permite identificar el momento preciso en el que este encuentro se produjo por primera vez y seguir el desarrollo del conflicto entre ambos hasta su finalización. Es por eso que, al analizar las circunstancias en las que se produjo y las causas y los factores que incidieron en él, pueden advertirse los efectos socioculturales sobre las poblaciones indígenas del avance de la conquista y de la colonización española y portuguesa en los espacios más marginales de las provincias jesuíticas de Paraguay y de Chiquitos. Por otra parte, el encuentro entre grupos hasta entonces desvinculados amplió el horizonte de relaciones interétnicas del alto Paraguay. Mostraré entonces que lo “chiquito” y lo “guaycurú”, sujetos a circunstancias derivadas de la relación entre sí, con los españoles, con los portugueses y con otros grupos indígenas, a ambos lados de la frontera de los imperios luso y español, fueron objeto de reafirmaciones, de redefiniciones y también de refutaciones. Como consecuencia de circunstancias entonces inéditas del lado español de la frontera se invirtió la lógica de sociabilidad jerárquica de los guaycurú tan ponderada por la etnología amerindia, mientras que, del lado portugués, los chiquitos quedaron integrados a su régimen de estratificación. Por eso, a la vez que describo y estudio el proceso histórico de la guerra chiquito-guaycurú, analizo sus implicancias sociológicas. En este sentido, retomo las ideas antes planteadas sobre las formas de incorporación de la alteridad por parte de los indígenas de Chiquitos. En este caso, lo hago a propósito de un ejemplo en el que ya no es la circulación de objetos o de mujeres lo que rige la relación interétnica, sino la guerra indígena. Caracterizada por el ataque sorpresivo, el saqueo y fundamentalmente por la

captura e incorporación al grupo de cautivos, en general mujeres y niños, la interpreto aquí como la pervivencia de una forma vernácula de interactuar con la alteridad indígena. Mientras que la diversidad interétnica en el interior de la provincia, incluyendo a los blancos y negros avencindados, se asimila con un sistema social homogéneo en el que primaban las relaciones de intercambio pacífico, las formas de interacción con los guaycurú, por el contrario, se ajustan a lo que podría entenderse como un sistema social heterogéneo que incorpora al otro por medio de la guerra y en calidad de cautivo (Menget 1985; Carneiro da Cunha y Viveiros de Castro 1985; Fausto 2000).

Por su parte, los ciclos de la guerra chiquito-guaycurú y la evolución de la relación entre ambos grupos requieren de la consideración de la frontera y, en especial, de las manifestaciones locales de las relaciones políticas entre los imperios ibéricos. Aunque este capítulo consiste principalmente en la reconstrucción de la historia indígena de la guerra, la disputa limítrofe entre los imperios coloniales español y portugués es insoslayable a la hora de abordar la configuración de las relaciones interétnicas del alto río Paraguay a fines del siglo XVIII y en los primeros años del XIX. Tal como la caractericé en el capítulo VI, la frontera se volverá a mostrar permeable para la circulación de personas. Tanto en este como en otros espacios de frontera, la permeabilidad no es sin embargo una condición excepcional sino la regla. El estudio de este problema plantea un paradigma que, al mostrar el peso de la frontera en la configuración de las relaciones interétnicas de la propia provincia de Chiquitos, amplía el horizonte analítico. Así como en el capítulo anterior mostré que portugueses, españoles, blancos y negros quedaron incorporados a la realidad chiquitana tardo colonial, este capítulo hace lo propio con los guaycurú y también con los chiquitanos del Mato Grosso.

Por último, más allá de lo relativo a Chiquitos y a la relación de los indígenas de la provincia con otros grupos, este capítulo ofrece además una perspectiva chiquitana sobre la cuestión guaycurú en su derrotero más septentrional y en su etapa finisecular altoparaguayense que complementa los estudios de la ampliamente conocida vertiente paraguaya y asunceña (Susnik 1971, 1981, 1993; Santamaría 1992; Vangelista 1993; Areces 2007). En efecto, desde un punto de vista metodológico, la indagación que dio origen a este capítulo comenzó cuando advertí las numerosísimas –pero paradójicamente nunca antes estudiadas– referencias a los guaycurú que aparecen en los documentos oficiales de la gobernación de Chiquitos en la segunda mitad del siglo XVIII. Las preguntas planteadas sobre el origen del conflicto y sobre los factores que determinaron su desarrollo exigieron dirigir la mirada hacia atrás en el tiempo y a la vez hacia afuera

de Chiquitos. Por eso la exposición comienza con una reconstrucción de la presencia nominal de los guaycurú en los límites de la provincia y su relación con los indígenas de la región, resultado de la exploración en las fuentes de información de primera mano desde el siglo XVI en adelante. Los apartados que le siguen relatan la guerra chiquito-guaycurú desde el episodio de la muerte de Antonio Guasp hasta su finalización en 1789, así como también los efectos sociales, políticos y militares que provocó en la provincia de Chiquitos. A partir del cruce de los hiatos en la información local con datos provenientes de Paraguay y de Mato Grosso, se distinguen dos etapas en la contienda: la primera, que se extiende desde 1763 hasta 1773, y la segunda, desde 1779 hasta 1789. La evidencia de ataques, enfrentamientos y retiradas, por su parte, marca el ritmo de los ciclos analíticos e interpretativos del capítulo.

2. GUAYCURÚ: BREVE HISTORIA ETNONÍMICA

En Chiquitos el nombre *guaycurú* comenzó a ser usado por los jesuitas a comienzos del siglo XVIII para referirse a un grupo de indígenas con el que ni los nativos reducidos en las misiones ni los padres de la Compañía de Jesús habían tenido contacto. Estos indígenas apenas eran conocidos por tratar con otros grupos a los cuales los chiquitos y los jesuitas iban a misionar. Es el caso, por ejemplo, de los terena, quienes habitaban las tierras que estaban al este del pueblo de San Ignacio de Zamucos y cuyos toldos el padre Agustín Castañares visitó en reiteradas oportunidades. Al igual que los choyará, los terena “tenían comunicación” con los guaycurú, a quienes compraban caballos, y algunos incluso hablaban bien su lengua (Cortesão 1955: 200). Por haber entrado en relación con ellos, señalaba Castañares, los terena aprendieron a guerrear montados a caballo. También los caipotorade vivían cerca de los guaycurú. Las tierras donde habitaban estaban próximas al río Paraguay “de suerte que, por lo que dicen y por los caballos que traen, consta con certeza que tienen, ya comunicación, ya guerras, con los guaycurús” (Matienzo *et al.* 2011: 170 y 354). Es decir que en Chiquitos se conocía por *guaycurú*, *guaycurús* o *guaycurúes* a aquellos grupos que vivían cerca del río Paraguay y en latitudes cercanas a las del límite meridional de la provincia. Además de ser los proveedores de caballos de sus vecinos caipotorade y terena, se los tenía por temibles. En una oportunidad Agustín Castañares desconfió que unos indígenas a los que había ido a misionar fueran a dar aviso para atacarlo “a otros gentiles también de a caballo, que se receló entonces fuesen

guaycurús, gente ferocísima bien conocida hacia la gobernación del Paraguay, donde han causado innumerables estragos” (Corteseo 1955: 196-197). En algunas ocasiones los jesuitas de Chiquitos usaban el nombre *guaycurú* como sinónimo de *toba* y de *mbayá*. Se decía por ejemplo que “los caipotorades mantienen comercio con los guaycurúes o tobas, de quienes adquieren los caballos”, o bien que “un gran concurso de caciques y guaicurúes o mbayas pusieron la primera piedra para la futura iglesia” de la misión de Belén, provincia jesuítica del Paraguay. Las informaciones de las cartas anuas redactadas en Chiquitos sostenían que en Belén vivía “una nación con el nombre suplantado de mbayas, siendo su verdadera denominación los guaycurúes, muy feroz y belicosa y desde los tiempos antiguos enemiga del nombre español” (Matienzo *et al.* 2011: 338-339). De los indígenas vecinos llegaban las referencias sobre los caballos, mientras que la información del Paraguay destacaba su ferocidad. Podría decirse que, vistos desde Chiquitos con información de segunda mano, daba igual que aquellos vecinos se llamaran guaycurúes, tobas o mbayas porque lo que los definía era fundamentalmente su carácter ecuestre, guerrero e indómito.

La confusión y la mezcla de nombres que remitían a grupos tan distantes entre sí se debe a varias razones. Una de ellas es que a mediados del siglo XVIII eran varios los que, a lo largo del río Paraguay y Chaco adentro, cumplían con las tres condiciones de usar el caballo, hacer la guerra y resistirse a la colonización española. Ello no significaba que se consideraran a sí mismos como parte del mismo grupo. A partir de las clasificaciones lingüísticas y etnográficas modernas se sabe que con esos nombres que no siempre designaban los mismos grupos se hacía referencia a quienes hablaban lenguas de la misma familia lingüística, la *guaycurú*, de la que formaban parte los abipón, los mocoví, los toba, los pilagá, los payaguá y los mbayá (Métraux 1946a; Susnik 1981). No se está insinuando aquí, no obstante, que la lengua determinara el carácter guerrero, porque los terena hablaban una lengua arawak y los caipotorade una zamuca y también tenían caballos, hacían la guerra y se resistían a la colonización española, sino que el uso de *toba*, *guaycurú* y *mbayá* como sinónimos pudo haberse debido a que, sean quienes fueran los que los documentos refieren, hablaban la misma lengua.

Por otra parte, aunque en Chiquitos el nombre *guaycurú* no apareció hasta comienzos del siglo XVIII, en el Paraguay el mismo apelativo contaba con una larga historia. Desde el siglo XVI el término “*guaycurú*” era usado para nombrar a los indígenas de la ribera occidental del Paraguay que solían atacar a los guaraní. A causa de eso habían sido objeto de expediciones punitivas por parte de los españoles (Núñez Cabeza de Vaca

1922: 216-220). En el siglo XVII, empujados por las migraciones de otros chaqueños más meridionales, estos guaycurú de la orilla occidental se desagregaron entre los que se quedaron en la costa oeste del río y los que pasaron a la orilla oriental y ocuparon la provincia de Itatín (Susnik 1971: 22-24). En el siglo XVIII estos últimos eran conocidos en Paraguay con el nombre mbayá, mbayas o mbayaes y se denominaban a sí mismos eyiguayeguis.

Pero “mbayá” también aparece en los registros de los primeros conquistadores del Paraguay. En cierta oportunidad, unos caciques guaycurú se entrevistaron con el gobernador Alvar Núñez Cabeza de Vaca, a quien le contaron que “ellos y sus antepasados habían tenido guerras con todas las generaciones de aquella tierra, así de los guaraníes como de los imperúes y agaces y guatataes y naperues y mbayaes” (Núñez Cabeza de Vaca 1922: 226). En otras referencias de la misma época, se aludía con ese nombre a grupos que se encontraban mucho más al norte y mucho más al oeste de Asunción. Ulrico Schmidl, en su relato de la entrada al Chaco en la que llegó, junto con Domingo Martínez de Irala y Ñuflo de Chaves, por primera vez al piedemonte andino desde el Paraguay, los ubica a siete días de viaje o setenta leguas tierra adentro desde el puerto de San Fernando (o sea, un poco más al norte de los 20° de latitud sur). Los *mayaes* eran cerca de veinte mil. Los agasajaron con planchas de metal y doncellas, huyeron, y unos días después los atacaron (Schmidl 1903: 248-252). También Domingo Martínez de Irala en una expedición río Paraguay arriba desde Asunción preguntó a unos chané que vivían en la costa del Paraguay por “la generación que llaman mayaes que está la tierra adentro”, a lo que le respondieron que sí los conocían, que eran muchos y que “están en derecho dellos la tierra adentro” (Martínez de Irala 2014: 31-32). El reparto de un pueblo de mayaes entre las encomiendas de la primera Santa Cruz de la Sierra no deja lugar a dudas acerca de esta ubicación (*Documentos referentes...*: 126; Combès 2010: 197).

La distancia temporal de doscientos años entre aquellos mbayá de la tierra adentro y los guaycurú vecinos de los terena y caipotoreras del siglo XVIII impide afirmar que se trate de los mismos grupos, idea sin embargo tentadora si se tiene en cuenta la cercanía y hasta la coincidencia entre sus respectivas ubicaciones geográficas. Si no es posible hacer aseveraciones de ese tenor, al menos sí puede considerarse que, desde las primeras crónicas escritas por los conquistadores, “mbayá” y “guaycurú” eran nombres reservados para grupos diferentes: el primero ubicado en la costa occidental del río Paraguay a la altura de Asunción y el segundo para quienes habitaban en las tierras interiores que mediaban entre el Paraguay y el piedemonte andino. Desde la migración de ciertos

guaycurú desde la costa chaqueña a la provincia de Itatín, ocurrida en la segunda mitad del siglo XVII, el sentido de ambos nombres cambió: “guaycurú” parece haber quedado restringido a aquellos que permanecieron en la costa chaqueña del río, frente a Asunción, mientras que “mbayá” se convirtió en el apelativo común para los antiguos guaycurú que migraron a la costa oriental del Paraguay y se ubicaron al norte del río Ipané, en la provincia de Itatín. Pero ese estado de cosas no duró mucho tiempo. En 1760 los mbayá contaban como cosa del pasado su origen común con los antiguos guaycurú, a quienes llamaban “codalodis”, “codollate” o “taquiuyiqui”, “los de hacia el sur” de la orilla occidental del río, a la altura de Asunción. Tan estrecho parentesco no había impedido que existieran conflictos agudos entre ambos grupos. Según contaban los eyiguayegui, en cierta ocasión de reunión y borrachera celebrada por los grupos de ambas orillas, hubo una riña en la que los codalodis mataron a muchos eyiguayegui y estos, en venganza, vencieron a aquellos, mataron a muchos y repartieron a los restantes entre sus grupos cacicales. De hecho, muchos eyiguayeguis decían ser mitad eyiguayegui y mitad codalodi. Al respecto, Susnik entiende que fue así como se desintegraron las bandas guaycurú sureñas que quedaron en la margen chaqueña del Paraguay después de la migración de los eyiguayegui, y también como cayó en desuso el apelativo “guaycurú” en la documentación de fines del siglo XVIII (Susnik 1971: 18 y ss.).

Como se verá a continuación, no fue el caso de la documentación chiquitana, en la cual el mismo nombre, aunque de reciente aparición, era usado cada vez con mayor frecuencia en los informes y correspondencia de la provincia. Las referencias ya no llegaban mediadas por las noticias que aportaban los grupos montaraces vecinos sino a causa del contacto directo que se inició entre chiquitos y guaycurú a partir de 1760, pero siempre bajo el mismo nombre: “guaycurú” (o “guaycurúes”). Bastará por ahora con lo dicho para advertir el carácter genérico e incluso equívoco y hasta *demodé* de la aplicación del nombre “guaycurú” en la provincia de Chiquitos para referirse a sus temerarios vecinos de a caballo, probablemente inspirado en el antiguo uso paraguayo, previo a la migración de los mbayá hacia Itatín. Pero si hay algo que sí puedo señalar con certeza a partir de la reconstrucción de la presencia guaycurú en el registro documental es una precisión de orden cronológico y de importancia no menor, que es la relación de los chiquitos con los guaycurú no comenzó antes de la década de 1760 o, en términos generales, antes de la segunda mitad del siglo XVIII (Susnik 1971: 62, 66). Por eso resultan igualmente insostenibles las interpretaciones que atribuyen a los mbayá una mayor predisposición a fundar el pueblo de Belén por el conocimiento que tenían de las

misiones de Chiquitos (Susnik 1971: 69). Lo más probable es que la relación entre ambos fenómenos haya sido justo la inversa.

En las próximas páginas, con la información disponible en los registros y relatos de las expediciones que tuvieron lugar a partir del contacto chiquito-guaycurú, desagregaré el contenido del etnónimo y describiré las circunstancias en las que comenzó la guerra entre ambos grupos.

3. LA GUERRA CHIQUITO-GUAYCURÚ

3.a. Primera parte. 1763-1773

Para mediados del siglo XVIII las cartas anuas de la provincia de Chiquitos informaban sobre la creciente escasez de destinos para ir a misionar en dirección norte y oeste, donde ya no quedaban indígenas por reducir. Luego del fracaso de la misión de San Ignacio de Zamucos, la más meridional de todas, que debió ser abandonada en 1745, el vértice sudoriental de la provincia se volvió prácticamente el único destino para las futuras misiones. Así, en los años 1754, 1755 y 1760 fueron fundados los pueblos de Santiago, Santa Ana y Santo Corazón, respectivamente, siendo Santiago y Santo Corazón los más meridionales y próximos a los confines orientales de la provincia (Matienzo *et al.* 2011: 382). Desde Santiago y su vecino San Juan se organizaron misiones en dirección sur, donde vivían los grupos zamucos “orientales” caipotorado, imono, tunacho, caraos y timinaha. Mientras que a Santo Corazón le asignaron las que iban hacia el sudeste, con el objeto de reducir a los guaycurú y también a los terena y carapaeno (Matienzo *et al.* 2011: 380).

Es a partir de entonces cuando comienzan a aparecer las referencias a los guaycurú, ya no como vecinos de los vecinos, sino como la principal amenaza para la supervivencia de los pueblos recién fundados, a la vez que como objetivo de las misiones vivas organizadas desde Santo Corazón. Considerando los jesuitas que la única forma efectiva de neutralizar el peligro era reduciéndolos, se proyectó que mil chiquitos cristianos de los pueblos de San José, San Juan, Santiago y Santo Corazón fuesen, comandados por los padres a cargo de este último pueblo, a las rancherías de los guaycurú. El objetivo de la expedición era evaluar su voluntad para reducirse en un pueblo y, en caso de que fuera favorable, fundar una nueva reducción a orillas del río Paraguay, a

donde trasladarían el pueblo de Santo Corazón (Matienzo *et al.* 2011: 364). Probablemente las noticias sobre la misión de Belén, que el padre Sánchez Labrador había conseguido fundar entre los mbyá de la costa oriental del río Paraguay, incentivaron el proyecto de hacer lo propio con estos guaycurú vecinos de Chiquitos. Tampoco era menor el interés por lograr de una vez por todas la comunicación entre las provincias de Chiquitos y Paraguay, que tantas expediciones y muertes había costado hasta entonces⁷¹. En pos de ello el padre Antonio Guasp salió del pueblo de Santo Corazón en el mes de junio de 1763 acompañado por cuatrocientos indios. Arribó a una laguna que había descubierto el año anterior (probablemente la laguna de La Cruz, tal vez la actual laguna Cáceres) a donde llegaron a su encuentro, con muestras de paz, en varias canoas, 47 guaycurú y también una india parisi que hablaba medianamente portugués. Entre ellos había dos caciques que ostentaban sus bastones con puños de plata, decían, obsequio del gobernador del Paraguay⁷². Según el relato que ofrecen las cartas anuas de Chiquitos, Guasp los convidó con regalos para que lo acompañaran al pueblo de Santo Corazón y 36 de ellos lo siguieron y se quedaron ahí dos días, correspondiendo los agasajos con demostraciones de interés por reducirse. Por eso el padre Guasp accedió a ir a sus tierras, pero esta vez acompañado por solamente siete indios chiquitos que irían desarmados, como muestra de confianza en los guaycurú. Llegaron a la estancia de La Cruz, distante del pueblo siete leguas en dirección a las tierras de aquellos, donde hicieron una breve escala. Estaban a punto de retomar la marcha cuando, el 19 de agosto, el padre Guasp y los chiquitos que lo acompañaban fueron atacados por los guaycurú “a macanazos, lanzadas y golpes de [¿sable?]”. Así murieron siete indios, dos muchachos y el cura jesuita mientras que seis mujeres, nueve muchachas y seis muchachos, esposas e hijos de los vaqueros que vivían en la estancia, fueron llevados cautivos. Los guaycurú también arrearon consigo los caballos, yeguas y mulas que encontraron “y finalmente

⁷¹ En rigor el camino desde el Paraguay hasta el piedemonte andino había sido allanado por Ñuflo de Chaves en la entrada de 1548 y de 1561. Esta última resultó en la primera fundación de Santa Cruz de la Sierra. Pero luego se perdió la conexión, al menos “oficialmente”, porque como señalé en el capítulo VI indígenas y bandeirantes seguían frecuentando los caminos que entraban a Chiquitos desde el río Paraguay. En 1703 el padre Bartolomé Jiménez se embarcó desde Paraguay río arriba para intentar comunicar la provincia jesuítica del Paraguay con la de Chiquitos. Clavó una cruz en un recodo del río y dio noticia a sus colegas de Chiquitos para que intenten dar con ella. De ahí el nombre de la estancia de La Cruz del pueblo de Santo Corazón que se ubicaba tierra adentro hacia el oeste desde la entrada por el río a la altura de la cruz. El padre Arce consiguió comunicarlas en 1715, desde Chiquitos, pero al regresar lo mataron los payaguá. Documentos sobre estas expediciones, en Cortesão (1955: 11-76) y en Matienzo *et al.* (2011: 108-111).

⁷² Dice Susnik: “hasta el cacique de la banda más septentrional de los guetiadegodegis, el famoso Golanigi, y el ‘azote de Curugutú’, el cacique Caminigo de los enacagas, fueron los huéspedes de la ciudad” de Asunción (1971:68).

desencuadraron el Breviario, despedazaron las imágenes, demudaron a los difuntos, hurtaron y destrozaron lo que había en la estancia” (Matienzo *et al.* 2011: 393-395, 401-402). Los chiquitos no tardaron en reaccionar y en octubre de ese año salieron 300 de ellos comandados por el padre José Chueca, ahora a cargo del pueblo de Santo Corazón, con el objetivo de recuperar a los cautivos, pero los guaycurú ya habían ido a refugiarse a la otra banda del río Paraguay (Matienzo *et al.* 2011: 404).

En enero de 1764 volvieron a asaltar la estancia de La Cruz. En este segundo ataque mataron a seis muchachos y a una muchacha y se llevaron cautivas a una mujer con su hija, junto con las vacas y los caballos que pudieron. Los chiquitos salieron en su búsqueda de nuevo y se toparon con 70 guaycurú que iban a asaltar la estancia por tercera vez. Aunque hirieron a muchos, no lograron recuperar a los cautivos, por lo que para fines de junio de ese año los padres José Chueca y Narciso Patzi organizaron una nueva expedición a la tierra de los guaycurú acompañados por nada menos que 700 chiquitos. Pero no alcanzaron su objetivo porque aquellos ya se habían retirado hacia el sur. Entonces volvieron a intentarlo en el mes de diciembre. Esta vez, el padre José Chueca y los 200 chiquitos que lo acompañaban se encontraron con seis guaycurú; cuatro huyeron mientras que, de los dos que quedaron, uno fue enviado de vuelta a su pueblo con donecillos para su cacique en muestra de amistad y a modo de pedido de devolución de los cautivos, que ya sumaban 23.

Sin embargo, los regalos no aplacaron el afán guerrero de los guaycurú. A mediados de aquel diciembre de 1764 algunos indios del pueblo de Santiago fueron a las tierras de los imono para proponerles sumarse a la misión, propuesta que fue aceptada por 100 de ellos. Los restantes prometieron hacerlo más adelante pero no llegaron a cumplirlo, porque sufrieron el ataque de 250 guaycurú que mataron a todos los adultos de ambos sexos y se llevaron a los niños. Alentados por el éxito del golpe a los imono, volvieron a intentar un nuevo asalto a la estancia de La Cruz a fines de marzo de 1765. Efectivamente llegaron a la estancia, pero, evaluando que las condiciones no eran favorables para el ataque por haber muchos chiquitos, siguieron camino al pueblo de Santo Corazón donde en lugar de hacerse de nuevos cautivos fueron apresados 296 de ellos (Matienzo *et al.* 2011: 411-413).

La versión relatada desde Chiquitos no es, sin embargo, la única disponible. Aunque el camino que comunicaba la provincia del Paraguay con Chiquitos no hubiera sido todavía allanado por los jesuitas, ambas regiones se encontraban en permanente contacto en lo que a sus pobladores indígenas se refiere. Así es como el padre José

Sánchez Labrador, misionero a cargo de la reducción de Belén de los mbayaes en la provincia del Paraguay, tuvo noticias de la muerte del padre Guasp de boca de los propios eyiguayegui. Por ellos supo también que a partir de la muerte del padre Guasp se sucedieron ataques recíprocos entre guaycurú y chiquitos. Los primeros alistaron “la más valiente milicia de todos los toldos” para ir a atacar al pueblo de Santo Corazón; los segundos “sin aterrarse por ver a 250 guaycurúes y armados de lanzas, sables y flechas, hicieron prisioneros a todos” (Sánchez Labrador 1910 I: 7-8). Fue entonces cuando los eyiguayegui le pidieron al padre Sánchez Labrador que viajara a Chiquitos para interceder por los prisioneros. El resultado fue el viaje que emprendió a fines de 1766, de cuyo relato proviene la información más completa de la época sobre los eyiguayegui que vivían a un lado y al otro del río Paraguay. El diario de viaje y los datos etnográficos disponibles en el célebre *Paraguay Católico* aportan información sumamente valiosa a los efectos de deslindar los grupos que componían la gran nación mbayá, conocer con mayor detalle cuáles, cómo y por qué participaron en el ataque a Chiquitos, y desglosar así el nombre genérico de guaycurú con el que eran conocidos ahí.

Los eyiguayegui eran “los oriundos del sitio del palmar de eyiguá” que, provenientes del Chaco y empujados por la migración de otros grupos desde el oeste y desde el sur, buscaron desahogo en la orilla oriental del río Paraguay. Las tierras que ocupaban se extendían desde los 24° a los 18° de latitud sur en la orilla este del Paraguay, pero también había otros que vivían en la banda occidental, entre los 21° y los 18° de latitud sur. Estaban agrupados y distribuidos en cacicazgos divididos a su vez en numerosas parcialidades. Los cacicazgos eran autónomos entre sí pero estaban a la vez en permanente relación y comunicación.

En la orilla oriental, de sur a norte estaban los apacachodegodegis, cuyo cacique principal en la época de Sánchez Labrador se llamaba Jaime Epaquini, considerado el “tronco de la sangre real de los eyiguayeguis”. Su hijo Lorenzo también era una figura sobresaliente. Jaime era el mentor de la misión de Belén y los apacachodegodegis sus principales pobladores. Al norte de ellos estaban los lichagotegodis, “los de la tierra colorada”. Cuando Sánchez Labrador los visitó su cacique principal, llamado Cunilicogodi o Cunelicogodi, estaba preso en Chiquitos y por eso el toldo había quedado a cargo de Napidrigi, pariente de aquel a la vez que sobrino de Jaime Epaquini. Los lichagotegodis habían formado parte de la misión de Belén, pero ciertas rencillas con los apacachodegodegis los habían alejado. Más al norte vivían los eyibegodegis o enacagas, que significa “escondidos”. Se dividían en tres cacicatos, cuyos jefes eran Caminigo,

Inionig y Cacoda. Cuando Sánchez Labrador llegó a su toldo, solamente encontró niyolola echoaladis⁷³. Estaban encerrados por miedo a los chiquitos porque la milicia entera –es decir, los guerreros eyibegodegis– estaba prisionera de los chiquitos, el cacique Cacoda incluido. Por último, más al norte, a la altura de los 21° de latitud sur y más al este, estaban los gotocogodegi –“los del cañaverál”–, cuyo cacique principal se llamaba Guayicota.

Mientras que estos cuatro grupos de la orilla oriental también eran conocidos como “guaycurú mirí”, en la orilla occidental pero a unas 100 leguas al norte de Asunción estaban los “guaycurú guazú”. Según Sánchez Labrador en el pasado estos guaycurú guazú “confinaban con los chiriguano del Perú” (1910 I: 265), lo que vuelve tentadora y verosímil su asociación con los “mayas de la tierra adentro” de las fuentes quinientistas. Entre los guaycurú guazú de la orilla occidental se distinguían dos grupos: los cadiguegodis y más al norte los guetiadegodis o “los serranos”, llamados así por su cercanía a las sierras de San Fernando –que corrían paralelas al río Paraguay entre los 20° y los 17° de latitud sur–, cuyo jefe era Golanigi o Golanip. En el momento en que Sánchez Labrador los visitó, camino a Santo Corazón, casi toda la todería de los guetiadegodis estaba presa en Chiquitos. Unego-Atenogodi, padre de Golanigi y anterior jefe del grupo, había muerto en la emboscada que los chiquitos les hicieron en el camino a Santo Corazón. Por su parte, el hermano de Golanigi, llamado Eyonadigi u Oyomadigi, era quien había matado al padre Antonio Guasp. Perseguido por los chiquitos cruzó el río a buscar refugio en la orilla oriental entre los gotocogodegi. Fue por eso que los chiquitos, luego de apresar a los cerca de 300 guerreros que se presentaron en el pueblo de Santo Corazón en marzo de 1765, fueron a “la tierra del cacique Golanip, principal motor de la guerra, apresaron a toda la gente cuyo número llega a 500 almas, y rescataron a 13 cautivas que les habían llevado los guaycurúes” (Sánchez Labrador 1910 I: 8).

Del registro de Sánchez Labrador se desprende que probablemente haya sido el toldo de los guetiadegodis a donde el padre Guasp llegó para evaluar la voluntad de los guaycurú. La guerra con los chiquitos comenzó siendo un enfrentamiento con ese grupo al que debió haberse sumado luego la mayoría de los toldos de ambas orillas del río Paraguay. En efecto, según el relato de Sánchez Labrador cuando en Belén se supo de la primera entrada de los guetiadegodis en el pueblo de Santo Corazón, Golanigi le envió un pedido de ayuda a Lorenzo –hijo de Jaime Epaquini de los apacachodegodegi–, al que

⁷³ Chané subordinados a los mbayá. Para más precisiones, ver el Glosario de etnónimos en el Apéndice.

este no tardó en responder (Sánchez Labrador 1910 II: 148; AGN BN 354 6164⁷⁴). En palabras del jesuita, “si el enemigo es fuerte se convocan varios toldos y cada toldo lleva sus capitanes”, porque “un consentimiento tácito los une y coliga para mirar por su conservación y mutuamente no destruirse”, y en pos de ello “toman las armas arbitrariamente y se ayudan a hacer a otros la guerra si conciben o que volverán con un rico botín de despojos y cautivos o que así conviene para rebatir la fuerza de su enemigo” (Sánchez Labrador 1910 I: 306, 309). Es por eso que Lorenzo reunió una milicia de 37 hombres entre guaycurú y niyolola de su toldo y del de los lichagotegodis, y con ellos pasó al otro lado del río Paraguay creyendo “que en los pueblos de los chiquitos podrían conseguir de un golpe ganado vacuno, mulas, caballos, ropa, rescates y sobre todo esclavos” (Sánchez Labrador 1910 II: 239). Regía la lógica de la guerra indígena. El padre Guasp había muerto a manos de Oyomadigi, quien embijado de negro a la usanza guerrera guaycurú lo derribó con su garrote y, una vez caído, con un sable le cortó la cabeza. Ir contra sus enemigos y llevar una cabeza o una cabellera de regreso era la mejor prueba que un soldado veterano podía dar de su condición. Por su parte, quien más niños cautivos tenía gozaba de mayor fama y autoridad en su toldo. Estos principios que reglaban la guerra para los guaycurú estaban sancionados por el mito de origen que justificaba su superioridad. Según éste, el creador primero sacó de un pozo al mundo exterior a los guaná y a los otros esclavos a quienes dio la agricultura y la caza. Cuando salieron los mbayá, que habían quedado en el fondo del pozo, todas las tierras y cazaderos habían sido repartidos. Por eso el ser mítico y originador Caracará les entregó lanzas, mazas y flechas, para que conquisten las tierras que estaban ya ocupadas. En la medida en que quienes no tenían cazadero tenían derecho a la violencia para adquirir lo que necesitaban, quedaba avalada su agresividad tribal pero también –y sobre todo– el sentido social que la guerra tenía para estos indígenas⁷⁵.

En suma, fue en esas circunstancias y motivados por esos afanes que Golanigi, Lorenzo y probablemente también Conelicogodi, entre otros, fueron a hacer la guerra a los chiquitos. Pero al revés de lo que esperaban obtener de esa expedición, resultaron ellos los capturados. Podría decirse que en cierta forma la jerarquía sancionada por el mito resultó invertida de un golpe cuando los chiquitos de Santo Corazón los apresaron.

La visita de Sánchez Labrador a la provincia de Chiquitos estuvo lejos de revertir

⁷⁴ El acrónimo remite a Archivo General de la Nación, Colección Biblioteca Nacional.

⁷⁵ Distintas versiones del mito en Azara 1969: 221; Almeida Serra 1845: 210; Susnik 1971: 48, 1990: 53; Métraux 1949; Lévi-Strauss 2015: 215.

la situación de los prisioneros. Cuando a mediados de junio de 1767 el jesuita emprendió el viaje de regreso a la misión de Belén de los mbayaes, los 500 guaycurú y guaná cautivos ya no permanecían en el pueblo de Santo Corazón, sino que habían sido distribuidos entre los pueblos de la provincia (Sánchez Labrador 1910 I: 87). Según el superior de las misiones de Chiquitos era una medida para aplacar la amenaza que significaba tener cautivos a tantos indios reconocidos por su ferocidad. Aun así, no lograron evitar que en el ínterin que permanecieron en la provincia muchos de ellos hicieran destrozos en las prisiones e incluso que algunos huyeran, matando e hiriendo a los chiquitos de los pueblos. Por eso, no tardaría en solicitarle al gobernador Navas que autorizara su traslado a La Plata o a Potosí. La falta de respuesta hizo reiterar el pedido dos meses después, en septiembre de 1767, aunque el destino sugerido en esta oportunidad era la ciudad de Santa Cruz. Por una comunicación del gobernador de Santa Cruz a la Audiencia de La Plata, de enero de 1768, se sabe que aquellos guaycurú fueron repartidos entre los cruceños (ABNB GRM MyCh 23 XXXIV).

Sin embargo, el 5 de julio de 1768 Matías M. de Salazar, a cargo del pueblo de San Xavier, advertía al obispo Herboso que unos chiquitos del pueblo de San Ignacio habían sido muertos por una partida de guaycurú fugados de esa ciudad en el camino que conectaba la provincia con Santa Cruz. El recambio de jesuitas por curas doctrineros que impuso la expulsión se llevó a cabo en medio de advertencias sobre el peligro que se cernía en los caminos desde que aproximadamente 100 indios guaycurú se habían escapado de Santa Cruz. Al episodio de los dos indígenas muertos le siguió, en octubre de 1768, el ataque a una estancia del pueblo de San José donde mataron a ocho indios, siete indias y seis muchachos y se llevaron todos los caballos que encontraron. Unos días después otra partida de guaycurú —o tal vez la misma— atacó a dos chiquitos que pescaban en una laguna cercana al pueblo de San Juan. Poco después se les unieron cuatro hombres y una mujer con ánimo de atacar una estancia próxima a San Juan, pero cedieron a los agasajos del mayordomo del establecimiento y así fueron capturados y conducidos a Santa Ana. Desde ahí los llevaron, junto con otros 12, a San Xavier (ABNB GRM MyCh 23 XXXIV).

En febrero de 1769 un grupo de guaycurú atacó una estancia del pueblo de San Juan, mató a cinco hombres, cuatro mujeres y un niño, a unos les cortaron la lengua y a otros los quemaron, dejaron heridos a otros tantos y la esposa del mayordomo fue llevada cautiva. Los chiquitos los flecharon al alcanzarlos y consiguieron recuperar a la mujer, aunque los guaycurú lograron escapar llevándose consigo otros cuatro chiquitos de San

José. Para la misma época atacaron una estancia situada a cuatro leguas de un pueblo, probablemente el de San José, y mataron a cuchilladas y lanzazos a siete indios, ocho indias y cinco muchachos (ABNB GRM MyCh 23 XXXIV).

En marzo de 1769 un grupo de los que se habían fugado de Santa Cruz atacó la estancia San Agustín, perteneciente al pueblo de San Miguel, de donde sacó ganado para hacer tasajos. Al parecer eran cerca de 50 y llevaban caballos y mulas que habían robado de estancias de los pueblos de Concepción y de San Xavier. Como se quedaron a apenas dos leguas, desde el pueblo de San Miguel salió una partida de chiquitos en su búsqueda. Aunque mantuvieron con aquellos una larga escaramuza de flechazos, no lograron vencerlos. La mayoría de estos ataques fueron hechos por los guaycurú que se fugaron de Santa Cruz en cuatro partidas, según señalaba el gobernador Francisco Pérez Villaronte, siendo la última en marzo de 1769. Es probable que los primeros en irse hayan tomado el camino del sur, que conducía a los pueblos de San José y de ahí a San Juan, Santiago y Santo Corazón, y que otros fueran en dirección norte, hacia San Xavier, Concepción, San Ignacio y San Miguel. Es posible también que en los pueblos más cercanos a la frontera oriental de la provincia se combinaran los ataques de los fugitivos con los de partidas provenientes de los toldos ubicados en la frontera oriental de la provincia.

A fines de ese año de 1769, el 6 de noviembre, nuevamente llegaron noticias de los guaycurú, esta vez relativas a un ataque a la estancia San Pedro del pueblo de San José, en el que mataron a tres arrieros que viajaban desde Santiago y se llevaron veinte mulas. Al saber la noticia se despacharon en su persecución 150 flecheros desde San José. Lograron sacarles 12 de las mulas, pero en el enfrentamiento murieron dos neófitos y tres resultaron heridos “faltando cinco que aún no han aparecido y se conjetura estén esclavos de tan indómitos salvajes”. El 8 de enero de 1770 una nueva partida de guaycurú atacó la estancia de La Cruz del pueblo de Santo Corazón. Se llevaron ganado y dejaron muertos a ocho chiquitos entre hombres, mujeres y niños (ABNB GRM MyCh 23 XXXIV). Las circunstancias obligaban a tomar mayores precauciones. Antes solamente eran una amenaza para el pueblo de Santo Corazón, pero después de haberlos trasladado a Santa Cruz, y con el conocimiento que adquirieron en la fuga, estaban en condiciones de atacar sin mayor dificultad los demás pueblos y estancias. Hasta que se organizara una partida “para exterminarlos” el obispo Herboso indicó que se duplique la cantidad de familias en las estancias, que se custodien los pueblos y se pongan centinelas en sus contornos. También fue implementada una milicia de 25 flecheros chiquitos en las cercanías de Santo Corazón. Fue la primera guarnición armada en la frontera oriental de la provincia (ABNB

GRM MyCh 24 II; Cosme Bueno en Matienzo *et al.* 2011: 425).

A principios de 1772, todavía seguían apareciendo guaycurú de las partidas de fugados de Santa Cruz, dos en las inmediaciones del pueblo de Santo Corazón, que declararon que muchos de sus compañeros andaban dispersos en el monte, y luego otros dos, con una mujer en las cercanías del pueblo de San José. Todos fueron despachados a Santa Cruz (ABNB ALP MyCh 97). En lo que a los de los toldos linderos por el este se refiere, con el comienzo de cada estación de lluvia, se acercaban a los pueblos fronterizos de la provincia e iniciaban así un nuevo ciclo de guerra con los chiquitos. En enero de 1772 sitiaron el pueblo de Santo Corazón y los chiquitos respondieron yendo a su encuentro en la estancia de La Cruz (ABNB GRM MyCh 23 XXXVI). Dos meses después, el gobernador Juan Pérez Villaronte recorrió 30 leguas en reconocimiento de sus parajes, pero no encontró vestigio ni señal de población alguna. Una vez más, habían ido a refugiarse a los toldos ubicados más al sur (ABNB ALP MyCh 97). En noviembre de 1773 volvieron a amenazar con atacar el pueblo de Santo Corazón, esta vez nada menos que 300 chiquitos fueron a su encuentro y los flecharon tres veces. El parte oficial informa que solamente sufrieron cinco bajas (ABNB GRM MyCh 23 XXXVI). Con ese enfrentamiento concluyó la primera parte de la guerra.

3.b. Indios pongos guaycurú

Con sus rangos, su variedad de instituciones y respectivas jurisdicciones, sus tiempos y procedimientos burocráticos, motivada por lo novedoso e inusual del problema, la administración colonial ensayó más de una respuesta para el problema guaycurú. El provincial jesuita, pionero en lidiar con el asunto, propuso sacarlos de la provincia y enviarlos a La Plata y/o a Potosí “para que los contengan en panaderías, minas e ingenios” (ABNB GRM MyCh 23 XXXIV). Ante la ausencia de respuesta por parte del gobernador de Santa Cruz de la Sierra, sugirió que el destino fuese Santa Cruz. Esta segunda alternativa, tal vez más atractiva para las autoridades cruceñas, condescendientes con los vecinos ávidos de mano de obra servil indígena, es la que se aplicó en una primera instancia con el consentimiento y la autorización posteriores de la Audiencia de La Plata. Sin embargo, cuando los guaycurú se fugaron y arrasaron con los pueblos y estancias de Chiquitos, las acusaciones del gobernador a los vecinos cruceños por haberlos descuidado no tardaron en llegar y la alternativa del reparto como piezas de servicio entre los vecinos de Santa Cruz dejó de ser una opción.

Visto el expediente abierto sobre los guaycurú cuando fueron capturados y repartidos entre los pueblos de la provincia, la Audiencia de La Plata, con el posterior consentimiento del virrey, ordenó al gobernador de Santa Cruz de la Sierra que fueran trasladados a la ciudad sede de la Audiencia “donde se los destinará a subrogar a los de pongo para que sean reducidos a la fe católica” (ABNB GRM MyCh 23 XXVI)⁷⁶. Pero para el momento en que el auto correspondiente fue expedido, los guaycurú no solamente habían sido repartidos entre los vecinos de Santa Cruz, sino que además la mitad de ellos se había fugado⁷⁷. De estos últimos, como se vio, algunos fueron recapturados a fines de 1768 en las inmediaciones del pueblo de San Juan y enviados a Santa Ana y luego, junto con otros 12, a San Xavier. En total eran 18 hombres y cinco mujeres los que fueron remitidos a La Plata, a donde llegaron el 7 de septiembre de 1770. Según los registros que componen el expediente, seis fueron recibidos en el Hospital Real de Santa Bárbara, “una india guaycurú con su hijito de pecho” quedó en poder del alcalde de la Real Cárcel de Corte, Pedro Lefebre; y otra india guaycurú “con una hija pequeña de pecho” fue entregada a la abadesa del monasterio de Nuestra Señora de los Remedios (ABNB GRM MyCh 23 XXXIV).

De modo que la información disponible, aunque fragmentaria, nos permite reconstruir parcialmente la composición y el destino de los guaycurú capturados en 1765. De los 296 apresados en Santo Corazón “pasan de doscientos los guaicurúes finos”, mientras que los demás “son de otras naciones como payaguas, tobas y terenás”, esclavos o convocados para el ataque. Se los repartió entre los seis pueblos más alejados de sus tierras, probablemente los que forman un arco en el norte de la provincia: San Rafael, San Miguel, Santa Ana, San Ignacio, Concepción y San Xavier. Lorenzo, jefe apacachodegodegi, fue destinado a San Xavier (AGN BN 354 6164), 53 fueron asignados al pueblo de Concepción y entre ellos había un negro (ABNB GRM MyCh 23 V). El cacique Cacoda de los eyibegodegis murió en el pueblo de San Xavier habiendo recibido el bautismo (Sánchez Labrador 1910 I: 258). Luego, otros tantos fueron capturados en el ataque de los chiquitos a la tierra de Golanip, es decir, al toldo de los guetiadegodegis. Posiblemente en esa ranchería capturaron 200 indios, dado que en 1767 Sánchez Labrador sostenía que el número de los capturados entre guaycurú y guaná llegaba a 500. Algunos

⁷⁶ Pongo, del quechua *punco* o *punku*, indio que hace oficios de criado o bien indígena que trabajaba en una finca y estaba obligado a servir al propietario, durante una semana, a cambio del permiso que éste le daba para sembrar una fracción de su tierra.

⁷⁷ El auto de la Audiencia de la Plata en cuestión, del 10 de septiembre de 1768, fue refrendado por el virrey en la Ciudad de los Reyes el 6 de marzo de 1769 (ABNB GRM MyCh 23 XXXIV).

se fugaron de las prisiones de los pueblos de Chiquitos y 20 o un poco más se agregaron a los pueblos en calidad de catecúmenos. Debe haber sido el caso de José y Pedro Guaicuru, indios de San Xavier, ambos testigos en una causa por contrabando abierta a Miguel Rojas, militar y vecino de Santa Cruz, en 1790. Al prestar declaración José Guaicurú dijo que “nació entre los infieles guaicurus de padre de aquel país y que vino a San Xavier en tiempo del padre Christobal”, es decir, en tiempos del último jesuita a cargo de aquel pueblo (ABNB GRM MyCh 28 VIII)⁷⁸. Por otra parte, se remitieron trescientos cautivos a la ciudad de Santa Cruz (ABNB GRM MyCh 24 II), donde “fueron vendidos a aquellos vecinos públicamente al precio de 90 pesos, hecho público y constante en aquella ciudad aun a los niños de menos edad”, y así “divididos en las estancias y casas de sus compradores” (ABNB ALP MyCh 226). Poco tiempo después la mitad se fugó (ABNB GRM MyCh 24 II).

De por sí llamativo por lo excepcional para la fama guerrera y la trayectoria victoriosa de los mbayá en Paraguay, el destino de estos cautivos guaycurú en Chiquitos, Santa Cruz y Chuquisaca invita a señalar algunas cuestiones hasta ahora desconocidas. La primera está relacionada con la transformación semántica del apelativo “guaycurú” entre quienes se integraron a los pueblos. Como apellido y como marca de procedencia, lo que en la frontera y hacia afuera de la provincia funcionaba como genérico, en el interior y entre los demás indígenas reducidos en los pueblos adquiría un sentido individualizador. Del significado de aquel nombre “guaycurú” asociado con lo guerrero, lo ecuestre y lo rebelde, nada quedaba en Pedro y José Guaycurú – apenas, tal vez, la sombra de un pasado trashumante y caballero sublimada en su condición de arrieros. No obstante su aparente integración a la vida misional de la provincia, resulta significativo que entre los nombres de todos los indios registrados en el censo de 1768 no aparezca nadie con ese apellido. O al repartirlos en las parcialidades cambiaban de nombre, o bien se distinguían por su condición de antiguos bárbaros cautivos y conservaban un estatus distinto.

La segunda cuestión es la evidente inversión sociológica que tuvo lugar con la captura de los guaycurú. En un territorio ajeno y hostil al que habían llegado como cautivos de guerra, es decir, en unas condiciones de existencia totalmente alteradas, la jerarquía de los “señores mbayá” fue revertida por completo. Vencidos y trasladados a La

⁷⁸ Según consta en la Carta Anua de Chiquitos de 1762, redactada en 1761, “El primer pueblo que se encuentra en estas misiones es el de San Javier [...]. Su cura el padre Cristóbal Rodríguez, compañero padre Ignacio Chomé” (Matienzo *et al.* 2011: 378).

Plata, subordinados a los españoles y criollos, pasaron a ser los subrogantes de los indios pongo, nada menos que las nuevas piezas de servicio de los blancos. Los orgullosos guerreros indígenas habían sabido sostener largamente la paridad de su jerarquía con los colonizadores en las regiones marginales de la colonia, pero se revelaron impotentes en su centro. Por su parte, los cruceños encontraron en estos infieles fortuitamente capturados en el este de la provincia una fuente de provisión de mano de obra. La región de los chiquitos, que antes de la llegada de los jesuitas supo ser la frontera indómita y el destino de las expediciones cruceñas para captura de indios de servicio, recuperaba ese papel, de manera transitiva, de la mano de los bárbaros guaycurú. Su presencia en la frontera abría un nuevo horizonte que en el corto plazo se plasmaría en ciertas políticas de tratamiento de los indígenas montaraces orientadas a su captura y empleo como piezas de servicio. Esto, a su vez, intentaría motivar campañas militares para proteger la frontera. Por ejemplo, el reglamento del gobierno temporal dictado por el obispo Herboso en 1769 establecía como norma que aquellos infieles que fueran capturados en intentos de ataques a los pueblos de la provincia fueran llevados a La Plata, previa escala en Santa Cruz, donde quedarían a disposición del presidente de la Audiencia (ABNB GRM MyCh 24 IV). Pero no solo eso. A fines de 1769 el obispo solicitó al presidente de la Audiencia de La Plata que le enviaran tropas de unos 150 o 200 cruceños, según cuyo genio:

y su inclinación a tener servicio de indios conjeturo no se excusarían a ir sin sueldo proveyéndoseles de armas y bastimentos si se les propone que todas las mujeres y los muchachos de menos de catorce años se les aplicarán y disfrutarán su servicio sin celo. (ABNB GRM MyCh 23 XXXIV)

Es decir que proponía que quienes prestaban sus servicios militares se cobraran de los indígenas que consiguieran atrapar. Pocas semanas después, en ocasión del asalto a la estancia de La Cruz del 8 de enero de 1770, era el gobernador de Chiquitos, Francisco Pérez Villaronte, quien reiteraba la solicitud de una tropa de 50 milicianos de Santa Cruz a quienes proponía alentar con el pago de un sueldo regular “o darle amplia facultad para coger en su intermedio piezas de que poder servirse en sus hacenduelas”. A esto agregaba que concedida la gracia de hacerlo con “mujeres y niños tiernos” se reserven “los mayores para internarlos al Perú con señalado destino siendo en mi concepto el más proporcionado de la casa de la moneda donde brumados de la sujeción y castigo perdieran en breve la rústica violencia de sus feroces naturales” (ABNB GRM MyCh 23 XXXIV). A diferencia

de Santa Cruz, que alentaba a la fuga, el Perú por ser un lugar lejano y extraño garantizaría la seguridad de los prisioneros.

En tercer lugar, debe destacarse el carácter eminentemente indígena de la guerra que definió el destino servil de los cautivos guaycurú. Al respecto, resulta destacable la victoria chiquita de 1765 si se tiene en cuenta que se trataba de un adversario largamente invicto en el Paraguay. Como fue señalado, la determinación de los jesuitas de Chiquitos de misionar en dirección sudeste y la tendencia de los eyiguayeguis a ocupar tierras cada vez más septentrionales en 1763 puso por primera vez frente a frente a los indómitos jinetes del Paraguay con los flecheros de Chiquitos. Pero que estos derrotaran a los guaycurú no debe ser visto exclusivamente como un epifenómeno del avance misional jesuítico. Porque si tenían cuerpos de flecheros para la defensa de la provincia se debió a que, en el momento en el que fueron reducidos en las misiones, también contaban con una trayectoria guerrera de larga data. Por los cronistas del siglo XVI sabemos que los *tapuy mirí* –traducido al castellano como *chiquitos*– eran muy temidos por los guaraníes que migraban del Paraguay al piedemonte a causa de sus flechas envenenadas (*Memoria y resolución...* 2008: 80). Y por la relación del jesuita Juan Patricio Fernández, que es una de las pocas fuentes de información etnográfica referida a los chiquitos previa a su reducción, se sabe el lugar destacado que ocupaba la guerra como medio de legitimación social. Al respecto, decía el jesuita que:

la dignidad de cacique no se da por sucesión, sino por merecimientos y valor en las guerras y en hacer prisioneros a sus enemigos a quien asaltan sin otro motivo más que por quitarles algún pedazo de hierro o por alcanzar fama y nombre de valerosos en la guerra. (Fernández 1895-1896 I: 51)

Al mismo tiempo, se destacaba el temor que les tenían las “naciones vecinas que viven pacíficas y quietas en sus confines” a los chiquitos. Pero estos últimos, “después de hacerles esclavos de guerra como si fueren sus parientes en sangre, o muy amigos, los casan muchísimas veces con sus mismas hijas” (Fernández 1895-1896 I: 51). De manera que los cautivos resultaban integrados a la sociedad por medio de los matrimonios. También en el período colonial prejesuítico constituyeron una amenaza permanente para los vecinos de Santa Cruz la vieja y luego de San Lorenzo. Solamente fueron doblegados en el siglo XVII por los esclavistas portugueses, frente a cuya amenaza aceptaron la protección de los jesuitas. Pero aun habiéndose reducido en los pueblos no abandonaron la costumbre de misionar haciendo malocas: “de todas las costumbres de Indias ninguna

se moderó y conservó más felizmente que la de ranchar, usada de los chiquitos porque a ella se debe el aumento de aquella misión” (Muriel 1965: 154). Tampoco dejaron de lado el entrenamiento en arquería para defender la provincia de los bandeirantes. Por eso es justo advertir que, aunque eran integrantes plenos del régimen colonial de las reducciones jesuíticas, secularizadas luego de la expulsión, los chiquitos no habían sido despojados de su carácter guerrero sino que los jesuitas se servían de él no solo para defender sino también para expandir la provincia. Pero aun así, una práctica con tales fundamentos indígenas podía restituirse a la lógica vernácula toda vez que compartieran el mismo código o idioma simbólico con sus adversarios. La forma en que los chiquitos tomaron parte la contienda con los guaycurú, y viceversa, parece dar indicios de esto.

Como se vio, los guaycurú llegaron a los lindes de la provincia de Chiquitos atraídos por el potencial botín que podían encontrar en los pueblos recientemente fundados por los jesuitas. La unión de guerreros de varios toldos y la táctica del ataque sorpresivo, la obtención de la cabeza del padre Guasp como trofeo en tanto jefe de los chiquitos, la retirada con mujeres y niños cautivos, son todos elementos que, como fue señalado anteriormente, reflejan el sentido social de esa guerra para los guaycurú⁷⁹. Que la milicia de los chiquitos hubiera puesto las tácticas guerreras prehispánicas a disposición de criterios y objetivos coloniales de índole militar, defensiva y de preservación territorial no fue obstáculo para que, una vez involucrados en el enfrentamiento con los guaycurú,

⁷⁹ Me remito a las caracterizaciones de la guerra indígena de Métraux (1949) y Susnik (1990). Según estos autores, el estado de guerra entre los indígenas estaba asociado con valores religiosos o con el sistema social, por lo que se esperaba que cada miembro masculino del grupo se convirtiera en un guerrero. De ahí que la guerra fuera el principal medio de adquisición de prestigio. Los jefes convocaban a los integrantes de otros grupos o parcialidades que quisieran sumarse. Antes del inicio de una expedición era usual que se celebraran ritos mágico-religiosos y los ataques se hacían en medio de gritos y sonidos de instrumentos como flautas y clarinetes. Eran raras las batallas libradas en campos abiertos, en general se recurría a la estrategia del ataque sorpresa. Así, entraban en el poblado o campamento enemigo matando a los hombres del grupo adversario y tomando prisioneros a los jóvenes y a las mujeres. Al regresar, los hombres enterraban los muertos y cortaban y mutilaban los cuerpos de los enemigos capturados. Su retorno era motivo de danzas, canciones y bebidas acompañados por rituales mágicos cuyo propósito era proteger a los guerreros de los fantasmas de las víctimas. En tiempos coloniales muchos ataques mutaron a captura de esclavos para la venta en los mercados europeos.

Susnik destacó que, como fenómeno social, el acto de guerrear entre cazadores-recolectores y cazadores-cultivadores tenía como principales factores causales y como fin el principio de venganza, forma de reciprocidad negativa. El desequilibrio entre grupos a causa de su convivencia en espacios cercanos provocaba frecuentes conflictos. Todos los grupos étnicos pasaron, según Susnik, por un “dinamismo periférico” que los llevó a enfrentarse con otros grupos. Las migraciones y los desplazamientos provocaban marginaciones y escenarios interétnicos conflictivos o de convivencia forzada. De ahí que la necesidad de ejercer el dominio sobre las regiones habitadas por los diferentes grupos provocara estados de guerra endémicos. Por eso, la guerra podía ser la expresión del exclusivismo de un grupo y de su pretensión de superioridad etnocéntrica.

las respuestas a sus ataques se plegaran, al menos en las formas, al registro guerrero de sus enemigos. Lo que comenzó con la muerte de Guasp y los primeros cautivos llevados por los guaycurú siguió con el contraataque chiquito al toldo de los guetiadegodegis, la recuperación de algunos cautivos y la captura de los jefes y guerreros mbyá. La magnitud de la respuesta hizo cundir entre los toldos de los eyiguayegui “de las dos orillas del río Paraguay el terror del valor de los indios chiquitos”, y que el cacique Napidrigi de los lichagotegodis le suplicara a Sánchez Labrador “que les tuviese piedad y tomase el trabajo de ir a hablar a los chiquitos” para “apartar sus triunfantes armas y de apagar su enojo justamente enardecido por la muerte de su padre y maestro” (Sánchez Labrador 1910 II: 151 y 153). Luego, como se vio, las réplicas de los guaycurú por el agravio de haber sido capturados y vendidos como mano de obra servil en Santa Cruz no repararon en crueldad. Mataron a los chiquitos a lanzazos y cuchilladas, los quemaron vivos, les cortaron la lengua. La reacción de los chiquitos, a su vez, no se hizo esperar. En cuanto comenzaron a llegar a San Xavier las noticias de neófitos muertos en los ataques de los fugitivos se convocaron en juntas para ir en su persecución y castigo. Que les advirtieran que no darían con ellos y que en su lugar “encontraran otros que casual vengan de Santa Cruz que no han cooperado en las muertes” no los disuadía de salir a flechar a todos aquellos que encontraran en el camino. Algo similar se registró entre los indios de San Ignacio, que no habiendo podido ir a combatir a los guaycurú que asaltaron una estancia de San Miguel, querían atacar a los que tenían presos en su pueblo como forma de venganza (ABNB GRM MyCh 23 XXXIV). Y así cada vez que sufrieron los ataques de los guaycurú. Las cosas funcionaron como si el encuentro con los guaycurú hubiera retrotraído a los chiquitos a un código de acción guerrera conocido pero caído en desuso y reemplazado por otros principios de índole colonial. Era un código común con enemigos, si bien desconocidos hasta entonces, lo suficientemente cercanos como para compartir un idioma simbólico en el que los ataques sorpresivos, los saqueos, la búsqueda de botines y la toma de cautivos eran respondidos con contraataques de coaliciones de parcialidades, vendettas, restitución de cautivos y captura de prisioneros adversarios. Las venganzas recíprocas ocurrían sin solución de continuidad, como si, más que resarcimiento por los daños sufridos en el pasado, ambos buscaran perpetuar la relación con los adversarios (Viveiros de Castro 1992: 46-53). Si estos enfrentamientos entre dos grupos indígenas para quienes la guerra ocupaba (o supo ocupar) un lugar preponderante en la propia estructura social y en la forma de concebir la relación con otros grupos eran una forma más de intercambio —o la continuación por una vía violenta de un intercambio pacífico

malogrado (Lévi-Strauss 1943), o un ejemplo de la forma en que, por medio de la incorporación del cautivo de guerra al propio grupo, las sociedades amerindias conciben la propia identidad (Carneiro da Cunha y Viveiros de Castro 1985; Viveiros de Castro 1992), si eran la manifestación de la relación posible en el interior de un sistema social heterogéneo (Menget 1985) o una forma de intercambio de energía entre dos grupos indígenas lo suficientemente distantes y distintos entre sí (Chaumeil 1985)– es difícil determinarlo⁸⁰. Aportar con un estudio de caso a la confirmación o a la refutación de alguna de las teorías sobre la guerra indígena escapa al horizonte analítico que posibilitan los documentos y a las circunstancias en las que la contienda se desarrolló.

Con la información disponible, es evidente que en lo que se refiere a *la forma* que asumieron los enfrentamientos entre chiquitos y guaycurú y por el lugar preponderante que ocupaba la venganza en la prolongación de la relación entre ambos, podrían ser considerados como ejemplos de guerra indígena. Sin embargo, dado el contexto colonial en que tuvieron lugar y los actores blancos indirectamente involucrados, resultaba lógico e inevitable que sus motivaciones y sus efectos trascendieran el plano de lo nativo. Sin ir más lejos, la intervención de los chiquitos definió el destino servil de los guaycurú en la colonia, en buena medida porque, aun cuando pudieran retrotraer su forma de hacer la guerra al código prehispánico, los chiquitos formaban parte del sistema colonial. Por la misma razón, como se verá en la última parte del capítulo, distinto fue lo que sucedió con los chiquitos capturados por los guaycurú.

3.c. Un lustro de tregua

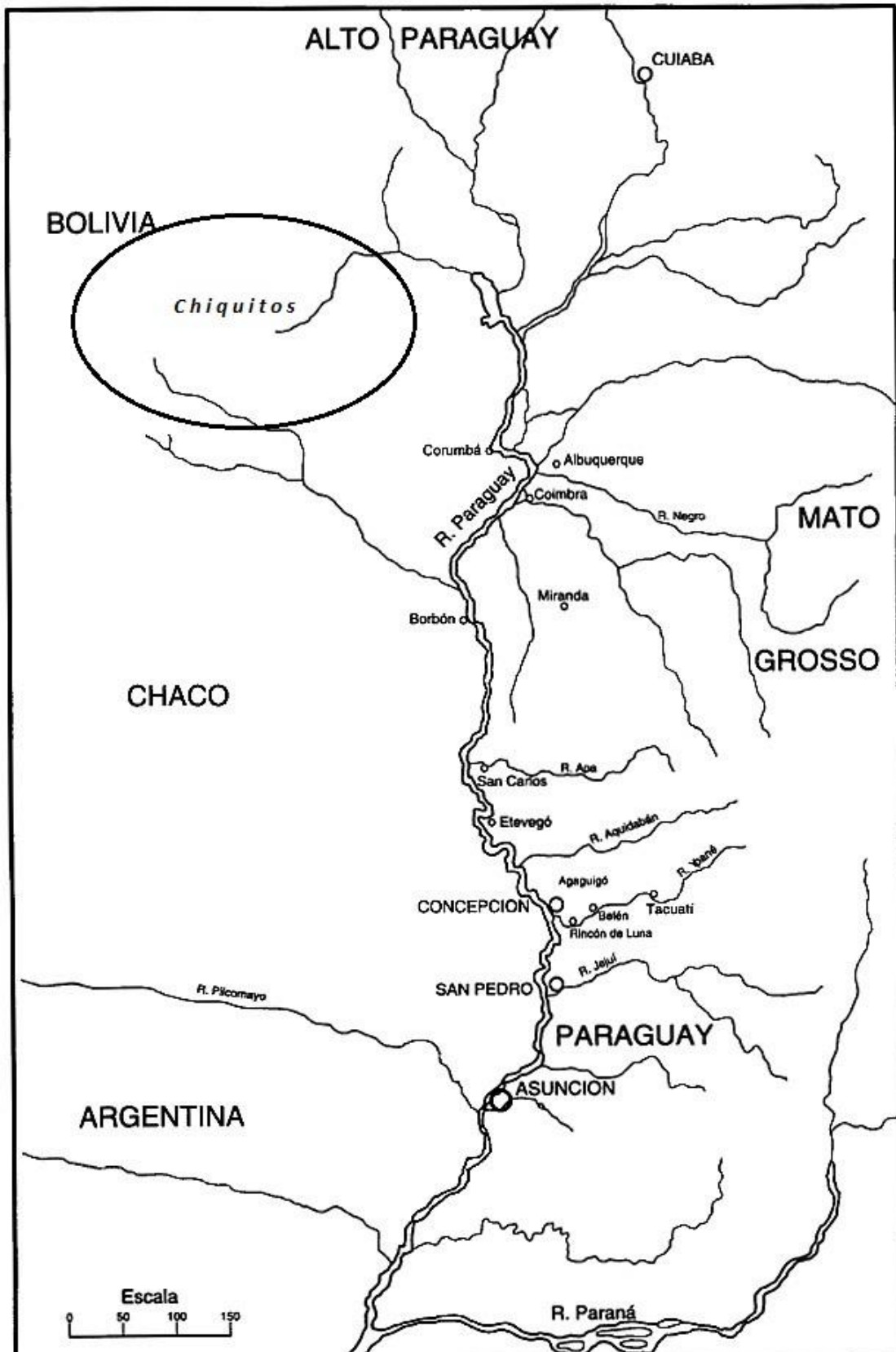
Entre los años 1774 y 1779 no aparecen referencias a los guaycurú en los documentos de la provincia de Chiquitos. Pero para la misma época aparecen protagonizando, de forma alternada, ataques y alianzas en lugares relativamente próximos a la frontera con Chiquitos. En 1775 algunos de ellos atacaron Vila María do Paraguay (actual Cáceres, a la altura de los 16° 3' de latitud sur sobre el río Paraguay): “sin embargo de distar este paraje más de cien leguas de sus tierras”, tomaron cautivos y mataron 16 personas que vivían en una hacienda (Rodrigues do Prado 1839: 35). Por eso el entonces capitán general de Mato Grosso decidió fundar ese mismo año el fuerte de Nueva Coímbra, en la

⁸⁰ En Villar 2015, un exhaustivo repaso de las teorías sobre la guerra indígena en las tierras bajas sudamericanas.

costa occidental del Paraguay, a la altura de 19° 55' de latitud sur. Dos años después, en noviembre de 1777, llegaron varios indios a caballo que se presentaron al nuevo capitán del fuerte diciendo en lengua castellana que querían celebrar la paz con ellos. El comandante los agasajó con obsequios y estos prometieron regresar con cosas para hacer trueque. Dicho y hecho, dos meses después volvieron a visitar el fuerte, acompañados por mujeres y llevando pieles de venados y carneros para intercambiar. Pero en medio del trueque, y distraídos por la atención que les prestaban las mujeres guaycurú, los portugueses fueron atacados sorpresivamente y 51 de ellos perdieron la vida (Rodríguez Prado 1839: 38-39). Ese mismo año también atacaron a una partida de soldados que cruzaron al otro lado del río. En el enfrentamiento mataron a uno de los capitanes indígenas, aunque también sufrieron bajas.

Como preludio de la firma del Tratado de San Ildefonso de 1777 y en un clima de creciente disputa fronteriza, españoles y portugueses instalaron nuevos asentamientos a orillas del río Paraguay. Inicialmente éstos tuvieron un efecto centrífugo sobre quienes los años anteriores habían asediado la provincia de Chiquitos. Además para esa época, en palabras de Susnik, el complejo “guerrero-botinero-compañero” guaycurú en cuya procura se habían coligado los toldos de ambos lados del río había virado a uno “agresivo-truequista-rival” (Susnik 1971: 69) como consecuencia de la presión de los colonos sobre sus tierras y de la mayor cercanía de los asentamientos españoles y portugueses. En este nuevo estado de cosas, los toldos y los caciques competían más de lo que colaboraban entre sí, a la vez que alternaban ataques e intercambios con los núcleos de población portuguesa y española de reciente establecimiento. Así como la fundación de Nueva Coímbra debió llamar la atención de los toldos más septentrionales, la de la Villa Real de Concepción, en 1773, hizo lo propio con los “belenistas” de los apacachodegodegis (ahora también apacachodeguos) y lichagotegodis (también llamados ichagoteguos) (Susnik 1971: 78)⁸¹. La ruina del pueblo de Santo Corazón, por su parte, debió contribuir a esta dispersión del interés guaycurú. Tres cosechas y más de mil almas perdidas por una epidemia lo dejaron en un estado deplorable que obligaba a sus habitantes a mudarse a otros pueblos y finalmente impuso su traslado a otro sitio a fines de 1779 (ABNB GRM MyCh 25 V).

⁸¹ Sobre la relación de los colonos de Concepción con los mbyayá, ver Areces 1997.



Mapa 8. Villas y fuertes del río Paraguay (Areces 1997:54. Ubicación de Chiquitos agregada)

3.d. La segunda parte de la guerra. 1779-1789

La tregua fue breve. Los portugueses de Coímbra, que habían atraído a los toldos del norte, provocaron el efecto inverso a finales de la década de 1770. A propósito del regreso de ciertos apóstatas potorera a Santiago informado por el cura del pueblo en el mes de julio de 1779, se advertía que los guaycurú junto con los quimenases, imono y cazaes, “en huida del oriente porque fueron atacados de los portugueses, se han ladeado al sur con todos sus equipajes” (ABNB ALP MyCh 150). En una expedición militar posterior, el gobernador Barthelemí Berdugo pudo averiguar que “los portugueses recién han botado a esta banda del río Paraguay los cinco capitanes o pueblos de guaycurús que vivían en la otra por los continuos daños que experimentaban de ellos y se han venido a esta con todas sus caballadas, inmediatos a sus parientes” (ABNB GRM MyCh 25 IX). En ese recorrido hacia la costa occidental del río y en dirección al sur pasaron por donde seguían viviendo otros apóstatas potorera remisos a volver a reducirse en Santiago. Éstos les contaron a los guaycurú que algunos de su grupo habían vuelto a la misión pero que ellos se quedaron, tomando por falsa la noticia del relevo del cura a causa de cuyos maltratos se habían ido del pueblo unos años antes. Los guaycurú respondieron aconsejándoles que “no se restituyesen más a la cristiandad que ellos les prestarían lanzas y chafalotes para entrar al Corazón, llevarse a los muchachos y muchachas y matar a todos los grandes” (ABNB ALP MyCh 150).

No demoraron en llevar a cabo el plan. En enero de 1780, a poco de haber comenzado la estación de lluvias, 1000 de ellos atacaron el pueblo viejo de Santo Corazón donde todavía quedaban pendientes de traslado los enfermos y sus cuidadores. Mataron a 15 hombres y mujeres y se llevaron cautivos a otros tantos entre mujeres, muchachos y muchachas. En la retirada se establecieron en la estancia de La Cruz, desde donde se temía que atacaran el pueblo de Santiago, lo que efectivamente ocurrió en el mes de abril de ese mismo año: los “guaycurúes y otras naciones que con ellos hacen cuerpo como son los imonos y los caypotoreras y tunachos apóstatas cinco años hace del pueblo de Santiago” que pasaban de 1500, asaltaron el pueblo, mataron nada menos que 116 indios y se llevaron 81 cautivos (ABNB GRM MyCh 25 IX).

Desde el retorno de los ataques en 1780 las milicias de chiquitos no bastaban para hacerles frente. Las circunstancias habían cambiado sensiblemente. Los enfrentamientos con los guaycurú habían empezado en la época de los jesuitas y cuando la colonización de los portugueses del otro lado del río todavía estaba en ciernes. En ese momento, del

lado de Chiquitos la milicia indígena estaba bien entrenada y organizada y los pueblos disponían de recursos para hacer frente a los ataques. Veinte años después los efectos de la secularización borbónica se hacían sentir tanto en la escasez de recursos de la provincia como en la moral de los indígenas. Los flecheros indígenas supieron ser el brazo armado de la provincia durante la época jesuítica pero ahora, tal vez desmoralizados por la expulsión y remisos a colaborar con los abusivos curas doctrineros y con el gobernador, ya no bastaban para enfrentar a los guaycurú. A eso se agregaba el amedrentamiento por la cantidad de asaltos, muertos y cautivos que sumaban en los enfrentamientos con los mbayá. Los guaycurú estaban envalentonados –según evaluaban los funcionarios de la provincia– porque nunca habían tenido un castigo ejemplar y porque, por la fuga de Santa Cruz y por los apóstatas de Santiago, sabían dónde, cómo y cuándo atacar. Estaban bien equipados, todos a caballo, usaban lanzas, sables, macanas, dardos y flechas y a su paso mataban y degollaban, y se llevaban cautivas. Del lado de Chiquitos, los recursos eran cada vez más escasos y el temor de los indios cada vez mayor. Por eso el gobernador Barthelemí Berdugo organizó una expedición a Santiago que contó con soldados enviados especialmente desde Santa Cruz y con 70 indios del pueblo de San Xavier, más algunos otros de Concepción (AGN Lamas 27/2630). De manera que, aunque falto de caballos y comestibles por la poca colaboración de los curas de los pueblos, con la milicia conformada por 53 cruceños y 300 indios armados llegó a la estancia de La Cruz –que estaba abandonada– y desde ahí pasó al pueblo de Santiago, distante 44 leguas de aquella, en cuyos caminos circundantes pudo ver “crecido número de tolderías de paja en todo el camino y otras muchas señales que abonan el grande número de enemigos que vinieron” (ABNB GRM MyCh 25 IX). Pero no pudo encontrar a los guaycurú ni a ninguno de sus aliados: atacaban con gran cautela de no ser vistos, asaltaban con presteza y desaparecían a toda velocidad gracias a la agilidad de sus caballos.

A causa del miedo de los neófitos muchos de los que estaban reducidos en Santiago se refugiaron en los montes y otros tantos apóstatas se incorporaron a la unión con los guaycurú, con quienes prometieron regresar para acabar con aquellos pueblos. En febrero de 1781 volvieron a acercarse a la frontera. Por su parte, cuatro cautivas que lograron restituirse al pueblo de Santiago aseguraron “que se habían combinado y unido diez pueblos de infieles” para atacar en la pascua de ese año (AGN Lamas 27/2630). No hay registro de que el ataque efectivamente haya ocurrido en 1781, pero sí de un nuevo intento de asalto al pueblo de Santiago el 6 de marzo de 1782. Fueron rechazados por una tropa española situada en la entrada del pueblo que no pudo evitar, sin embargo, que 30

indios chiquitos murieran (ABNB GRM MyCh 26 V). Fue así como las fuerzas de los soldados cruceños a fin de cuentas se revelaron como la opción más efectiva para sofocar la nueva ola de asaltos guaycurú. En abril de 1781 los militares apostados en las inmediaciones de Santiago los esperaban para hacerles frente antes de que terminara la estación de lluvias. El calendario se restringía a medida que faltaba el agua, y tampoco atacaban cuando había luna, probablemente para evitar ser vistos (ABNB GRM MyCh 25 XIV). En el mes de abril de 1783 volvieron a rechazarlos cuando, una vez más, intentaron atacar los pueblos de la frontera (ABNB GRM MyCh 26 XII).

Cada año se repetía la secuencia, Con la estación de lluvias llegaban los guaycurú, los asaltos a las estancias y la amenaza de ataques a los pueblos. Para 1788 el cura de Santiago se lamentaba de lo destruidos que estaban su pueblo y el de Santo Corazón, sus estancias diezmadas, su ganado en poder de los bárbaros “y también mucha cantidad que se han comido y llevado porque cada año vienen a hacer sus correrías” (ABNB GRM MyCh 27 XXI). En un intento por dar respuesta a tan delicada situación, los sucesivos gobernadores idearon diversos proyectos para remediar la ruina de los pueblos de la frontera. En 1787, el gobernador López Carbajal propuso abrir de una vez por todas el camino al Paraguay y vencer a los guaycurú con una tropa de 200 cruceños. Para explorar el camino y el terreno enviaría a “un indio guaycurú de extraordinarias prendas entre los de su clase” llamado Agustín y reducido en el pueblo de San Juan, que llevaría un oficio para entregar al gobernador del Paraguay. Este plan no se llevó a cabo. En cambio, tres años después, el gobernador interino Manuel Ignacio Zudáñez intentaba reunir voluntades a favor de un proyecto de trasladar la capital de la provincia al pueblo de Santiago en la época de lluvias. Los dos argumentos a su favor, que intentó refrendar con interrogatorios a soldados del destacamento de Santiago, eran que los guaycurú no atacaban más que en época de lluvia porque sus caballos necesitaban agua para recorrer la distancia que separaba sus toldos de la provincia y que tampoco atacaban cuando había españoles. Según los testimonios que prestaron los soldados consultados “los guaycurús han gritado que ínterin haya españoles en los destacamentos no los atacarán”. A una partida de hombres que avanzó hasta el sitio donde estaba emplazado el antiguo pueblo de Santo Corazón le dijeron que “con los españoles no querían nada, que no les querían hacer mal, que solo querían a los indios chiquitos”, en efecto los indios del pueblo escucharon decir a los guaycurú “los españoles se irán y entonces os habemos de acabar” (ABNB GRM MyCh 29 V). En suma, Zudáñez estaba convencido de que los guaycurú actuaban motivados por “vengar cierto resentimiento que conservan desde el tiempo de los

expatriados con la sangre de los indios de esta provincia y robar los ganados de sus estancias”.

Ciertamente es probable que los moviera el resentimiento, pero en esta segunda etapa de la guerra los guaycurú parecen haber estado mucho más orientados al saqueo de ganado y a la obtención de cautivos. La relación forjada con españoles y portugueses en el interludio de paz en Chiquitos los había determinado a regresar a los pueblos de la provincia, ahora motivados por el acceso a los bienes de los blancos por medio del intercambio de ganado en los fuertes y en villas costeras del río Paraguay.

1789 es el año del último ataque registrado en la provincia de Chiquitos. Desde marzo estaban en las inmediaciones de Santiago esperando “que se retiren los soldados para dar su salto” e irse (ABNB GRM MyCh 29 V). En mayo se supo por boca de unos chiquitos que estaban en un paraje cercano a un río llamado San José, en las inmediaciones del pueblo de San Juan, donde mataron a dos indios que habían ido a pescar, previo saqueo de una estancia. En julio, finalmente, hicieron lo mismo en unas estancias del pueblo de Santo Corazón (ABNB GRM MyCh 29 V).

Es probable que en el alejamiento de los guaycurú de Chiquitos incidiera la presencia de los soldados cruceños, es decir, de un adversario con el que no tenían venganzas pendientes pero que además actuaba conforme a un código de guerra ajeno al suyo. A ello se sumó la atracción que volvieron a ejercer respectivamente los dos polos de población blanca, española y portuguesa, Borbón y Coímbra. En 1790 y 1791 se registraron ataques guaycurú en estancias próximas al fuerte de Nueva Coímbra, de donde robaron herramientas y ganado (Herreros 2012). Pero además de los episodios de saqueo, en la última década del siglo XVIII y en correlato con la presencia de las partidas demarcadoras de límites los imperios luso y español apelaron a las relaciones de amistad con los señoríos mbayá que poblaban la costa del alto Paraguay como estrategia para reforzar sus respectivas posiciones, invitándolos a establecerse en las inmediaciones de fuertes y villas recientemente fundadas. Esto contribuyó a que el perfil truequista con los blancos y rival entre cacicazgos se impusiera finalmente sobre el guerrero, botinero y compañero de antaño, de modo que las alianzas de los toldos guaycurú en algunos casos se repartieron y en otros alternaron entre los portugueses y españoles.

4. ALIANZAS FINISECULARES Y CHIQUITOS GUANÁ

Como se vio, la relación con el fuerte de Nueva Coímbra no era buena desde que los guaycurú fueron corridos a fines de la década de 1770. Pero la competencia con los españoles obligó a los portugueses a recuperar la amistad de los mbayá. En 1789 el comandante del presidio, Joaquín José Ferreira, envió una escuadra de dragones a entrevistarse con los guaycurú para proponerles que volvieran a vivir cerca del fuerte. Los agasajaron con regalos y de a poco lograron que visitaran Coímbra con menos recelo. Para asegurar la alianza los caciques Emavidi Xané y el capitán Queima fueron invitados a Vila Bela, capital de la capitanía del Mato Grosso, donde el 30 de julio de 1791 firmaron el célebre tratado de amistad con los portugueses⁸². Los acompañaron diecisiete súbditos que fueron tan bien atendidos como sus caciques (Rodrigues do Prado 1839 [1795]: 41-43). Los toldos que participaron del tratado con los colonos lusos a cambio del goce de los fueros de Portugal fueron los de los antiguos eyibegodegis, conocidos ahora como ejué-os en los documentos portugueses, y de los gueteadegodegis (ahora gueteadeguos según Aguirre, español, y uatade-os según Almeida Serra, portugués). Por su parte, los cadiguegodis –ahora conocidos como cadiegnos, cativebos, cadiué-os y más tarde como caduveo, según la fuente de información– ayudaron en la construcción del fuerte Borbón, fundado en 1792 por los españoles en la orilla occidental del Paraguay, a la altura de los 21° de latitud sur. Para esa época los cadiguegodis, cuyos toldos en tiempos de Sánchez Labrador se ubicaban en la orilla occidental del río, estaban repartidos entre ambas orillas, dos de cada lado (Aguirre 1948b: 24). Colaboraron yendo por cañas al río Blanco y en otros trabajos por los que fueron recompensados con utensilios, bayeta y chaquiras, bienes con los que los españoles atrajeron su amistad a sabiendas de la dificultad que este grupo, ubicado más al sur, encontraba en intercambiarlos con los portugueses (Aguirre 1948a: 512).

Así, durante los primeros años de la década de 1790, la antigua distinción entre los mbayá-mirí de la orilla oriental del Paraguay y los mbayá-guazú de la occidental fue reemplazada por otra que gravitaba alrededor de los dos imperios que competían por la frontera: los más septentrionales –ejué-os y uatade-os–, cercanos a los portugueses y los más meridionales –cadiué-os y también los apacachodeguos e ichagoteguos–, atraídos por los españoles de la Villa Real de Concepción y del Fuerte Borbón (Rodrigues do Prado 1839: 44). Esta situación inicial de empate entre ambos imperios en su competencia por la amistad de estos indígenas finalmente decantó a favor de los portugueses, cuando los

⁸² Véanse más referencias a este tratado en relación con la consolidación de la posición portuguesa en la frontera en Vangelista 1993 y en Lopes de Carvalho 2012a.

mbayá sufrieron persecución y muchas muertes en dos campañas organizadas en 1796 y 1797 desde Paraguay para castigar los saqueos de los ex belenistas (Susnik 1981: 94; Areces 2007). Fue así como en ese último año de 1797 el capitán a cargo del fuerte de Coímbra, Ricardo Almeida Serra, registró la llegada de tres capitanes, uno guaná y dos guaycurú, el último de estos:

en nombre de 9 capitanes o jefes que escandalizados del mal tratamiento y rigor con que los españoles mataron a muchos de ellos, dejaron las márgenes del Paraguay en que vivían próximos a ellos y se mudaron para el Mondengo [actual río Miranda], lo que otros habían hecho para las sierras de Alburquerque. (Almeida Serra 1844: 179)

Algo similar pasó en marzo de 1802, cuando 300 caduveos pasaron a Alburquerque temerosos de la represalia con la que los amenazó el comandante del fuerte Borbón a raíz de una muerte que atribuía a prácticas de brujería. En septiembre y octubre del mismo año, otros caduveos:

llenos de susto y despavoridos [...] cuando el comandante de Borbón en persona exploraba aquel terreno de la Bahía Negra y los amenazaba con los mil hombres que decía tenía prontos para castigar a todos [...] vinieron, venciendo en fin las dificultades de la inundación del Paraguay en que perdieron caballos y trastes, en número de 380 almas y 1400 animales que se presentaron en Coímbra [...] en la mayor miseria y consternación pidiendo nuestro amparo y consentimiento para mudarse a las tierras de Alburquerque, detestando la amistad, el nombre y la dependencia española. (Almeida Serra 1850: 385-386)

La violencia de los ataques de los españoles logró el cometido de repelerlos. Después de este episodio los caciques caduveo fueron y vinieron continuamente entre los fuertes de ambos imperios, mostrándose remisos a ampararse bajo la protección portuguesa (Almeida Serra 1850: 386). Pero en el largo plazo la estrategia represiva española, y luego paraguaya, definió su destino definitivo en la capitania del Mato Grosso.

La lealtad de los uatade-os, en cambio, no se hizo esperar. En el mes de enero de 1800 un desertor portugués llamado Joaquín Ignacio de Silva declaró ante el gobernador de Chiquitos que el año anterior “el cacique principal de la nación guaycurú llamado Pablo viendo que se estaban doblando las guardias y componiendo los fuertes le ofreció entregarle a su excelencia la citada provincia conquistándola y manifestándose era muy fácil por el temor que le tenían los chiquitos”, a lo que el capitán del Mato Grosso le respondió agradeciéndole pero declinando el ofrecimiento por encontrarse en paz con España. El cacique Pablo no era otro que Emavidi Xané, quien desde el tratado de amistad

de 1791 se llamaba Paulo Joaquín José Ferreira (Rodrigues do Prado 1839: 42), a quien el capitán Aguirre identificó como Pablo Emadigui, cacique de los “guetadeguos”, también referido por Almeida Serra como el capitán Paulo que entre los uatade-os “es escuchado como jefe” (Almeida Serra 1845: 206). Joaquín Ignacio de Silva también dio detalles sobre el trato que mantenían los portugueses con los guaycurú:

siempre que vienen a Mattogrosso viste el general a los capitanes y oficiales de los indios con fardas de paño entre fino con galones de oro, chupa, calzón, espada, bastón, sombrero y toda demás decencia [...] suelen repetir cada año tres o cuatro veces y a unos y a otros porque son varios capitanes. (ABNB ALP MyCh 448)⁸³

Los chiquitos no fueron, ciertamente, los únicos beneficiados con la estrategia de los portugueses de relacionarse con los indígenas a través de los regalos. También les ofrecieron terrenos para que se instalaran en el camino de Vila Bela a Cuyabá, por lo que el capitán del Mato Grosso mandó abrir los senderos para conducir allí sus familias, sus ganados y sus criados (ABNB ALP MyCh 448).

Este nuevo estado de cosas tuvo efectos directos sobre la cuestión guaycurú en la provincia de Chiquitos. A partir de 1789, momento en el que los toldos ubicados más al norte se inclinaron por la alianza con los portugueses, las menciones sobre los guaycurú en Chiquitos se volvieron indirectas –aunque no por eso menos significativas. Entre fines de 1792 y principios de 1793 los potorerá reincidieron en su voluntad de retornar al pueblo de Santiago. En la ocasión anterior habían regresado alentados por otros indios de su parcialidad, que los fueron a buscar con la noticia de que el cura Arancibia (por cuyo maltrato abandonaron el pueblo) ya había sido relevado. Esta vez volvieron en busca de protección. Recientemente habían conseguido una victoria frente a los timinaha, otra parcialidad de lengua zamuco (ABNB GRM MyCh 30 XXIX). En el ataque tomaron tres mujeres cautivas, en cuya redención y venganza los timinaha prometieron convocar a los guaycurú. Temerosos de la amenaza que eso significaba, los potorerá buscaron amparo en el pueblo de Santiago, donde fueron bien recibidos por su cura. Pero al ser comunicada la novedad al gobernador Melchor Rodríguez, éste dispuso que fueran llevados “presos en escolta” hasta el pueblo de San José, sede de gobierno de la provincia, y de ahí a la ciudad de Santa Cruz “con designio de darles amo, como que ya iban destinados para varios sujetos” (ABNB GRM MyCh 30 XXXI). Dado que en 1780 ciertos caypotorerá habían atacado el pueblo de Santiago aliados a los guaycurú, el gobernador de la provincia

⁸³ Con “Mattogrosso” se refiere a Vila Bela, capital de la capitanía general del Mato Grosso.

los considerara merecedores de estas medidas previstas para los casos en que los bárbaros se acercaban a los pueblos de la provincia. Pero a poco de salir de San José, los potorera consiguieron liberarse, mataron a los centinelas chiquitos que los acompañaban y huyeron al monte. Los 10 o 12 recapturados en la contraofensiva de soldados españoles y chiquitos fueron repartidos entre los pueblos y en Santa Cruz por el gobernador, mientras que los prófugos regresaron a sus tierras prometiendo aliarse a los guaycurú para vengarse (ABNB GRM MyCh 30 LIX).

Si en un primer momento los potorera se acercaron al pueblo de Chiquitos fue porque, ante la amenaza de ser atacados por los guaycurú, buscaron protección entre quienes se habían ganado la fama de ser los principales enemigos de aquellos. Luego, al fugarse de la captura que había ordenado el gobernador, y sintiéndose traicionados por “la mala fe de los españoles y la perfidia de los chiquitos”, prometieron volver para vengarse con la ayuda de los ya para entonces históricos adversarios de los chiquitos: los guaycurú. En suma, la contienda chiquito-guaycurú parecía haber terminado, pero sus ecos sonaban en las representaciones de los grupos de la región y estructuraban su horizonte de sociabilidad, tanto positiva como negativa.

Después de este episodio, del lado de la gobernación de Chiquitos las referencias a los potorera se vuelven igual de indirectas y ocasionales que las de los guaycurú. En concomitancia con el estado de las alianzas luso-guaycurú, para fines del siglo XVIII y principios del XIX la capitanía del Mato Grosso es la principal fuente de información sobre el escenario étnico del alto Paraguay. Al respecto, varias cuestiones merecen atención.

Aunque los ataques directos de los guaycurú a la provincia cesaron a partir de la alianza con los portugueses, la captura de cautivos se mantuvo. Como se vio para el caso de Chiquitos, junto con el ganado, la busca de cautivos era el principal motor de las incursiones de los guaycurú. Desde que se tiene registro de la relación jerárquica que estos establecían con grupos de la región, se sabe que quienes históricamente ocuparon ese lugar eran ciertos grupos de habla arawak: chané, terena, layana y echoaladi entre otros. La relación, aunque de subordinación, consistía en algo más complejo que la simple servidumbre a la que la redujeron los cronistas del siglo XVI. La alianza involucraba requisitos de status que debían cumplir tanto la parte dominante como la dominada y de asistencia recíproca con productos agrícolas y textiles a cambio de bienes de prestigio que los dominados demandaban a los guaycurú. Por eso, en el afán por hacerse de botines con cosas de los blancos, también se ponía en juego la continuidad de la relación de

dominación de los mbyá sobre sus guaná. Esta situación cambió cuando los portugueses, ahora más cercanos y accesibles para los guaná, se convirtieron en los proveedores directos de los bienes que solían exigir a los guaycurú, así como también en una garantía de protección para abrirse de la relación de obediencia que los sujetaba a aquellos (Rodrigues do Prado [1795]: 32; Richard 2008: 124-129; Richard y Combès 2016). Así, los mbyá se encontraron ante la necesidad de nuevas fuentes de provisión de cautivos. Dado el movimiento progresivo de sus propios toldos hacia el norte y hacia el este, la procedencia de los nuevos guaná se diversificó. En este sentido, se destaca el lugar que pasaron a ocupar los antiguos potorera –“xamicoco” o “xamococo” en el registro portugués. En 1793 el capitán español de la partida demarcadora de límites, Juan Francisco Aguirre, decía que, con el objetivo de conseguir cautivos, los mbyá “persiguen unos monteses que habitan en el bosque grande que promedia hacia los chiquitos”, que no estaban muy alejados de la costa del río Paraguay a la altura de los 19° de latitud sur, y que entre los mbyá eran llamados ninaguilas, ninaguiguilas y también ninagiguilas; según Félix de Azara eran los mismos que en Chiquitos se conocía con el nombre de potorera (1809: 213). El mes de noviembre de 1792, 200 mbyá fueron avistados cerca del nuevo fuerte de Borbón yendo hacia la tierra de estos ninaguiguilas, de donde regresaron con trece cautivos después de haber matado a algunos otros. Vale recordar que para la misma época ciertos apóstatas potorera regresaron al pueblo de Santiago en busca de protección. También se supo por algunos militares portugueses la intención de los guaycurú de Miranda (fuerte ubicado en el actual río homónimo, entonces Mbotetey, capitanía de Mato Grosso) de salir en noviembre de 1802 a los xamicoco e incluso de “hostilizar Chiquitos” (Almeida Serra 1850: 386). Pero no hay evidencia en la provincia que confirme que llegaron a ese destino. Como señalé, no hay registro de ataques guaycurú más allá de 1789, ni entradas de potorera posteriores a 1793. La relación entre estos dos grupos, por su parte, no debe ser interpretada de forma lineal. Según Rodrigues do Prado, los xamococo “por la suma necesidad que tienen venden los hijos a los guaycurús por hachas y cuchillos y estos les hacen guerra cruel siendo todos temidos” (Rodrigues do Prado 1839: 31), lo que refleja la ambigüedad del vínculo⁸⁴. La reciente autonomía de los antiguos guaná arawak-hablantes, ahora asociados con los portugueses, debió propiciar la intensificación de la relación de “dependencia socioperiférica” zamucoguaiycurú (Susnik 1978; Richard 2008). Y a su vez, es probable que esa intensificación

⁸⁴ Un ejemplo etnográfico y contemporáneo sobre la forma en que los ishir –tomaraxo– conciben esa ambigüedad del vínculo con los caduveo en Cordeu 2004.

haya incidido en el alejamiento de ambos grupos del registro escrito de Chiquitos, de donde los potorera solían entrar y salir como catecúmenos y apóstatas en el afán de hacerse con cuchillos, hachas, agujas, chaquiras y todo tipo de objetos de hierro y vidrio con los que intentaban atraerlos en Santiago⁸⁵. Ahora, los zamuco:

ubicados en los terrenos que se extienden poco debajo de la Bahía Negra 12 leguas al sur de Coimbra, hasta las inmediaciones de Santo Corazón y de Santiago en la provincia de Chiquitos [...] hacen los estragos que pueden, cautivan mujeres y niños que venden y se encuentran entre los guaicurús. (Almeida Serra 1845: 209)

En suma, estaban abocados no ya a conseguir los donecillos en los pueblos de Chiquitos sino a hostilizar a otros grupos que vivían en el monte y a tomar cautivos para intercambiarlos por las cosas que les daban los mbyá. Aliados a los portugueses, éstos recuperaban con los xamicoco su lugar de intermediarios en la circulación de bienes provenientes de las poblaciones coloniales y, con él, el poder de dominación perdido entre los chané. En efecto, según Almeida Serra la modalidad de subordinación de los xamicoco fue la misma que los guaycurú aplicaron para conseguir la obediencia de los anteriores guaná, porque cada año los visitaban indistintamente con aires de paz o de guerra para comprarles algunos hijos y cautivos y sin mediar anticipación les mataban a cuantos encontraban desprevenidos. Hasta que en 1801, para librarse de ese flagelo, los xamicoco decidieron venderles espontáneamente más de 200 niños y adultos a los guaycurú y los invitaron a hacer la guerra a otros xamicoco, pretendiendo con ello sellar la paz. Así, los que propusieron este trato se convirtieron en “los más implacables enemigos de su misma nación” (Almeida Serra 1845: 210).

Habiendo descartado Chiquitos como refugio después de la traición de 1793, los potorera, atraídos o afectados por la intensificación del vínculo con los guaycurú, se corrieron de la escena fronteriza chiquitana, así como también lo hicieron los guaycurú a causa de la alianza con los portugueses. Son, en efecto, fenómenos encadenados que se reflejan en el movimiento general de estas relaciones interétnicas del alto Paraguay hacia el este. Sin ir más lejos, el saldo de tantos años de guerra chiquito-guaycurú en los pueblos de Chiquitos no fue solamente la ruina de las estancias y la muerte de varios de sus habitantes, sino también el asentamiento al otro lado de la frontera de buena parte de los prisioneros capturados en los ataques. A fines del siglo XVIII conformaban junto con cautivos de otros tantos grupos el conglomerado guaná de los guaycurú asentados en las

⁸⁵ Sobre esta relación inconstante de los potorera con las misiones, ver Combès 2009b.

proximidades de Nueva Coímbra: “guaxis, guanazes, guatós, cayvabas, bororos, coroaas, cayapos, xiquitos y xamacocos” (Rodrigues do Prado 1839: 31). El nombre indicaba su procedencia, el lugar en la sociedad de la que formaban parte su porvenir. Pero también dicen los registros de la época que de los 2600 que se contaban en Mato Grosso a principios del siglo XIX, “tal vez no lleguen a 200 los que se pueden llamar verdaderos guaicurús”, siendo 1100 guanás, 500 xamicocos y “los 800 restantes bororos, chiquitos, cayapós, cayuabas, algunos negros, caborpes, bastardos y sus hijos y nietos de todos estos diversos indios”. Vivían mezclados entre sí “por reiterados casamientos que practican tanto los guaicurús como los de las otras naciones unos con otros y luego que entran en cada una de las tribus que forman el todo de los guaicurús” (Almeida Serra 1845: 211). En definitiva, los chiquitos asentados en el Mato Grosso no solamente eran los subrogantes de los chané independizados sino que en ellos también descansaba la pervivencia de los mbyá como grupo. Resta averiguar si finalmente se confundieron con los caduveo o si, como las investigaciones recientes invitan a intuir, se unieron a otros chiquitos que cruzaron la frontera voluntariamente y pasaron a conformar un grupo autónomo, prefiguración de los actuales chiquitanos del Mato Grosso.

5. GUERRA INDÍGENA EN LOS LINDES IMPERIALES

A principios del siglo XVIII los guaycurú eran conocidos apenas de manera indirecta en Chiquitos. Cien años después, el estado de las relaciones interétnicas del alto Paraguay mostraba la marca de su paso por la frontera oriental de la provincia. En cuarenta años entraron en contacto, guerrearon y dejaron de pelear y en el transcurso de ese mismo tiempo se ampliaron y se transformaron el mapa y los horizontes de interacción de los indígenas entre sí y con los blancos. En los primeros años del siglo XIX la frontera luso-española era un espejo donde, a cada uno de sus lados, las posiciones relativas de los chiquitos y los guaycurú eran a la vez equivalentes y contrarias. Del lado español, los guaycurú capturados eran la mano de obra servil de los cruceños. Los que se integraron a los pueblos de Chiquitos se confundieron con los demás neófitos al mismo tiempo que conservaron en el nombre la marca de su procedencia. Reducidos a la vida política de los pueblos de misión o al estado servil en las ciudades coloniales, son el muestreo de los destinos posibles para los guerreros guaycurú doblegados por los españoles. Del lado portugués, donde los mbyá eran aliados de los colonizadores, los chiquitos fueron

integrados a la sociedad guaycurú en el lugar de subordinación reservado a los cautivos. Al mismo tiempo que el etnónimo todavía permitía diferenciarlos, de a poco se confundían en el conglomerado guaná-mbayá. Su nombre, al igual que el de todos los otros nuevos guaná, indicaba su origen y muestra del derrotero de guerras y asaltos guaycurú que fue reconstruido en estas páginas.

En Chiquitos es posible distinguir dos etapas de la guerra con los guaycurú. La primera se inscribe en el último aliento de expansión misional jesuítica y –para emplear la terminología de Susnik– en la etapa de la guerra “botinera” y “compañera” de los mbayá. Los toldos de ambas orillas del río se unían para atacar y el botín era la principal forma de acceso a los bienes de prestigio de los blancos. También reaccionaban así los chiquitos de los pueblos de la frontera, brazo armado de la provincia jesuítica y guerreros de larga data en la región que se reunían de a cientos para ir a la guerra con los guaycurú. La segunda parte de la guerra se corresponde con la tendencia cada vez más marcada al saqueo de ganado como medio para intercambiar con los blancos y a la competencia de los diversos toldos por el trato preferencial de portugueses o españoles y finaliza con el desánimo de los flecheros chiquitos y el establecimiento de una guarnición de soldados cruceños como nueva política de defensa de la frontera de Chiquitos.

Es decir que, del lado de los guaycurú, la modalidad del ataque no varió, pero sí lo hicieron sus motivaciones y derivaciones. Del lado de Chiquitos, la defensa de la provincia, que inicialmente se sirvió de los flecheros indígenas viró hacia una militarización plena delegada en guarniciones de soldados de carrera. Inicialmente Chiquitos representó para los guaycurú un potencial proveedor de cautivos y de botín para el aumento del prestigio de los jefes, pero después de la tregua del lustro 1774-1779 fue sobre todo un dispensador de ganado para intercambiar en los fuertes españoles y portugueses y una reserva de cautivos para reemplazar a los chané que, con la ayuda de los portugueses, estaban en vías de independizarse de los señoríos mbayá. En el paso de una etapa a otra y en la transformación del carácter del conflicto chiquito-guaycurú incidió de manera determinante el avance de ambos frentes colonizadores y la consecuente disputa fronteriza entre los imperios español y luso, intensificada por las negociaciones, tratados y medidas tomadas para la demarcación de los límites entre ambos territorios.

Un párrafo aparte merece la recurrente aparición de los zamuco orientales a lo largo de los treinta años del conflicto aquí tratado. Desde comienzos del siglo XVIII los caipotorade, junto con los terena, eran los grupos a través de los cuales llegaban a

Chiquitos las noticias sobre los guaycurú. Se sabía que si ambos tenían caballos era a causa de la relación que mantenían con aquellos. En el caso de los terena, eso se debía a su condición de *niyolola*, lo cual no puede afirmarse sobre los caipotorade. Recientemente Richard y Combès señalaron que ciertos zamuco conformaban en el Chaco una colonia de los chané –a su vez colonos de los mbayá– (2016: 259). Si eso involucraba puntualmente a los zamuco orientales y, entre ellos, a los caipotorade, parece difícil saberlo. Los informes del siglo XVIII, por su parte, insisten en la enemistad entre caipotorade y mbayá: los cuentan entre sus enemigos junto con los imono, los carao y los timinaha y señalan tanto victorias de lado zamuco como del lado guaycurú (Sánchez Labrador 1910 I: 312; Muriel 1965:203). Al mismo tiempo, durante la primera mitad del siglo XVIII, muchos caipotorade, carerá y tunacho fueron reducidos en los pueblos de Chiquitos. En la segunda mitad del siglo XVIII, cuando los misioneros jesuitas fundaron los pueblos del sur de la provincia, se propusieron especialmente la reducción de los caipotorades, tunachos, imonos y timinahas desde el pueblo de Santiago y la de los guaycurú y los terena desde Santo Corazón. Así se advierte cómo, en el avance de los misioneros hacia el sur y de los guaycurú hacia el norte, los imono fueron disputados por ambos con diferencia de días. El destino de algunos de ellos fue el pueblo de Santiago mientras que el de otros, las tolderías guaycurú. En suma, mientras la reducción de los guaycurú (con la excepción largamente estudiada aquí) no fue lograda, sí lo fue la de los zamuco orientales. Al respecto, no resulta aventurado sumar a lo que ya se dijo sobre la guerra indígena una lectura en clave de disputa por los zamuco entre chiquitos y guaycurú. Fue Susnik quien advirtió el ascendiente de los chiquitos sobre los zamuco, expresado en el léxico y en algunos hábitos fonéticos, lo que la llevó a afirmar que “es indudable que los zamuco representan un grupo étnico antiguamente dominado” dada la tendencia de los chiquitos a “‘mestizar’ la periferia de su hábitat” y a garantizar así su “poder sociopolítico y demográfico” (Susnik 1978: 81). De haber sido así, durante los primeros años de la guerra la balanza parece haberse inclinado hacia el lado chiquito, mientras que la expulsión de los jesuitas y el mal desempeño de los curas doctrineros jugó a favor de la inclinación de los zamuco orientales a aliarse con los guaycurú para atacar Santiago e iniciar la segunda parte de la guerra. También se vio cómo en 1793 Chiquitos volvió a funcionar por un tiempo limitado como refugio para los potorerá y cómo, en cuanto el gobernador de Chiquitos osó esclavizarlos, huyeron y se inclinaron definitivamente hacia el bando guaycurú. El mismo interés de los potorerá y demás grupos zamuco por los bienes de los blancos, que los llevó a mantener una relación de permanente inconstancia

con las reducciones, es el que luego los inclinó a aliarse con los guaycurú de la orilla portuguesa del río Paraguay.

En medio de todos estos cambios y transformaciones, lo que permaneció constante fue el lugar de Chiquitos como interlocutor exclusivamente bélico de los guaycurú. La frontera oriental de la provincia fue desde el inicio el campo de batalla de una guerra indígena. Oportunamente hice referencia al carácter nativo –en lo que a su “morfología” respecta– de los ataques guaycurú y de las réplicas de los chiquitos y a la imposibilidad de ajustar lo estudiado a las teorías clásicas sobre la guerra indígena. Los hechos descritos y analizados, dado el carácter sui generis del contexto, de los actores y de sus motivaciones escapan a cualquier pretensión modelizadora (Villar 2015). En circunstancias en las que buena parte de lo que ocurría estaba determinado por el avance de la conquista y la colonización blanca, aislar el elemento de inteligibilidad nativa de la guerra es una tarea tan quimérica en sus objetivos como imprecisa en sus resultados. Los chiquitos hacían guerra indígena en nombre de la defensa de una jurisdicción colonial, los guaycurú saqueaban los pueblos y las estancias de chiquitos para intercambiar el ganado con los colonizadores del Paraguay y del Mato Grosso. De un lado y del otro “lo indígena” y “lo colonial” se confunden hasta conformar un estado de cosas peculiar, propio de ese momento y de esa región.

Entonces, al mismo tiempo que la disputa fronteriza condicionó los movimientos y las elecciones de los guaycurú, también estos hicieron lo propio con el destino de los pueblos fronterizos de Chiquitos como proveedores pasivos de ganado y de cautivos. A lo largo del siglo XVIII la presencia guaycurú y zamuca en las tierras que mediaban entre los pueblos más orientales y la costa del río impidió abrir el camino al Paraguay. Por eso la política de fundación de establecimientos costeros que comenzó en la década de 1770 fue ajena a la provincia de Chiquitos. Rodeada de fuertes españoles y portugueses que satisfacían la demanda de los bienes demandados por los capitanes guaycurú, solo le cupo el lugar de proveedora de ganado y cautivos obtenidos en saqueos y la reacción defensiva. De ahí que las posibilidades de transformarse en su interlocutor pacífico eran nulas.

Así es como para el caso del alto Paraguay y de la provincia de Chiquitos en particular la glosa sobre las disputas de los imperios ibéricos se revela tan necesaria como la de los factores y los actores indígenas en el estudio de las relaciones interétnicas. Ambos fenómenos se determinan recíprocamente a la vez que sus efectos trascienden la esfera militar. Atractiva por excepcional para la época, la inversión de la jerarquía de los guaycurú cautivos en Chiquitos es un ejemplo extremo del límite sociológico por fuera

del cual aquella estructura social en la que esos jefes indígenas encontraban su razón de ser perdía sentido. Por su parte, en el ejercicio de la guerra a la usanza indígena quedó refutada la condición fundacional de la reducción jesuítica, mientras que en la pervivencia de la identidad chiquita por fuera de los límites físicos de la provincia homónima quedó igualmente cuestionado el principio de la identidad chiquitana como sinónimo de misional.

En el pasado remoto de las migraciones voluntarias y forzadas que reconstruí en estas páginas se encuentra el origen de la historia de los chiquitanos del Mato Grosso, un pueblo indígena que sin duda es chiquitano de una manera distinta a la que fija el canon jesuítico-misional, y no por eso menos válida.

Epílogo

MÁS ALLÁ DE LO JESUÍTICO-MISIONAL. UNA ETNOHISTORIA DE LA CHIQUITANIA

El 28 de marzo de 1825, en calidad de emisario plenipotenciario del gobernador de Chiquitos, Sebastián Ramos, el teniente coronel José María de Velasco firmó en Cuiabá una capitulación mediante la cual la provincia de Chiquitos era entregada a la protección del emperador del Brasil. La medida duraría “hasta que evacuada la América española o el reino del Perú del poder revolucionario, comandado por los sediciosos Simón Bolívar y Antonio José de Sucre, sea reconquistada por las armas de su majestad católica y reclamada por dicho soberano, o por algún general a su real nombre” (Lecuna 1995: 187). La capitulación fue ratificada en el pueblo de Santa Ana el 24 de abril, donde administradores y párrocos de la provincia, junto con el gobernador Ramos y demás capitanes y tenientes, juraron fidelidad a Pedro I de Brasil. El final de la guerra de independencia y la renuencia de Ramos a aceptar el resultado de Ayacucho y la capitulación del virrey del Perú lo habían llevado a tomar esta medida. La provincia fue ocupada por brasileños, “el enemigo se ha internado hasta cuarenta leguas de la ciudad de Santa Cruz”, informaba Sucre al presidente de las provincias del Río de la Plata,

además de los 200 portugueses que se habían establecido en Santa Ana y otros 50 en San Miguel (ABNB MI Tomo 8 N° 63; Lecuna 1995: 250).

La decisión de Ramos formaba parte del horizonte de posibilidades. La provincia era tributaria de una realidad sociohistórica que se había forjado a lo largo de sus últimas décadas, y había sido ensayada recientemente por realistas e insurrectos durante la contienda por la independencia –aunque no de forma tan extrema. En la alternancia entre gobiernos de ambos bandos que tuvo lugar entre 1810 y 1816, el reino de Portugal fue el lugar de refugio de los partidarios de gobiernos recientemente depuestos por sus adversarios. Así ocurrió en 1813 cuando José Miguel Bezerra, gobernador realista de Santa Cruz y sus partidarios huyeron a Brasil al tomar el juntista cruceño Antonio Suárez las riendas de la gobernación. Lo mismo intentó, aunque sin éxito, el siguiente gobernador realista de Santa Cruz, Juan Francisco de Udaeta, quien luego de perder la batalla de la Florida frente a Ignacio Warnes (gobernador patriota nombrado por el jefe del segundo ejército auxiliar enviado desde Buenos Aires, Manuel Belgrano al ocupar el Alto Perú en 1813) en 1815 huyó a Chiquitos con la intención de pasar al Brasil. Al año siguiente, al ser Warnes el vencido por las fuerzas realistas en la batalla de El Pari, varios de sus partidarios cruceños hicieron lo propio: buscaron refugio en el reino vecino. En 1819 el gobernador realista de Santa Cruz daba cuenta ante el virrey De la Serna del regreso a los dominios españoles de los rebeldes que habían apoyado al derrotado Warnes y que se habían fugado (ABNB Em ALP 399).

En suma, salvo dos excepciones, el papel que le tocó a la provincia de Chiquitos en la guerra de independencia fue el de espacio de tránsito y de refugio de quienes eran vencidos en enfrentamientos disputados en territorios más occidentales. Podría decirse que, de no haber sido por la batalla de Santa Bárbara y por la capitulación de Ramos, la guerra de independencia en Chiquitos se distinguiría por su carácter negativo: no hubo guerra en Chiquitos.

Una generalización similar cabe a los indígenas y a su participación en la contienda, con la excepción, nuevamente, de los dos episodios señalados. La batalla de Santa Bárbara fue el enfrentamiento entre las tropas de Ignacio Warnes y las de Juan Francisco de Udaeta y Juan de Altolaquirre (gobernadores realistas de Santa Cruz y de Chiquitos, respectivamente). Luego de vencer en la batalla de La Florida, Warnes salió en persecución de Udaeta, quien huyó a Chiquitos en busca de refuerzos que pudieran auxiliarlo. A mediados de octubre de 1815 se enfrentaron en la estancia de Santa Bárbara

del pueblo de San Rafael. Del parte enviado por Warnes al gobierno de Buenos Aires y a propósito de la participación de los indígenas se destaca el siguiente fragmento:

Los enemigos que nos combatían en el acto, y después de la acción, pasaban de cinco mil, por el frente la fusilería y artillería, y por los costados y retaguardia la indiada de los pueblos que manifestaron más valor que los primeros por la audacia con que nos acometían con las flechas, formándonos un cerco intransitable por la retaguardia por si llegásemos a retroceder un solo paso, y teniendo, como después se ha sabido, dos mil indios en el punto de Santa María al mando del administrador Miguel Benis de Zamorate, el cura de Santa Ana, José Gregorio Salvatierra, y otros varios que hacían de caudillos con el objeto de concluir con todos los patriotas. (SENADO DE LA NACIÓN ARGENTINA 1960 XV: 144-145)

De lo que se deduce que, probablemente, los chiquitos del pueblo de San Rafael habían conformado, junto con los de otros pueblos, un nutrido cuerpo de flecheros que colaboraban con la caballería y la artillería desde la retaguardia. Warnes informó además que tanto Udaeta como Altolaquirre perdieron la vida en el combate junto con otros 300 hombres del bando realista que fueron cremados al incendiar el campo de batalla. El administrador y el cura, por su parte, huyeron a Portugal “llevándose cuanto pudieron en las manos”. No sería aventurado pensar que varios indígenas pudieron haberlos seguido.

Con respecto a la ocupación de Chiquitos por los brasileros del Mato Grosso, se sabe que “los naturales” de San Xavier segaron el camino de entrada a la provincia desde Santa Cruz tumbando árboles para evitar la entrada de las tropas patriotas que irían a escarmentar a Ramos y a los brasileños. Por su parte, la capitulación de Ramos preveía en su artículo sexto la creación de un cuartel próximo a la ciudad de Cuiabá a donde podrían trasladarse los empleados civiles y eclesiásticos, así como también las “familias naturales” que quisieran hacerlo voluntariamente. De ahí que varias familias de Santa Ana se pasaran al lado brasilero probablemente acompañando a Ramos (Lecuna 1995: 187, 203, 250). Algunos pocos regresaron por su cuenta (“tres pelados guasorocas”⁸⁶, por ejemplo) (Lecuna 1995: 363; MH UAGRM MiM 5-5-3), mientras que las autoridades cruceñas reclamaron por los demás a las de Brasil cuando la capitulación y la ocupación brasileras quedaron sin efecto (ABNB MI 1825 Tomo 4 Carpeta 2 N° 3). Como señalé en el capítulo III, el reclamo no parece haber surtido efecto. En 1831, al visitar Alcide d’Orbigny la provincia, los indígenas de las parcialidades saraveca y covareca todavía permanecían en Casalvasco contra su voluntad.

⁸⁶ En clara alusión a los basoroca reducidos en el pueblo de Santa Ana.

Entre los efectos más palpables derivados de esas circunstancias se cuenta el sensible descenso demográfico de la provincia, cuya población a fines de 1825 apenas ascendía a 16.033 habitantes (ABNB MI Tomo 4 N° 14). Sin duda debieron incidir las bajas de la batalla de Santa Bárbara y la migración a Brasil, además de las posibles fugas causadas por la falta total de efectos de fomento. Tan pronto como el conflicto de la capitulación fue superado y la administración republicana de Bolivia se hizo cargo del gobierno de la provincia, el gobernador de Santa Cruz comunicó la gravedad de su situación productiva. En 1825 hacía más de dos años que no habían recibido ningún efecto de fomento (ABNB MI 1825 Tomo 4 N° 14). Como señalé en el capítulo V a propósito de las observaciones de Alcide d'Orbigny, la escasez de bienes provocada por los avatares de la guerra había trastocado el sistema de la economía misional. Cuchillos, chaquiras, agujas y demás “quinquillerías” que se repartían en las fiestas para 1830 habían sido reemplazados por queso y dulce, las mujeres ya no recibían chaquiras ni agujas por el hilado de algodón sino apenas panes de sal de las salinas ubicadas al sur de San José. Por eso, y por la impronta liberal de la administración republicana, al mismo tiempo que se ponían al tanto de la forma peculiar en que estaba organizada su economía, los nuevos funcionarios disponían medidas para modificar su funcionamiento. Una de las primeras órdenes de Andrés Santa Cruz fue que se concediera la libertad de comercio a los indígenas. Desde la gobernación cruceña le explicaban que una medida como esa debía implementarse de a poco porque “por máxima del gobierno español han crecido aquellos naturales de un modo que no disciernen una moneda de otra y que para ellos tanto vale un real como un peso o una medalla de cualquier metal” (ABNB MI 1825 Tomo 4 N° 14), por lo que estaban expuestos a engaños por parte de los comerciantes. Al igual que los de Mojos, los indígenas de Chiquitos “no conocen el derecho de propiedad, el tráfico del comercio, ignoran el valor de la moneda y aun el de las cosas mismas que elaboran y cultivan, no conservan interés alguno y de consiguiente es impracticable entre ellos el pago de obvención” (ABNB MI 1824 Tomo 4 N° 184). En definitiva, con más de medio siglo de diferencia, llegaban al mismo diagnóstico que había hecho el obispo Herboso cuando se hizo cargo de la administración de la provincia luego de la expulsión de los jesuitas. En ese contexto, cualquier medida de liberalización provocarían grandes daños entre los indígenas que estaban, según los nuevos gobernantes, sumidos en la ignorancia y en la rusticidad.

Tanto este estado de cosas que ilustran los documentos a partir de 1825 como los dos episodios derivados de la guerra de independencia reflejan y condensan la situación

estructural de la provincia al mismo tiempo que anuncian su clausura. Las migraciones de los indígenas llegaron a ser avaladas por el gobernador Ramos y durante el corto período de tiempo que duró la ocupación brasilera se intensificaron. En el mismo sentido, la capitulación sellaba “la estimable unión de las dos limítrofes provincias”, que llevaban varios años vinculadas de hecho. En lo que al sistema de la economía misional respecta, el deterioro por la disminución de los bienes repartidos era visible, pero todavía seguía en pie la esencia recíproca del régimen que habían montado los jesuitas. Esto, no obstante, no se explicaba tanto por la efectividad de los padres de la Compañía de Jesús como por el cimientamiento indígena sobre el que estaba fundado. Pero la escasez de los últimos años de la guerra había preparado el terreno para la transformación del vínculo recíproco en un flujo redistributivo. Las entregas de cera y tejidos por parte de aquellos indígenas que antaño eran recompensadas con bienes de fomento seguirían vigentes, pero ya no a cambio de una contrapartida material sino como una forma de tributación al Estado que ahora contraprestaba los servicios de administración de gobernadores y funcionarios. A inicios de la década de 1830 todavía eran perceptibles – tal vez gracias a la agudeza etnográfica de Alcide d’Orbigny– los indicadores que mostraban la peculiar forma de integración de la alteridad por parte de los indígenas de Chiquitos. Los gobernadores seguían siendo bienvenidos y festejados en sus visitas por la provincia, y seguían cumpliendo con los repartos de regalos para los indígenas; para los nativos, los blancos y sus obsequios eran los más apreciados. Algo similar indicaban los matrimonios interétnicos, y los hijos que eran fruto de estas uniones, a quienes reservaban un trato especial, similar al que le daban a sus perros.

Estos primeros años de la época republicana ofrecen las muestras postreras de los dos ejes que desarrollé en esta tesis: las formas indígenas de integración de la alteridad y la condición fronteriza de Chiquitos con el reino vecino y marginal en el contexto colonial alto peruano. La reiteración de situaciones en las que ambas cuestiones aparecen conjugadas de formas múltiples y diversas a lo largo de todo el período tardo-colonial es, a su vez, el fundamento para poner en cuestión la imagen de la Chiquitania como sinónimo de jesuítica y misional. Las relaciones interétnicas y las formas indígenas de integración de la alteridad fueron tratadas al analizar el funcionamiento de la economía misional, al referirme a las parcialidades y a los matrimonios interétnicos con blancos y negros y a la guerra chiquito-guaycurú que presenté en los capítulos V, VI y VII. La cuestión de la frontera se hizo evidente al estudiar en los capítulos III, VI y VII las

migraciones hacia un lado y otro de la frontera y la integración de hecho que habilitó la cercanía entre ambas gobernaciones limítrofes.

Con respecto al tema de las relaciones interétnicas, mostré asimismo cómo el sistema de la economía misional, habitualmente pensado como producto de la inculcación exitosa de la cultura del trabajo entre los indígenas por parte de los jesuitas, era solidario con –para decirlo en términos de Mauss– una moral eminentemente indígena. Al analizarlo desde una perspectiva de larga duración e intentando considerar el punto de vista de los nativos de Chiquitos, resulta que lo que estaba en juego no era la idea de trabajo productivo sino la intención de intercambiar con los blancos y de incorporar a la propia corporalidad elementos que fueran representativos de aquellos. En el mismo sentido fueron analizados los matrimonios entre mujeres indígenas y hombres no indígenas que tenían, por su parte, importancia en un doble sentido. Eran importantes porque eran otra forma de intercambio que involucraba no ya a los indígenas individualmente sino a todo el grupo de parientes. Es decir que implicaban incorporar al “otro” en la definición de la propia identidad grupal. Además, estos matrimonios eran importantes porque se originaron como –o bien se convirtieron en– formas alternativas de acceso a los bienes de metal y vidrio. En el marco de desabastecimiento de la provincia, estas uniones interétnicas, en tanto medios de acceso diferencial a los bienes de prestigio, también eran instancias de diferenciación social entre los indígenas.

Acerca de las relaciones interétnicas de los indígenas de Chiquitos con otros indígenas, en los capítulos III, IV y VI mostré que, en el interior de una provincia que se creía étnicamente homogeneizada, seguía vigente la distinción entre las parcialidades. Casos como el de los boro y los morotoco del pueblo de San Juan ponen en evidencia que el avecindamiento en un mismo pueblo no borraba las diferencias intergrupales y que éstas podían ser motivo de migración y hasta de instalación en pueblos distintos. Otros menos extremos como el de las migraciones en parcialidades compactas como la covareca, o la acción defensiva de la “belicosa nación quimeca”, muestran que, mientras a nivel institucional primaba el territorio de la provincia a la hora de atribuirles una identidad a los nativos, la definición de los grupos por parte de los propios indígenas era subsidiaria del agrupamiento en parcialidades y de una sociabilidad probablemente basada en el parentesco.

La guerra chiquito-guaycurú, por su parte, al mismo tiempo que muestra otra forma posible de relacionarse con la alteridad, también remite a una forma vernácula de interacción que había quedado sublimada en la milicia de flecheros y que se volvió

explícita cuando las circunstancias lo requirieron. Como forma de intercambio negativo y regida por el principio de la venganza, la guerra indígena actualizaba el conflicto, perpetuaba el vínculo de manera cíclica y también implicaba la incorporación de prisioneros adversarios al propio grupo. Del lado colonizado de Chiquitos, esto significó que algunos guaycurú fueran integrados al régimen colonial como mano de obra servil o en el mejor de los casos como arrieros. Del lado guaycurú, los chiquitos capturados pasaron a ser niyolola, pero es probable que a largo plazo pasaran a conformar el gran conglomerado de los chiquitanos del Mato Grosso. El tema aguarda investigaciones que confirmen o refuten esta hipótesis.

Tanto la guerra chiquito guaycurú como la pervivencia de las parcialidades muestran en definitiva aquel principio tan caro a la antropología relativo al hecho de que diversos criterios y niveles de delimitación de los grupos y de definición de identidad coexisten, se superponen y se activan (o no) según lo demanden las circunstancias. Incluso en una situación derivada de la conquista y la colonización europea el juego de relaciones interétnicas no es reductible al par indios y blancos, sino que incluye una variedad de participantes tales como “indios” de Chiquitos, “indios” de cada parcialidad, “indios” guaycurú contra los que se hace la guerra, “blancos” españoles, “blancos” portugueses, “blancos” criollos, “negros” esclavos bozales, “negros” criollos libres, entre otras tantas opciones posibles. Luego, integrantes de cada uno de estos segmentos fueron integrados dentro del gran conglomerado de los indígenas de Chiquitos ya sea de manera transitiva a través de los objetos intercambiados con ellos, por medio de los matrimonios o bien por efecto de enfrentamientos bélicos.

Ahora bien, si esta fluidez interétnica era posible, se debe a las condiciones propiciadas por el segundo eje de análisis planteado: la fuerte incidencia de la condición marginal de la provincia en el contexto colonial altoperuano y fronteriza con el imperio portugués en su dinámica sociocultural, migratoria y demográfica, que se manifiesta en la porosidad de la frontera, en el espacio de encuentro que se constituyó en consecuencia, en el dinamismo de las relaciones interétnicas que habilitó y en la tendencia a la integración práctica de las respectivas jurisdicciones limítrofes de ambos imperios, la provincia de Chiquitos y la capitania del Mato Grosso. Como mostré en el capítulo VI, las uniones interétnicas incluían a desertores de Portugal, militares o esclavos, que encontraban un espacio de evasión del otro lado de la frontera. De la misma manera que aquellos matrimonios celebrados con hombres provenientes del Alto Perú mostraban uno de los destinos posibles para los comerciantes que querían sacar provecho del

desabastecimiento de la provincia. Los indígenas, por su parte, encontraban tanto en los unos como en los otros una fuente más efectiva de bienes de metal y de vidrio.

Aunque sujeta a una dinámica peculiar, interpreté la guerra chiquito-guaycurú desde el mismo punto de vista que conjuga relaciones interétnicas y dinámicas fronterizas inter-imperiales. El avance jesuítico sobre el borde de la provincia propició el encuentro con aquellos *cavalheiros* que venían corriéndose desde el sur conforme avanzaba la colonización española en Paraguay. Al encontrarse ambos grupos se impuso la guerra indígena como forma de interacción y el intercambio de cautivos estuvo a la orden del día. De ahí que una gran cantidad de chiquitos fuera incorporada a los toldos guaycurú como niyolola. Luego, la intensificación de la disputa territorial entre los imperios luso y español con la firma de los tratados de límites y con la presencia de las partidas demarcadoras, cambió las condiciones. Del lado de Chiquitos se establecieron guarniciones compuestas por soldados cruceños que pusieron fin a la dinámica de la guerra indígena. Además, aquellos soldados no tardarían en entrar en relación con los habitantes de los pueblos. De esta situación derivan los intercambios de donecillos a los que hice referencia en el capítulo V, así como también el tráfico de productos de la provincia con los que se les pagaba el sueldo. También se cuentan entre estos efectos los matrimonios de las mujeres con los soldados. Por su parte, la política portuguesa de alianza con los guaycurú implementada a partir de 1790, resultó en el asentamiento definitivo en el Mato Grosso de los toldos más septentrionales. Los efectos en el escenario étnico de la región no tardaron en dejarse sentir, como el destino matogrossense de los chiquitos capturados y el alejamiento definitivo de los potorera del pueblo de Santiago.

En suma, como es evidente, relaciones interétnicas y frontera confluyen en la realidad sociohistórica peculiar de la provincia y de sus habitantes nativos durante el período estudiado. La frontera creó las condiciones para la intensificación de las relaciones interétnicas y para que los indígenas desarrollaran su modo de integrarse con la alteridad. Ambas cuestiones se determinaban recíprocamente y componen el escenario de la provincia en el último tramo de la colonia.

El análisis propuesto en esta tesis es el producto de la lectura de los documentos del período a partir de una perspectiva de larga duración y con herramientas conceptuales provenientes de la antropología. Al referirme al preludio reduccional en el capítulo IV advertí que los jesuitas habían llevado a cabo las misiones y habían montado el régimen de pueblos de indios valiéndose de las estrategias y formas de interacción nativas. En los

capítulos siguientes mostré que tres de ellos –el reparto de donecillos, la fama guerrera de los flecheros y los vínculos que aglutinaban a las parcialidades– seguían vigentes muchos años después y continuaban estructurando la vida sociocultural de los indígenas. En las reducciones este sustrato indígena coexistía con otros elementos novedosos, coloniales, tales como la propia vida urbana, el cabildo indígena y las autoridades coloniales. De ninguna manera sostengo que la vigencia de todos esos rasgos asociados con lo nativo sean formas de manifestación de resistencia a la colonización. En cambio, lo que propuse fue una interpretación de los documentos que rescata el punto de vista y las acciones de los nativos. En este sentido, consideré ciertos datos curiosos que iban apareciendo en los documentos (como, por ejemplo, las cantidades de agujas, de medallas o de chaquiras con las que se abastecía a la provincia o circunstancias peculiares en las que eran distinguidas las parcialidades) en un marco espacio-temporal amplio que abarca desde los estudios sobre el período precolombino y temprano-colonial hasta las investigaciones actuales en etnología amerindia. Este ejercicio me permitió pensar a la Chiquitania no como una excepción a la norma de las tierras bajas, sino como una integrante plena de ese paradigma, con particularidades propias derivadas de la colonización. Por eso, esta tesis no niega el pasado reduccional y la marca que los jesuitas dejaron en Chiquitos sino que procura ir más allá. Se extiende en el tiempo hasta el final del período colonial, amplía el horizonte hacia el Mato Grosso a partir del análisis de los hechos registrados por los colonizadores, considera al actor social indígena, describe sus acciones e interpreta sus motivaciones. En definitiva, intenta ser una *ethnohistoria* de la Chiquitania. Pero no por eso pierde de vista las determinaciones que resultan del contexto colonial y fronterizo de aquel territorio.

En las primeras décadas del período republicano, aunque vigente en las formas, el antiguo régimen reduccional adolecía de las condiciones que lo habían hecho posible en la época de los jesuitas. En esa situación habían confluído los desmanejos de los curas y de las autoridades coloniales, la progresiva migración voluntaria de los indígenas hacia el Mato Grosso y la falta de abastecimiento durante los últimos años del gobierno colonial.

En la aproximación onomástica que presenté en el capítulo III anticipé la crítica de la imagen jesuítico-misional de Chiquitos y de sus indígenas. Entonces advertí una gran dispersión de los grupos que vivían en la provincia a partir de la segunda mitad del siglo XIX a causa del boom del caucho. También me referí a su retorno y a su asentamiento a principios del siglo XX como peones de estancia que no replicaba el

sistema reduccional de antaño, sino que se caracterizaba por un alejamiento de los pueblos acaparados por criollos. Esas condiciones plantean dificultades para pensar en la continuidad de una identidad cuyos fundamentos materiales habían desaparecido. En el capítulo II, al presentar un recorrido breve por la historia de la región basado en las escasas investigaciones que existen sobre el siglo XIX, propuse la hipótesis de que la misma moral de intercambio que había servido para montar el sistema de la economía misional pudo haber operado para atraer a los indígenas a las barracas caucheras. Tanto esta idea como el proceso de ocupación de las tierras por parte de otros actores criollos requieren de investigaciones que llenen el enorme vacío de conocimiento que existe en la actualidad. También lo hacen los que migraron al Mato Grosso y fueron conformando un grupo actualmente reconocido como pueblo indígena.

Ahora bien, la dificultad de afirmar la continuidad del régimen reduccional en ausencia de su logro máspreciado, que es la reunión de indígenas en pueblos para la vida urbana, choca con la imagen jesuítica tan arraigada en la actualidad. El recorrido historiográfico y las circunstancias políticas y académicas a los que hice referencia en el estado de la cuestión que desplegué en el capítulo II permiten afirmar que la colonización de los jesuitas en el siglo XVIII dio lugar a una etnogénesis de alcance institucional. En el mismo sentido, es posible pensar en que un segundo proceso de etnogénesis que calificaré como “patrimonial” tuvo lugar a fines del siglo XX con la reconstrucción de los templos y el rescate del acervo musical. En ambos casos se trató de procesos institucionales y políticos operados “desde arriba”, en los cuales el actor social indígena no se involucró completamente o no lo hizo de manera activa, pero que pretendieron tener efectos directos sobre la definición de su identidad. Luego, así como propuse la coexistencia en paralelo de la definición institucional jesuítica con la lógica sociocultural de las parcialidades indígenas, a escasas líneas de concluir esta tesis cabe plantear la pregunta acerca de la relación que pudo haber existido entre los indígenas chiquitanos y la etnogénesis patrimonial de finales del siglo XX. Más aún si tenemos en cuenta que coincide con el surgimiento de organizaciones de indígenas de las tierras bajas y con el inicio del reclamo por tierras comunitarias en el marco de la aplicación de la ley INRA. Tal vez la perspectiva que presenté aquí sirva para pensar en variaciones a esa forma post-jesuítica de articulación de las lógicas institucionales con formas de organización y de interacción propias de los indígenas. Por lo pronto, espero haber contribuido, al menos en parte, a sacar a la Chiquitania del relegamiento de los estudios americanistas.

APÉNDICE

Tabla 6. Pueblos de Chiquitos y respectivas parcialidades según cuatro fuentes de información

Fuente Pueblo	Censo 1745		Sánchez Labrador 1767		Censo 1768		Alcide d'Orbigny 1831	
	Parcialidades	Población	Parcialidades	Población	Parcialidades	Población	Parcialidades	Población
San Francisco Xavier Fundada en 1692	Piñocas Purasís Guapas Quiviquicas Paicones Baures Guarayos	2388 habitantes	Pinocas Quimeras Punajicas Guapacas Poojjjocas Quibiquicas Paiconecas Burecas Itatines	720 familias 3201 almas	Quimecas Punacicas Piococas Quibuquicas Payconecas Guarayos	2022	Todos pertenecen a la nación de los <i>chiquitos</i>	1000
San Rafael Fundada en 1696	Taus Basaros Curucanes Bataxis Veripones Quidagones Curuminas Jarabes Cupíes Ecobares	2290 habitantes	Taos Carrucanecas Batasicas Vejiponecas Quidabonecas	562 familias 2746 almas	Mataucas Veripones	2046	Matahucas Curucanecas Huataasis Coraberas Tañipicas Kihikikias	1059 habitantes
San José Fundada en 1698	Boros Piñocas Xamarus Penoquis	2375 habitantes	Chiquitos ⁸⁷ Pinocas Jamanucas Penoquicas	618 familias 2715 almas	Piococa Maxamaroca Penoqui	2038	Piococas Chamanucas Penokikias	1800 habitantes

⁸⁷Escribe “chiquitos” como si fuera el nombre de una parcialidad, no de la nación. Por eso y porque en los dos primeros pueblos no apunta “chiquito”, lo escribo como si fuera el primero de la enumeración de pueblos chiquito-hablantes. De todas maneras, no descarto que sea el título de la enumeración.

	Tapiis		Tapiquias Ugarones					
San Juan Bautista Fundada en 1699	Boros Taus Morotocos Tomoenos Panonos Cucarates Ororebedas	1969 habitantes	Chiquitos Boros o Parayacas Morotocos Tomdenos Panonos Tieques Cucutades Zeriventes Onorebates Caypootorades Zamucos	425 familias 1953 almas	Boros Morotocos Tomoenos Paronos Cucarates Caipodorates	1770	Nación morotoca	879 habitantes
Concepción Fundada en 1709	Boococoas Tubasis Purasis Cusicas Zicabas Yurucarés Quimomecas Tapacuras Paunacas Quitemas Napecas Paicones Puizocas	2005 habitantes	Chiquitos Aruporecas Boococas Tubacicas Punajicas Cusicas Cibacas Jurucarecas Guimomecas Tapacuraras Paunacas Quitemos Napecas Paiconecas Pisocas Guarayos (algunos)	713 familias 3278 almas	Anapareca Boocooca Cusica Sibacas Yurucariquia Quimomeca Tapacuraca Quitemos Napecas Paiconeca	2913	Mococa Cuciquia Yurucaritia Paunacas Quitemoca Napecas Paiconeca	3000 habitantes
San Miguel	Taus Tanipicas	2996 habitantes		295 familias				2500 habitantes

Fundada en 1721	Pequicas Xamarus Guarayos Parabacas Otuquis Carabelas		Chiquitos Bosorocos o Tabicas Pequicas Guarayos Tarabacas	1473 almas	Basorocas Pequicas Guaraios Parabacas	1373	Pequicas Guarayos Parahacas Saracas Guazoroch Guazoros	
San Ignacio Fundada en 1748			Chiquitos Tanepicas Lurupecas Piñocas Iamanucas Curicas Guarayos Parisicas Tapuricas	531 familias 2734 almas	Tanepicas Yamanuca Cusicas Piococas Guberecas Guaboyos	2783	Señepicas Churubecas Samanucas Quehusiquios Guazayocas Piococas Punasiquias	
San Ignacio de Zamucos	Zamucos Cucarates Satieños Ugaroños Tapios	683 habitantes						
Santiago Fundada en 1754			Chiquitos Taos Ugarones Tunachos	410 familias 1614 almas	Boros Ugaronocas Tunachoca	1978	Chiquitos Guarañocas	1234 habitantes

			Caypotorades Imonos [Timihanas] [Carsos] ⁸⁸		Caipodorades Imonocas		Tapiis [étapios?]	
Santa Ana Fundada en 1755			Chiquitos Basorocas Zarabeca Curuminacas Ecorabecas	367 familias 1787 almas	Basorocas Zarabecas Curuminacas Ecorobarica o cobareca	1771	Saraveca Curuminaca Covareca	S/D
Santo Corazón de Jesús Fundada en 1760			Taos Boros Otuques Zamucos Cucutades Zatienos Coraberas Guarayos	392 familias 2287 almas	Mataucas Boros Otuques	2287	Chiquitos Otuqués Samucus Curavés Potureras	805 habitantes

⁸⁸Entre corchetes porque no son nombrados en la enumeración, sino en la presentación del pueblo. Dice “reducción a la fe a los timihanas y carsos, indios montaraces” (p. 86).

Tabla 7. Gobernadores de Chiquitos 1768-1825

Período	Gobernador	Condición
1768	Diego Antonio Martínez de la Torre	
1768-1778	Francisco Pérez Villaronte	
1778-1785	Juan Barthelemí Berdugo	Titular
1785-1786	Francisco Xavier Cañas	Interino
1786-1788	Antonio López Carbajal	Interino
1788-1790	Manuel Ignacio Zudáñez	Sustituto de Carbajal
1790-1791	Antonio López Carbajal	Interino
1791	Manuel Rojas	Interino
1791-1799	Melchor Rodríguez	Titular
1795	José de Ayarza	Sustituto de Rodríguez
1799-1808	Miguel Fermín de Riglos	Titular
1808	Francisco Xavier Velasco	Interino
1808-1810	Antonio Álvarez Sotomayor	Interino
1810	Juan de Altolaquirre	Titular Realista
1811	Manuel Lemoine	Independentista
1812-1815	Juan de Altolaquirre	Realista
1815-1816	Ignacio Warnes	Gobernador independentista de Santa Cruz
1818	Pablo Picado	Realista
1819-1825	Sebastián Ramos	Realista

Tabla 8. Lista de auxilios enviados a las misiones de Chiquitos en 1769⁸⁹											
Pueblo Efectos	San Xavier	Concepción	San Miguel	San Ignacio	San Rafael	San José	San Juan	Santiago	Santo Corazón	Santa Ana	Totales
Cuchillos	252	250	302	246	329	410	390	444	300	500	3423 unidades
Medallas (en docenas)	15	15	15		6	13	13	13	13	36,3 docenas	1378 medallas (139 docenas)
Papel	1 resma	1 resma	1 resma	1 resma	1 resma	1 resma	1 resma	1 resma	1 resma	1 resma	10 resmas
Lana de alpaca	12 libras	12 libras	40 mantos								24 libras y 40 mantos
Chaquiras (en mazos de 80 hilos cada uno)	5	5	5	5	6	16	5	5	5	9	66 mazos (5280 hilos)
Tijeras (en docenas)	8	8	8	8	8	10	8	8	8	10 docenas + 4 sueltas	1132 unidades (94 docenas + 4 sueltas)
Agujas	9000	9000	9000	9000	11500	9000	9000	9000	9000	8000	91.500 agujas
Listonería (en varas*)	140	150	140			140				74	644 varas
Bayeta azul	170	130	160	45		160	160	140	160	160	1275 varas

⁸⁹ Elaborada a partir de ABNB GRM MyCh 24 V “Testimonio de lo actuado en el pueblo de San Xavier luego de que llegaron allí el obispo y el gobernador y se dio principio a la visita y a la distribución de auxilios con copia de los recibos de lo entregado a todos los curas con dicho destino. Año 1769.”

de la tierra (en varas)											
Bayeta colorada (en varas)	15	15	15			¿15?	15	15	15	10	115 varas
Pañete azul (en varas)	10	10,5	10	35		10	10	10	10	10	115,5 varas
Pañete en negro (en varas)	6	6	6	8		6	6	6	6		50 varas
Pañete de encaje del país	3 piezas con 17 varas	3 piezas con 25 varas	3 piezas con 17 varas	3 piezas con 22 varas	5 piezas con 28 varas	3 piezas en 25 varas	4 piezas con 39 varas	7 piezas con 71	10 piezas con 113 varas	4 piezas con 34 varas	45 piezas con 391 varas
Bretaña ancha de cinco		2 piezas	2 piezas	2 piezas	2,5 piezas	2 piezas	2 piezas	2 piezas	2 piezas	2 piezas	18,5 piezas
Hierro (en quintales*)	17 quintales		2 quintales	8 quintales	6 quintales	9 quintales y 1 arroba	4 quintales		13 quintales	13 arrobas	62 quintales y 2 arrobas
Acero (en arrobas*)	4 arrobas		5 arrobas	5 arrobas y 20 libras	4 arrobas	2 arrobas	7 arrobas y 22 libras	2 arrobas	7 arrobas 19 libras	3 arrobas y 17 libras	Total: 42 arrobas 12 libras
Estaño (en arrobas*)			1 arroba	4 arrobas	6 arrobas	1 arroba 10 libras	1 arroba 3 libras		7 arrobas		20 arrobas 13 libras
Plomo			2	21			1 arroba	2 arrobas		3 arrobas	35 arrobas 29

			quintales	arrobas			14 libras	15 libras			libras
Lana de capullo				12,5 libras						40 mantos	12,5 libras y 40 mantos
Cinta de bocadillo					1,5 pieza						1 pieza y media
Bayeta y pañete de la tierra					217 varas 112 varas						217 varas 112 varas
Cuñas					16						16 unidades
Lana colorada						20,5 libras	12,5 libras	12,5 libras	12,5 libras		58 libras
Navaja para plumas						1	1	1	1		4 unidades
Harina floreada						1 arroba	1 arroba	1 arroba	1 arroba		4 arrobas
Pañete						15 varas					15 varas
Cintas							140 varas	140 varas	140 varas		420 varas
Limas								40 medianas 12 chiquitas			40 medianas 12 chiquitas
Chapas con llaves									28		

Miscelánea									Distintas piezas de herramientas para el trabajo de los indios		
Hilado de plata										1,5 libras	1,5 libras
Hilado de oro										1 libra	1 libra
Plata del Cuzco										2 libras 4 onzas* de galón	2 libras 4 onzas
Oro										11 onzas* de galón y 10 onzas de caracol	11 onzas de galón + 10 onzas de caracol
Cintas de colores										12 onzas	12 onzas
Seda de colores										1 libra y 2 onzas	1 libra y 2 onzas
Persiana o raso de la China colorado y azul										44 varas	44 varas
Ruan										14 varas	14 varas

Encajes ordinarios										Dos cartones y 6 piezas con 96 varas	Dos cartones y 6 piezas con 96 varas
Relojes										1 de repetición inglés de sobremesa + 2 despertadores hechos en el reino	1 de repetición inglés de sobremesa + 2 despertadores hechos en el reino
Libros										245 libros de diferentes autores entre grandes y chicos	245 libros de diferentes autores entre grandes y chicos

*** Equivalencias de pesos y medidas:**

1 vara = medida de longitud de valor variable que oscila entre los 76 y 91 cm

1 quintal = 4 arrobas = 46 kg

1 arroba = 25 libras = 400 onzas= 11,5 kg

1 libra = 16 onzas = 460 g

1 onza = $\frac{1}{16}$ de libra = 28,7 g

Glosario de artículos y géneros:

Chaquira: venecita, cuenta o bolita tipo mostacilla de vidrio.

Bayeta: tela de lana, floja y poco tupida.

Bretaña: lienzo fino fabricado en la región francesa homónima.

Pañete: paño de inferior calidad, de poco cuerpo.

Listón: cinta.

Listonería: conjunto de cintas o listones.

Tabla 9. Estados de los pueblos de Chiquitos 1972- 1807. Síntesis de remisión de efectos de fomento

	1792	1793	1794	1795	1796	1797	1798	1799	1800	1801	1802	1803	1804	1805	1806	1807
Costales		2	3	2							1	2	5	1	1	
Bayeta		5	5	6					1		2	1		4	4	5
Granilla		3	2													
Cuñas		3	2	1	1	2	1						1	1	1	
Cuchillos	1	4	3	3	5	4	5	4	3		2	1	5	6	8	8
Acero	1	2	3	3	3	5	5	5	3		2	1	5	6	7	5
Hierro		2	4	4	4	1	3	3	3			1	5	4	5	6
Tijeras					3	1		1				1	5	2	4	3
Agujas		1	1	1	3	2	1	5	2		1	2	5	5	1	2
Chaquiras	1	3	2	3	3	4	4	5	3		2	1	5	6	8	7
Zarcillos					1							1				
Dedales					1											
Botones	1		1		2	3	2	1				1				
Sortijas		1				1		1				1			5	2
Medallas	1		1		2		1	1						1	1	
Crucecitas	1		1												6	2
Lana								3	2			1	1	2		
Frazadas												1	3	1		
Machetes		1	1	2	1	2										
Total de informes	1	4	5	5	5	5	6	6	3	0	2	2	5	6	9	8
	1792	1793	1794	1795	1796	1797	1798	1799	1800	1801	1802	1803	1804	1805	1806	1807

Tabla 10. Uso y destino de los efectos de fomento	
Costales	-1 por 1 @ de cera sucia -Fiesta patronal -Fundidores
Bayeta	-1 vara por 1 @ de cera sucia - Fiesta patronal
Granilla	-1 vara por 2 @ de cera sucia
Cuñas	-1 por 2 o 3 @ de cera sucia
Cuchillos	1 por 1 @ de cera sucia - jueces - mayordomos del colegio - cereros - arrieros - tejedores - cocineros -capitanes de estancias - añileros -rosarieros - panaderos - fiesta patronal
Acero	cera y herramientas
Hierro	cera y herramientas
Tijeras	cera - fiesta patronal
Agujas	50 por 1 @ de cera sucia Hiladuras jueces los días del rey y de la reina fiesta patronal día del rey gratificación teñidoras de hilos gratificación trabajos de mantelería
Chaquiras	8 hilos por 1 @ de cera sucia fiesta patronal día del Rey y la Reina Hiladuras Confección medias Gratificación teñidoras Gratificación aprendices tejeduría y tejedores
Zarcillos	Fiesta patronal Hiladuras
Dedales	Fiesta patronal Hiladuras
Botones	1 docena por 1 @ de cera sucia jueces principales
Sortijas	Por hiladura: 2 docenas a cada mujer
Medallas	Hiladura Fiesta patronal
Crucecitas	Hiladura Fiesta patronal
Lana	1 libra por 2 @ de cera sucia fiesta patronal fiesta de colocación de retratos de los reyes tintoreros aprensadores de cera hiladuras gratificación aprendices gratificación teñidoras.
Frazadas	Por cera sucia gratificación de corregidor y mayordomo
Machetes	1 por 2 o 3 @ de cera sucia

Tabla 11. Estados del pueblo de San Xavier – 1794-1807

Año	Costales (unidades)	Bayeta (varas)	Granilla (varas)	Machetes (unidades)	Cuñas (unidades)	Cuchillos (unidades)	Acero (libras)	Hierro (arrobas)	Tijeras (unidades)	Agujas (unidades)	Chaquiras	Botones (docenas)	Sortijas (docenas)	Cruces (docenas)	Frazadas (unidades)
1792	Sin datos														
1793	34	407	22	2	2	120	17 libras 2 onzas	10 arrobas 14 libras				4			
1794 a 1803	Sin datos														
1804	15				11	48	20	2	10	900	2 arrobas 10 libras + 14 mazos				341
1805		317				120	6	6		500	26 mazos				
1806		200							72		11,5 mazos		10 docenas	6 docenas	
1807	Sin datos														

Tabla 12. Estados del pueblo de Concepción 1792-1807

	Costales (Unidades)	Bayeta (varas)	Granilla (varas)	Cuñas (unidades)	Machetes (unidades)	Cuchillos (unidades)	Acero	Hierro	Tijeras (unidades)	Agujas (unidades)	Chaquiras (mazos)	Botones (docenas)	Medallas (unidades)	Cruces (docenas)	Sortijas (docenas)
1792						20	11 libras				5	6	218	8	
1794	40	701	19	54	48		21 libras 11 onzas	22 libras + 9 pedazos					100		
1795					4	127	2 libras	11 arrobas + 5 libras		1000					
1796						420	1,5 arrobas	17 arrobas + 2 libras			24		50		
1797						13	7 libras	4 arrobas + 15 libras	6	1000	11	12			
1798						108									
1799						292	16 libras ½ arroba			300	28				
1800 A 1805	Sin datos														
1806		444		30		156	19 L		96		31 mazos			7	8
1807		360				144	24 L	6 arrobas			40 mazos				

Tabla 13. Estados del pueblo de San Ignacio 1792-1807

Año	Costales (Unidades)	Bayeta (varas)	Granilla (varas)	Cuñas (unidades)	Machetes (unidades)	Cuchillos (unidades)	Acero	Hierro	Tijeras (unidades)	Agujas	Chaquiras	Botones (docenas)	Medallas (unidades)	Cruces (docenas)	Sortijas (docenas)	Lana
1792	Sin datos															
1793		512	21	68		254				12 papeles	600 hilos					
1794	56	210				207	9 libras	14 arrobas 18 libras		6 1/2 papeles	590 hilos					
1795	"el resto pagado con lienzo llano"									1000 unidades	"el resto pagado con lienzo llano" ⁹⁰					
1796						245	20 libras	6 arrobas 23 libras	12	1000 unidades	38 mazos	24 docenas	50			
1797							2 arrobas									
1798						144	1 arroba	4 arrobas 2 libras			27 mazos					
1799							1 arroba	Si, sin cantidad		2000 unidades	33 mazos					
1800						226	3 libras	14 arrobas 4 libras								8 libras
1801 a 1804	Sin datos															
1805		956				216	1 arroba	6 arrobas		1000 unidades	45 mazos		250			
1806						312	8 libras				30 mazos			10	26	
1807		570				171					22 mazos					

⁹⁰ Lo que significa que con excepción de las agujas no se usaron efectos llegados desde afuera para recompensar el trabajo de los indígenas, sino que éstos recibieron lienzo de algodón producido en la provincia.

Tabla 14. Estados del pueblo de San Miguel 1792-1807												
	Costales (unidades)	Bayeta (varas)	Cuchillos (unidades)	Acero (libras)	Hierro	Tijeras (unidades)	Agujas (unidades)	Chaquiras (mazos)	medallas	crucecitas	Lana (libras)	Frazadas (unidades)
1792- 1793	Sin datos											
1794	75	572	224	25	16 arrobas 6 libras							
1795 a 1798	Sin datos											
1799			118	12	10 arrobas 1 libra		2000	20 mazos			6	
1800 a 1803	Sin datos											
1804	8		55	3 L			1250	590 hilos + 5 mazos				3
1805	44	882	195	1 @ 12 L	4 arrobas	4	1200	8 mazos				105
1806			100			4	500	5 mazos	240	84		
1807		760	282		9 arrobas	92						

Tabla 15. Estados del pueblo de San Rafael. 1792-1807

	Costales (Unidades)	Bayeta (varas)	Granilla (varas)	Cuñas (unidades)	Cuchillos (unidades)	Acero	Hierro	Tijeras (unidades)	Agujas (unidades)	Chaquiras	Zarcillos	Dedales	Botones	Medallas	Lana
1792-1793	Sin datos														
1794	95	530	21	33	94	7 libras	4								
1795		185			50		5 arrobas 18 libras			500 hilos					
1796					265		10 arrobas	6		39 mazos	14	12	48 docenas		
1797					53	8 libras				20 mazos					
1798					190	22,5 libras	9 arrobas 6 libras			27 mazos				200	
1799					130	21 libras			7000	41 mazos					4 libras
1800					96	1 arroba 17 libras 7 onzas	27 arrobas 15 libras		2000	23 mazos					
1801	Sin datos														
1802		470			84	1 arroba				10 mazos					3 arrobas
1803-1806	Sin datos														
1807					360	2 arrobas 12 libras	10 arrobas			70 mazos					

Tabla 16. Estados del pueblo de Santa Ana 1792-1807

	Costales (Unidades)	Bayeta (varas)	Cuchillos (unidades)	Acero	Hierro	Tijeras (unidades)	Agujas (unidades)	Chaquiras (mazos)	Zarcillos	Sortijas	Botones	Cruces (unidades)	Lana (libras)	Frazadas	Hebillas
1792 a 1794	Sin datos														
1795	16	205	26	18 libras	12										
1796 a 1798	Sin datos														
1799			95	12 libras			4000	23					6		
1800 a 1802	Sin datos														
1803	84	15	40	15 libras	2 arrobas 1 libras	2	200		44	15 docenas	5 docenas		44	42	4 pares
1804	Sin datos														
1805		803	216	1 arroba	3 arrobas			45					10		
1806		450	60	10 libras	3 arrobas	192		57		180 unidades		192			
1807		115	324	1 arroba 12 libras	7 arrobas 4 libras			46							

Tabla 17. Estados del pueblo de San José 1792-1807

	Costales (Unidades)	Bayeta (varas)	Granilla (varas)	Cuñas (unidades)	Machetes (unidades)	Cuchillos (unidades)	Acero	Hierro	Tijeras (unidades)	Agujas (unidades)	Chaquiras	Cruces (docenas)	Sortijas (docenas)	Lana	Frazadas
1792	Sin datos														
1793		439	37			69	4 arrobas 13 libras 11	10 arrobas 11 libras			2900 hilos				
1794		176.5						10 arrobas 23 libras							
1796						123	6 libras 9 onzas	29 arrobas 6 libras	12	65	2062 hilos	8 docenas			
1797				54	52	6	1 arroba			300	37 mazos	16 docenas			
1798						56 + 88	1 arroba y 7 libras	6 arrobas y 1/2			3560 hilos				
1799						140	33 libras	3 arrobas 7 libras	12	2000	34 mazos	6 gruesas	180		
1800 a 1803	Sin datos														
1804	388					159	2 arroba 12 libras	16 arrobas 19 libras	16	1000	37 mazos			1 @ 20 L	250
1805		458				309	1 arroba y 6 libras		16	1500	41 mazos			12 L	
1806		160				109	6 libras	7 arrobas 31 libras			38 mazos				
1807		662				362	6 libras	6 arrobas	18		42 mazos				

Tabla 18. Estados del pueblo de San Juan 1792-1807

	Costales (unidades)	Bayeta (varas)	Cuñas (unidades)	Machetes (unidades)	Cuchillos (unidades)	Acero	Hierro	Tijeras (unidades)	Agujas (unidades)	Chaquiras	Botones	Sortijas (docenas)	Cruces (unidades)	Lana	Frazadas
1792	Sin datos														
1793	4	628			123	15 libras				1300 hilos					
1795		236	40	50						100 hilos					
1796- 1797	Sin datos														
1798			38		31	10,5 libras				2277 hilos	16 docenas				
1799	Sin datos														
1800		222			48	32 libras	12 arrobas 9 libras		1400	18 mazos				5 libras	
1801 a 1803	Sin datos														
1804	188				24	5 libras	5 arrobas	12	1000	1096 hilos					52
1805			30		120	1 arroba			500	15 mazos					
1806					84			60		24 mazos		132	60		
1807		200			246	24 libras 16 onzas	6 arrobas			10 mazos					

Tabla 19. Estados del pueblo de Santiago 1792-1807								
	Costales (unidades)	Bayeta (varas)	Cuchillos (unidades)	Acero (libras)	Hierro (arrobas)	Agujas (unidades)	Chaquiras	Frazadas (unidades)
1792 a 1801	Sin datos							
1802	30	218	108	12		2000	8 mazos= 514 hilos	20
1803	160					700	8 mazos + 216 hilos	
1804 - 1805	Sin datos							
1806		330	120	20	3	500	14 mazos	
1807	Sin datos							

Tabla 20. Estados del pueblo de Santo Corazón 1792-1807												
	Costales (unidades)	Cuñas (unidades)	Machetes (unidades)	Cuchillos (unidades)	Acero	Hierro	Tijeras (unidades)	Agujas (unidades)	Chaquiras	Botones (docenas)	Sortijas (docenas)	Cruces (unidades)
1792 a 1795	Sin datos											
1796		45	78	84			1		1000 hilos			
1797		22	25	42	12 libras							
1798					21 libras 14 onzas			1000	1592 hilos	24		
1799 a 1803	Sin datos											
1804	24			12	1 arroba	6 arroba	12	1000	13 mazos			
1805	Sin datos											
1806	324			120	1 @ arroba	2 arroba 8 libras			15 mazos			
1807				84			60		18 mazos		132	60

Ilustración 11. Muestras de tejidos enviados por el gobernador Riglos al virrey del Río de la Plata. Año 1806 (AGN Sala IX 20-7-6)





GLOSARIO DE ETNÓNIMOS

APACACHODEGODEGIS, APACACHODEGUOS: de sur a norte, el primer toldo de los mbyá de la orilla oriental del río Paraguay. En la época en que el padre José Sánchez Labrador los visitó (1765 - 1766) su cacique principal se llamaba Jaime Epaquini, considerado el “tronco de la sangre real de los eyiguayeguis”. Éste había sido el mentor de la misión de Belén, poblada principalmente por integrantes de su toldo. Su hijo Lorenzo también era una figura sobresaliente entre los mbyá.

AREPUYRE, ARUPORECA, ARUPORÉS: parcialidad de chiquitos que hablaban el dialecto tao. Fueron reducidos en Concepción. Su nombre podría provenir de *-aru-s*, “labio”, “borde”, “orilla” e *-i-pore-ca*, “ser podrido”, que podrían remitir a su costumbre de llevar colgada una barrita de estaño colgada en el labio (Tomichá 2002: 247).

BORO, NACIÓN BORA: una de las parcialidades de chiquitos que hablaban el dialecto tao. Fueron fundadores del pueblo de San José y también estuvieron reducidos en San Xavier, San Juan y Santo Corazón.

BOXO, BOSOROCOS, BAZOROCA, BASOROCA, BASUCONES, TABICA: parcialidad de chiquitos que hablaban el dialecto tao. Fueron reducidos en San Rafael, San Miguel y Santa Ana.

CADIGUEGODIS, CADIEGNOS, CATIVEBOS, CADIUÉ-OS y más tarde **CADUVEO:** de los toldos mbyá ubicados en la orilla oeste del río Paraguay, próximos a las misiones de Chiquitos, el de los cadiguegodis es el que estaba ubicado más al sur. Se mudaron a la orilla oriental del río en 1791,

al comprometerse en una alianza con los portugueses, estableciéndose así en la capitanía de Mato Grosso.

CAIPOTORADE, CAYPOTORADE, MACAYPOTORERACA, POTORERAS: grupo **ZAMUCO** oriental. Los caipotorade vivían en el monte que se extendía entre los márgenes sudorientales de la provincia de Chiquitos y el río Paraguay. Algunas familias fueron reducidas en los pueblos de San Juan, Santiago y Santo Corazón en la segunda mitad del siglo XVIII. Es probable que en los documentos de fines del siglo XVIII se hiciera referencia a ellos con el nombre “potoreras”.

CAMBA, KAMBA: en Brasil los cambia-chiquitano son un grupo indígena de Mato Grosso do Sul conformado por migrantes de la Chiquitania. En Bolivia “camba” es la autodenominación elegida por muchos habitantes de las tierras bajas para diferenciarse de quienes viven en la sierra y en el altiplano, a quienes llaman collas.

CAOTOS: ver **TAO**.

CAZAES: ver **QUIMENASES**.

CARAPAENO: grupo chaqueño, cuya filiación lingüística no se puede asegurar. Tomichá (2002: 276) los ubica entre los grupos que hablaban lengua zamuca, pero su parecido con los terena hace pensar que podría tratarse, al igual que ellos, de un grupo arawak (Combès 2009: 288).

CHANÉ: Se conoce con este nombre a los representantes más meridionales de la familia lingüística arawak. Los había cerca de la cordillera, dominados por los chiriguano y otros más orientales como los terena, los chojará, y los layono, que mantenían relaciones de reciprocidad asimétrica con los mbayá-guaycurú. En el siglo XVI, los chané junto con los payzuno eran los intermediarios por excelencia en el tráfico prehispánico del metal precioso.

CHOYARÁ, ECHOALADIS, CHOARANA, CHABARANÁ, CHAARAYANE: grupo de chané orientales, que mantenían relaciones de subordinación con los mbayá-guaycurú, al igual que los terena y los layono.

COERECA, CORABÉ, COBERECA, ECOBARE, CUBERÉ, CARABABAS, CORABERAS, KOVAREKA, KURAVÉ: grupo de la familia lingüística otuqui que fue reducido en San Miguel y en San Rafael. En el momento de la expulsión también los había en Santa Ana y Santo Corazón.

COES: ver **QUÍES**.

CURUMINA, CUROMINA, CURUMINACA, CURUBINA: parcialidad otuqui. Fueron reducidos en San Rafael y más tarde en Santa Ana.

CURACANÉ, CURUCANECA: nombre de una parcialidad otuqui que formó parte de los pueblos de San Rafael, San Juan y Santa Ana.

ECHOALADIS: ver **CHOYARÁ**.

ECOBARE: ver **COERECA**.

EJUÉ-OS: ver **EYIBEGODEGIS**

ETELENA: ver **TERENO**.

ETONE: es un nombre que aparece en los documentos del siglo XVI a propósito de los grupos que los conquistadores encontraban al oeste del Pantanal. Según indica Susnik (1978: 36), pudo haber sido un grupo arawak, más precisamente una rama de los xarayes. Combès (2010: 145) propuso la probable asociación de su nombre con un jefe llamado Tone o Etone de la parcialidad Ybicoçi, cercana a Santa Cruz.

EYIBEGODEGIS o **ENACAGAS**, luego **EJUÉ-OS**: en lengua guaycurú significa “los escondidos”. De sur a norte, era el tercer toldo mbayá ubicado en la orilla oriental del río Paraguay, es decir, el que le seguía al de los **LICHAGOTEGODIS**. Los eyibegodegis se dividía en tres cacicatos, cuyos jefes eran Caminigo, Inionig y Cacoda. Tenían **NIYOLOLA ECHOALADIS**.

EYIGUAYEGUIS: en lengua guaycurú, “los oriundos del sitio y palmar que abunda de unas palmas dichas Eyigua, situado a las orillas occidentales del gran río Paraguay” (Sánchez Labrador 1910 I: 7), es el nombre con el que se autodenominaban los mbayá-guaycurú.

GOTOCOGEGODEGIS: “los del cañaveral”, el toldo más septentrional de los mbayá de la orilla oriental del río Paraguay. Su cacique principal se llamaba Guayicota.

GUANÁ: nombre con el que a partir del siglo XVIII se llamaba a los chané orientales. En ocasiones también se usa en el mismo sentido que **NIYOLOLA**.

GUARAYO: es una de las formas con las que se hacía referencia a indígenas guaraníes advenedizos que migraron con los conquistadores que incursionaron tierra adentro desde el río Paraguay y se establecieron en el territorio habitado por los Chiquitos. Antes de ser reducidos en los pueblos del arco norte de la provincia, muchos guarayo vivían en el río San Miguel y entre éste y el río Blanco, donde sufrieron las incursiones de los mamelucos. Pero también se ubicaba a algunos grupos más cerca del río Paraguay. Algunos se incorporaron a las reducciones de San Xavier, San José, San Juan, San Miguel, Concepción, San Ignacio y Santo Corazón, aunque la mayor parte de ellos fueron reducidos y evangelizados por los franciscanos en el siglo XIX en un territorio ubicado al noreste de Chiquitos. En la actualidad los guarayo son un pueblo indígena guaraní-hablante que vive en la provincia homónima del departamento de Santa Cruz.

GUAXARAPO: en el siglo XVI es un grupo de canoeros que se encuentra río arriba de Asunción, posiblemente miembros de la familia lingüística guaycurú.

GUAYCURÚ: es un nombre de origen guaraní con el que los guaraníes del Paraguay se referían a los **MBAYÁ**, autodenominados **EYIGUAYEGUIS**. Según Sánchez Labrador, la etimología del término es Guacurú-Ygua, “los que beben el agua del Guacurú”. El jesuita conjeturaba que era algún río donde abundaban unas aves negras llamadas guacurú (1910 II: 58-59). También se sugirió que la etimología del nombre responde a “kuru=sarna”, es decir, “los sarnosos”, forma guaraní despectiva para nombrar a los grupos chaqueños guaycurú (Richard 2008: 161). Actualmente el nombre guaycurú también remite a una familia lingüística.

GUETIADEGODIS, GUETADEGUOS, UATADE-OS: toldo mbyá de la orilla oeste del río Paraguay, cercanos a las misiones de Chiquitos. Su nombre en lengua guaycurú significa “los serranos”, por su cercanía a las sierras de San Fernando –que corrían paralelas al río Paraguay entre los 20° y los 17° de latitud sur. Su jefe principal era Golanigi o Golanip.

GUIJONES: ver **QUIDABONES**.

ICHAGOTEGUOS: ver **LICHAGOTEGODIS**

IMONO: Es uno de los grupos zamuco-hablantes orientales, junto con los **CAIPOTORADE**, los **CARAOS** y los **TIMINAHA**. Algunos de ellos fueron reducidos en el pueblo de Santiago.

ITATINES: nombre que proviene de Itatín, que es como en el siglo XVI se llamaba a un puerto ubicado en la orilla este del río Paraguay en su curso medio. Luego se designó como itatines a los indígenas guaraní-hablantes que vivían en la costa del río Paraguay y que participaron en las expediciones tierra adentro de los conquistadores del siglo XVI. Muchos de ellos regresaron a su lugar de origen pero otros tantos se quedaron viviendo en la tierra adentro. En algunas oportunidades fueron referidos con el nombre de sus jefes: Pitaguarí y Bambaguasú. Estos asentamientos dieron origen a la “provincia de Itatín” en el siglo XVI, ubicada al este y noreste de Santa Cruz la vieja. Es probable que en el siglo XVIII se haya usado el nombre “guarayo” para referirse a estos guaraní-hablantes de la tierra adentro (Combès 2010: 172-175).

LICHAGOTEGODIS, ICHAGOTEGUOS: “los de la tierra colorada”, toldo mbyá ubicado al norte del de los **APACACHODEGODEGIS**. Es decir que, de sur a norte, era el segundo toldo de mbyá ubicado en la orilla oriental del río Paraguay. Los lichagotegodis habían formado parte de la misión de Belén, pero tuvieron rencillas con los apacachodegodegis que los alejaron. Cuando Sánchez Labrador los visitó el cacique principal de los lichagotegodis era Cunilicogodi o Cunelicogodi, pero como se encontraba preso en Chiquitos, el toldo estaba a cargo de Napidrigi. Éste era pariente de Cunilicogodi a la vez que sobrino de Jaime Epaquini, principal de los **APACACHODEGODEGIS**.

MACAYPOTORERACA: ver **CAIPOTORADE**.

MANASI, MANASICA: es el nombre de una parcialidad de chiquitos y al mismo tiempo el de uno de los dialectos de la lengua chiquita. Según el padre Fernández los manasí hacían una sola nación con los chiquitos, pero se dividieron a causa de conflictos, lo que explica que hayan corrompido el idioma (Fernández 1895-1896 I: 262). Los etnólogos modernos explicaron la diferencia entre el dialecto manasí y los demás de la lengua chiquita diciendo que se trataba de un grupo chiquito que fue invadido por los chapacura, de donde viene su dialectización (Métraux 1942), o bien que eran un grupo que hablaba otra lengua que fue chiquitanizada (Susnik 1978). La parcialidad de los manasica fue reducida en el pueblo de Concepción.

MBAYÁ: otra de las formas en guaraní de referirse a los **GUAYCURÚ**. “Mbayá” significa “estera”, en alusión a los materiales con los que los guaycurú hacían sus toldos (Sánchez Labrador 1910 I: 268).

MOROTOCO, nación **MOROTOCA**, **MOROS**: parcialidad de zamucos occidentales que fue reducida en el pueblo de San Juan.

NIYOLOLA: es una palabra en guaycurú que refiere a quienes mantenían una relación de subordinación y a la vez de reciprocidad con los jefes **MBAYÁ**. Eran niyolola los **TERENA**, los **CHOYARÁ** y los layono, todos grupos chané orientales cuyos jefes habían casado a sus hijas con capitanes mbayá. Éstos se alimentaban con los bienes agrícolas que producían aquellos, a cambio los niyolola demandaban bienes de prestigio que los guaycurú obtenían de los blancos.

ORTUES: ver **URTUESES**.

PARISI o **PARICI**: es el nombre de un grupo indígena de la familia lingüística arawak. En el siglo XVII muchos parisi fueron capturados por los bandeirantes portugueses en el siglo XVII para trabajar en minas. Algunos fueron reducidos en los pueblos de San Ignacio y de Concepción de Chiquitos. Es probable que antes de ser esclavizados por los mamelucos, vivieran en la serranía homónima, Serra dos Paricis, situada en el estado de Rondônia. En la actualidad también se los conoce como “ariti” (Combès 2010: 230).

PAUNACA: parcialidad de lengua arawak reducida en el pueblo de Concepción.

PAYAGUÁ: grupo canoero del río Paraguay clasificado en la familia lingüística guaycurú.

PAYZUNO: junto con los chané, en el siglo XVI eran los intermediarios por excelencia en el tráfico prehispánico de objetos de oro y plata provenientes de la región andina. Probablemente los payzuno también eran un grupo chané o arawak-hablante de la tierra adentro (Combès 2010: 236-239).

PAMONO: En el siglo XVI, grupo que vivía tierra adentro desde el alto Paraguay, entre los xarayé y los tapuy mirí. Lo mismo para los jaramecocí o xaramecocí.

PENOQUI: nombre de uno de los dialectos que los jesuitas distinguieron en el interior de la lengua chiquita. También es el nombre de una parcialidad que fue reducida en el pueblo de San José. El nombre penoqui recién aparece en los documentos de los jesuitas de Chiquitos, por lo que Combès (2012) sugirió que pudo haber existido alguna vinculación entre ese grupo reducido en

San José en el siglo XVIII y el de los gorgotoqui, que en el siglo XVI habitaba los alrededores de Santa Cruz la vieja, cuyo nombre luego desaparece. Dado que el lugar donde estaban ubicados ambos grupos coincide, y que la lengua de los penoqui era tan singular que requirió la redacción de un léxico aparte, Combès propuso que los gorgotoqui pudieron haber sido un grupo otuqui chiquitanizado y la lengua de los penoqui, el resultado de ese cruce.

PIÑOCO: junto con el **PENOQUÍ**, el **TAO** y el **MANASÍ**, uno de los cuatro dialectos que los jesuitas distinguieron entre los indígenas que hablaban la lengua chiquita.

POTORERAS: ver **CAIPOTORADE**.

PUIZOCA: Parcialidad de indígenas canoeros que vivían al norte de la provincia de Chiquitos. Algunos pocos fueron reducidos en Concepción. No hablaban chiquitos sino, al parecer, la misma lengua que los quitema, que era una parcialidad chapacura-hablante.

QUIDABONES, QUIDAGONES, QUIDABONECAS, GUIJONES: Parcialidad arawak-hablante reducida en el pueblo de San Rafael.

QUÍES, COES: Parcialidad de indígenas otuqui reducidos en San Rafael.

QUIMES, QUIMECAS: Parcialidad de chiquitos que hablaban el dialecto **PIÑOCO**. Fueron reducidos en San Xavier.

QUIMENASES: registrados junto con los **IMONO** y los **cazaes**, es muy poco lo que se sabe sobre este nombre. Salvo el de los imono, los otros dos son desconocidos en los registros de la época. Es probable que quien los registró haya hecho referencia a parcialidades que también hablaban zamuco. Sánchez Labrador registró también en tándem de tres a los imonos con los **caraos** y **timinahas** (1910, tomo I:312). Los **caraos** aparecen también como “**carsos**” y los **timinahas** como “**timuanes**” y también “**timuianas**” por lo que existe la posibilidad que “**cazaes**” y “**quimenases**” sean variaciones para nombrar a los **caraos** y a los **timinahas**, respectivamente.

QUIVICHOCA: Pudo haber sido una variante de quiviquica (también quibiquica o quibiquías), parcialidad de chiquitos que hablaban el dialecto tao que fue reducida en San Xavier.

SAMARU, SAMARO: ver **XAMARUS**.

SAPIO, TAPIO, ITAPIO: nombre de una parcialidad o grupo de los zamucos occidentales, específicamente, de una fracción de los **UGAROÑO**. Algunos de ellos fueron reducidos en el pueblo de San José.

SARAVE, SARAVECA: ver **XARAYES**.

SIBACA: ver **ZIBACA**.

SUBERECA, SUBARECA, SUBERCIAS, SUBARICAS, XUBERESAS, GUBERECA: parcialidad de chiquitos que hablaban el dialecto **TAO**. Antiguamente poblaban los alrededores de San Xavier junto con los **PENOQUI** y los **QUIMES**. Inicialmente fueron reducidos en San Juan. En 1768 fueron registrados en San Ignacio como “guberecas”

TABICA: ver **BOXO**

TAO, TAU, TAUCA, CAOTOS, TAOTOS: Tao es el nombre de uno de los dialectos que los jesuitas distinguieron entre los chiquitos, que es, además, el que escogieron como lengua franca y oficial de las misiones. Tao y los demás nombres remiten además a una de las parcialidades más numerosas de chiquitos que hablaban ese dialecto. Fueron reducidos en muchos pueblos de la provincia: San Xavier, San Miguel, San Rafael, San Juan Bautista, Santiago y Santo Corazón.

TAPH: es un término guaraní que se suele traducir como “esclavo” y que es utilizado por los guaraní-hablantes para referirse a otros grupos que por no hablar guaraní son considerados inferiores.

TAPIETE: en guaraní, el superlativo de **tapii**, “esclavo”, formado con la terminación -ete “verdadero”, es otro término guaraní para designar grupos que consideraban inferiores.

TAPIO: ver **SAPIO**.

TAPUY MIRÍ, TAPH MIRÍ: “esclavos chicos”, expresión con la que los guaraníes se referían a ciertos indígenas que vivían tierra adentro al oeste del alto río Paraguay con quienes mantenían rivalidades y a quienes temían porque usaban flechas envenenadas. Los conquistadores españoles tradujeron ese nombre como “chiquitos”.

TARAPECOCI, TARAPECOÇI: Es un grupo que vivía tierra adentro al oeste desde el alto Paraguay que probablemente habitaba en los alrededores de Santa Cruz la vieja. Es posible, aunque no seguro, que se tratara de una parcialidad de chiquitos.

TERENA, TERENO, ETELENA: grupo CHANÉ oriental que mantenía relaciones de subordinación con los MBAYÁ.

TOVAÇICOÇI, TOUAÇIŞÇER, TAVAÇICOÇIS: es la denominación a la que los cronistas del siglo XVI le atribuyeron el carácter de “verdadero nombre” de los TAPUY MIRÍ o chiquitos.

TUNACHO: nombre de un grupo de zamucos orientales, al igual que los IMONOS y los caraes. Algunos de ellos fueron reducidos en el pueblo de Santiago

UATADE-OS: ver GUETIADEGODIS

UGAROÑO: grupo de zamucos occidentales, al igual que los zatieno, ugaroño, morotoco y carerá. Algunos fueron reducidos en el pueblo de San Ignacio de Zamucos. Según el padre Sánchez Labrador, en 1767 los había en San José y en Santiago.

URTUESES, URTUES, ORTUES: nombre de un pueblo que fue registrado por los cronistas del siglo XVI en las proximidades de la naciente del río Paraguay más al norte que los XARAYES.

XAMARUS, XAMANUCA, SAMARU, SAMARO, XAMARU, CHAMAROS: parcialidad de chiquitos del dialecto tao que fueron reducidos en San José.

XAMICOCO, XAMOCOCO: ver ZAMUCO

XARAMECOÇIES, JARAMECOÇÍ: en el siglo XVI, es un grupo que al igual que los PAMONO y los ETONE, vivía en tierra adentro del río Paraguay, entre los XARAYE y los TAPUY MIRÍ.

XARAYES, JARAYES, ZARAVES, SARAVE, SARAVECA: grupo de lengua arawak que en el siglo XVI se ubicaba en los alrededores del Pantanal, por eso llamada por los conquistadores “Laguna de los Xarayes”. Este grupo pudo haber sido renombrado en los siglos posteriores como zaraves, saraves, saraveca. Estos últimos conformaron parcialidades reducidas en los pueblos de Santa Ana y de San Rafael.

XUBERESAS: ver **SUBERECA**.

ZIBACA, SIBACA: parcialidad del dialecto manasí de los chiquitos que fue reducida en el pueblo de Concepción.

ZAMUCO: nombre de la lengua de varios grupos de indígenas que habitaban la parte septentrional del Chaco. También es el nombre de un grupo zamuco-hablante. Dentro de los indígenas que hablaban lengua zamuco se pueden distinguir los grupos occidentales (zamuco propiamente dichos, zatienos, ugaroños, morotocos, carerás) y los orientales (tunacho, imono, timinaha y caraos). El nombre zamuco derivaría de *tamokosh* (“perros”), término con el que los llamaban los grupos **CHANÉ** vecinos. Con el tiempo zamuco mutó a xamococos o xamicocos, que es como los militares portugueses registraron el nombre con el que los mbyá se referían a los potorera, grupo zamuco-hablante (ver **CAIPOTORADE**). Más tarde el nombre xamicoco derivó en chamococo y chamacoco, de uso genérico en el siglo XX para referir a los indígenas del Paraguay que hablan lengua zamuco. En la actualidad se los conoce como ishir.

BIBLIOGRAFÍA Y DOCUMENTOS

DOCUMENTOS DE ARCHIVO:

Del Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia

GRM MyCh: Fondo Gabriel René Moreno - Mojos y Chiquitos.

ALP MyCh: Fondo Audiencia de La Plata Mojos y Chiquitos.

Em: Emancipación de la Audiencia de La Plata

MI: Ministerio del Interior

Del Archivo General de la Nación (Argentina)

AGN Sala IX 7-1-6: División Colonia Sección Gobierno, Gobierno de Santa Cruz

AGN Sala IX 20-6-7: División Colonia Sección Gobierno, Gobierno de Chiquitos (1766-1809)

AGN Lamas: Colección Lamas

AGN BN: Colección Biblioteca Nacional

Del Museo de Historia de la Universidad Autónoma Gabriel René Moreno (Santa Cruz de la Sierra)

MH UAGRM MiM: Fondo Melgar i Montañó

DOCUMENTOS EDITADOS Y BIBLIOGRAFÍA:

AAVV

2006 *La voz de los chiquitanos. Historias de comunidades de la provincia de Velasco. Guapomocito, Suponeca, San Antoñito, Monte Carlo, Quince de agosto*. Santa Cruz: APAC / Fundación Avina.

ABBEVILLE, Claude d'

1945 [1614] *História da Missão dos Padres Capuchinhos na ilha do Maranhão e terras circunvizinhas*. São Paulo: Livraria Martins Editôra.

ABERCROMBIE, Thomas

1991 "Articulación doble y etnogénesis". En: Moreno, Segundo y Frank Salomon (eds.), *Reproducción y transformación de las sociedades andinas, siglos XVI-XX*, Tomo 1. Quito: Abya-Yala, pp. 197-210.

ABERCROMBIE, Thomas

1998 *Pathways of memory and power: Ethnography and history among an Andean people*. Madison: University of Winsconsin Press.

ACOSTA, José de

1999 [1577] *Predicación del Evangelio en Indias*. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. <http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/predicacion-del-evangelio-en-las-indias--0/html/>

ADAM, Lucien y Victor HENRY

1880 *Arte y vocabulario de la lengua chiquita. Con algunos textos traducidos y explicados. Compuestos sobre manuscritos inéditos del XVIIIº siglo*. París: Maisonneuve y Cia. Libreros Editores

ADELAAR, Willem F. H.

2008 “Relações Externas do Macro-Je – O Caso do Chiquitano”. En: Telles, Stella y Aldir Santos De Paula (orgs.), *Topicalizando Macro-Je*. Recife: Nectar, pp. 9-28.

AGUIRRE, Juan Francisco

1947 [1793] “Diario del capitán de fragata D. Juan Francisco de Aguirre, Tomo I”. *Revista de la Biblioteca Nacional*, Tomo XVII, N° 43 y 44, Buenos Aires.

AGUIRRE, Juan Francisco

1948a [1793] “Diario del capitán de fragata D. Juan Francisco de Aguirre, Tomo II primera parte”. *Revista de la Biblioteca Nacional*, Tomo XVIII, N° 45 y 46, Buenos Aires.

AGUIRRE, Juan Francisco

1948b [1793] “Diario del capitán de fragata D. Juan Francisco de Aguirre, Tomo II segunda parte”. *Revista de la Biblioteca Nacional*, Tomo XIX, N° 47 y 48, Buenos Aires.

ALMEIDA SERRA, Ricardo Franco

1840 [1800] “Memoria ou informação dada ao governo sobre a Capitania de Mato-Grosso”. *Revista do Instituto Historico e Geographico Brasileiro*, Tomo II, Río de Janeiro, pp. 19-49.

ALMEIDA SERRA, Ricardo Franco

1844 [1797] “Extracto de Discripção Geographica da Provincia de Matto Grosso, feita em 1797”. *Revista do Instituto Historico e Geographico Brasileiro*, Tomo VI, N° 22, Río de Janeiro, pp. 159-196.

ALMEIDA SERRA, Ricardo Franco

1845 [1803] “Parecer sobre o aldeamento dos Indios Uaicurús, e Guanás, com a descripção dos seus usos, religião, estabilidade, e costumes”. *Jornal do Instituto Historico e Geographico Brasileiro*, Tomo VII, N° 26, Río de Janeiro, pp. 204-212.

ALMEIDA SERRA, Ricardo Franco

1850 [1803] “Continuação do parecer sobre os indios *Uaicurús*, *Guanás*, etc.”. *Jornal do Instituto Historico e Geographico Brasileiro*, Tomo XIII, Río de Janeiro, pp. 348-395.

ALBÓ, Xavier

1979 *Achachachi. Medio siglo de lucha campesina*. La Paz: Centro de Investigación y promoción del campesinado.

AMSELLE, Jean-Loup et Elikia M'BOKOLO (éds.)

1985 *Au cœur de l'ethnie. Ethnies, tribalisme et État en Afrique*. Paris: La Découverte.

ANZAI, Leny Caselli

2008 “Missões religiosas de Chiquitos e a capitania de Mato Grosso”. En: SILVA, Joana A. Fernandes (org.), *Estudos sobre os chiquitanos no Brasil e na Bolívia: história, língua, cultura e territorialidades*. Goiânia: Editora da UCG, pp. 137-168.

ARECES, Nidia

1997 “La expansión criolla en la frontera norte del Paraguay: estancieros y chacareros en Concepción, 1773-1840”. *Revista Europea de Estudios Latinoamericanos y del Caribe*, N° 62, pp. 54-69.

ARECES, Nidia

2007 “La ‘función’ de 1796 y la matanza de mbayás en Concepción, frontera norte paraguaya”. *Memoria Americana*, N° 15, pp. 103-134.

ASSADOURIAN, Carlos Sempat

1982 *El sistema de la economía colonial*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

AZARA, Félix de

1969 [1809] *Viajes por la América Meridional*. Madrid: Espasa-Calpe.

BACH, Maurice

1929 [1842] *Descripción de la nueva provincia de Otuquis en Bolivia*. La Paz: Lit. e Imp. “Unidas”.

BAJTIN, Mikhail

1989 “Las formas del tiempo y del cronotopo en la novela. Ensayos de poética histórica”. En: Bajtin, Mikhail, *Teoría y estética de la novela*. Madrid: Taurus, pp. 237-409.

BAKEWELL, Peter

1984 *Miners of the red Mountain. Indian Labor in Potosí, 1545-1650*. Albuquerque: University of New Mexico Press.

BALZA ALARCÓN, Roberto

2001 *Tierra, territorio y territorialidad indígena. Un estudio antropológico sobre la evolución en las formas de ocupación del espacio del pueblo indígena chiquitano de la ex-reducción jesuita de San José*. Santa Cruz de la Sierra: APCOB / SNV / IWIGIA.

BALZÁN, Luigi

2008 [1885-1893] *A carretón y canoa. La obra del naturalista Luigi Balzán en Bolivia y Paraguay (1885-1893)*. Edición, estudio, notas y traducción del italiano de Clara López Beltrán. Lima: IFEA/ IRD/ Embajada de Italia / Plural editores.

BARTH, Fredrik

1976 *Los grupos étnicos y sus fronteras*. México: Fondo de Cultura Económica.

BLOCK, David

1997 *La cultura reduccional de los llanos de Mojos. Tradición autóctona, empresa jesuítica y política civil, 1660 -1880*. Sucre: Historia Boliviana.

BOCCARA, Guillaume

2000 “Etnogénesis mapuche: resistencia y reestructuración entre los indígenas del centro-sur de Chile (siglos XVI-XVIII)”. *Hispanic American Historical Review*, vol. 79, n. 3, Duke, pp. 425-461.

BOCCARA, Guillaume

2003 “Fronteras, mestizaje y etnogénesis en las Américas”. En: Mandrini, Raúl y Carlos Paz (comps.), *Las fronteras hispanocriollas del mundo indígena latinoamericano en los siglos XVI-XIX*. Tandil: CEHR/UNS/IEHS, pp. 63-108.

BOCCARA, Guillaume

2005a “Mundos nuevos en las fronteras del Nuevo Mundo”. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [En línea], Debates, Puesto en línea el 8 de febrero 2005, consultado el 18 de julio 2013. <http://nuevomundorevies.org/426>; DOI: 104000/nuevomundo.426

BOCCARA, Guillaume

2005b “Génesis y estructura de los complejos fronterizos euro-indígenas. Repensando los márgenes americanos a partir (y más allá) de la obra de Nathan Wachtel. *Memoria Americana*, 13, Buenos Aires, pp. 21-52.

BORTOLETTO SILVA, Renata

2007 *Os Chiquitano de Mato Grosso: estudo das classificações sociais em um grupo indígena da fronteira Brasil-Bolivia*. Tese de doutorado en antropologia social, Universidade de São Paulo.

BOUYSSSE CASSAGNE, Thérèse

1987 *La identidad Aymara: una aproximación histórica*. La Paz: HISBOL / IFEA.

BOUYSSSE CASSAGNE, Thérèse

1997 “De Empédocles a Tunupa. Evangelización, hagiografía y mitos”. En: Bouysse-Cassagne, Thérèse (ed.), *Saberes y memorias en los Andes. In memoriam Thierry Saignes*. Paris: Ed. de l’Institut des Hautes Études de l’Amérique Latine; Lima: Inst. Français d’Études Andines, pp. 157 – 212.

BRAVO GUERREIRA, Concepción

1995 “Las misiones de Chiquitos: pervivencia y resistencia de un modelo de colonización”. *Revista Complutense de Historia de América*, n. 21, Madrid, pp. 29-55.

BURGUÉS, Francisco

2008 [c. 1703] “Memorial al Rey Nuestro Señor en su Real y Supremo Consejo de las Indias sobre las noticias de las Misiones de los Indios llamados Chiquitos y del estado que hoy tienen estas y las que están a cargo de los Padres de la Compañía de Jesús del Paraguay”. En: Tomichá Charupá, Roberto, *Francisco Burgués y las misiones de Chiquitos. el Memorial de 1703 y documentos complementarios*. Cochabamba: Instituto de Misionología / Editorial Verbo Divino, pp. 87-130.

BRADING, David

1991 *Orbe Indiano. De la monarquía católica a la república criolla, 1492-1867*. México: Fondo de Cultura Económica.

BURELA, Benjamín

1912 “Contribución al estudio de la etnografía boliviana”. *Boletín de la Oficina Nacional de Estadística*, año VIII, N° 81, 82, 83 y 84, tercer cuatrimestre de 1912, La Paz, pp. 394-410.

BUSCHIAZZO, Mario J.

1972 *Arquitectura en las misiones de Mojos y Chiquitos*. La Paz: División de Extensión Universitaria, Instituto de Estudios Boliviana / Universidad Boliviana / Universidad Mayor de San Andrés.

CALVACANTE, Thiago Leandro Vieira

2009 *Tomé. O apóstolo da América. Índios e jesuitas em uma história de apropriações e ressignificações*. Dourados: Universidades Federal do Grande Dourados.

CARCELÉN, Carlos

2001 “La doctrina jesuita de Huarochirí, siglo XVI”. *Nueva Síntesis*, 7/8, Lima, pp. 157-184.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto

2003 [1971] “Identidade étnica, identificação e manipulação”. *Sociedade e cultura*, 6, Goiânia, pp. 117-131.

CARDÚS, José

1886 *Las misiones franciscanas entre los infieles de Bolivia*. Barcelona: Librería de la Inmaculada Concepción.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela y Eduardo VIVEIROS DE CASTRO

1985 “Vingança e temporalidade: os Tupinamba”. *Journal de la Société des Américanistes*, París, 71, pp. 191-208.

Carta del factor

2008 [1543] “Carta del factor Pedro de Orantes a Su Magestad”. En: Julien, C. *Desde el Oriente. Documentos para la historia del Oriente boliviano y Santa Cruz la Vieja (1542-1597)*. Santa Cruz de la Sierra: Fondo Editorial Gobierno Municipal Autónomo de Santa Cruz de la Sierra, pp. 12-17.

CASTELNAU, Francis de

1853 *Expédition dans les parties centrales de l'Amérique du Sud de Rio de Janeiro à Lima, et de Lima au Para*, Tome Troisième. Paris: P. Bertrand.

CASTRO, Eduardo Viveiros de

1992 “O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem”. *Revista de Antropologia*, 35, São Paulo, pp. 21-74.

CHACON, Teodoro

1877 *Empresa de lavaderos auríferos en la provincia boliviana de Chiquitos colindante de Matto Grosso*. Buenos Aires: Imprenta de M. Biedma.

CHAUMEIL, Jean-Pierre

1985 “Échange d'énergie: guerre, identité et reproduction sociale chez les Yagua de l'Amazonie péruvienne”. *Journal de la Société des Américanistes*, 71, París, pp. 143-157.

CHERVIN, Arthur

1908 *Anthropologie bolivienne. Tome premier. Ethnologie, démographie, photographie métrique*. Paris: Imprimerie nationale.

Chiquitos...

1906 [1822] “Chiquitos. Inspección de esta provincia en 1822”. En: Ballivián, Manuel V, *Historia geográfica de la República de Bolivia. Serie primera época colonial*. Tomo I: Las provincias de Mojos y Chiquitos. La Paz: Taller Tip-Lit de J.M Gamarra, pp. 129-292.

CHOMÉ, Ignace

2009 [1746] “Carta al padre Vanthiennen”. En: Combès, Isabelle, *Zamucos*. Cochabamba: Instituto de Misionología, pp. 185-201.

CISNEROS Jaime y Hugo RICHTER

1998 *Misiones jesuíticas*. La Paz: Industrias offset color.

CLASTRES, Pierre

1978 *La sociedad contra el Estado*. Caracas: Monte Ávila.

COELLO DE LA ROSA, Alexandre

2004 “El último asalto: el Arzobispo Toribio de Mogrovejo y los jesuitas de Santiago del Cercado en Lima colonial, 1595-1606”. *Colonial Latin American Historical Review*, 13/1, Albuquerque, pp. 1-30.

COELLO DE LA ROSA, Alexandre

2007a “La doctrina de Juli a debate (1575-1585)”. *Revista de Estudios Extremeños*, 63/2, Badajoz, pp. 951-990.

COELLO DE LA ROSA, Alexandre

2007b “Los jesuitas y las misiones de frontera del alto Perú: Santa Cruz de la Sierra (1587-1603)”. *Revista Complutense de Historia de América*, Madrid, 33, pp. 151-175.

COMBÈS, Isabelle

2004 “Tras las huellas de los ñanaigua: de tapii, tapiete y otros salvajes en el Chaco boliviano”. *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, 33 (2), Lima, pp. 255-269.

COMBÈS, Isabelle

2006a “Introducción: cuando el nombre no hace al indio”. En: Isabelle Combès (ed.), *Definiciones étnicas, organización social y estrategias políticas en el Chaco y la Chiquitania*. Santa Cruz de la Sierra: IFEA / Editorial El País / Servicio Holandés de Cooperación al Desarrollo, pp. 19-24.

COMBÈS, Isabelle

2006b “Coçi: hacia una relectura de la historia del oriente boliviano”. En: Isabelle Combès (ed.), *Definiciones étnicas, organización social y estrategias políticas en el*

Chaco y la Chiquitania. Santa Cruz de la Sierra: IFEA / Editorial El País / Servicio Holandés de Cooperación al Desarrollo, pp. 69-79.

COMBÈS, Isabelle

2006c “De los candires a Kandire. La invención de un mito chiriguano”. *Journal de la société des américanistes* [En ligne], 92-1 et 2 | 2006, mis en ligne le 15 janvier 2012, consulté le 1 avril 2015. <http://jsa.revues.org/3139>

COMBÈS, Isabelle

2008a “Planchas, brazaletes y hachuelas: las rutas prehispánicas del metal andino desde el Guapay hasta el Pantanal”. *Revista Andina*, 47, Cusco, pp. 53-82.

COMBÈS, Isabelle

2008b “Los fugitivos escondidos: acerca del enigma tapiete”. *Bulletin de l’Institut Français d’Études Andines*, 37 (3), Lima, pp. 511-533.

COMBÈS, Isabelle

2009a “La mala fe potorera. Apóstatas, donecillos y dinámicas étnicas en Chiquitos”. *Campos. Revista de Antropología Social*, 9 (2), Curitiba, pp. 23-41.

COMBÈS, Isabelle

2009b *Zamucos*. Cochabamba: Instituto de Misionología.

COMBÈS, Isabelle

2010 *Diccionario étnico Santa Cruz la Vieja y su entorno en el siglo XVI*. Cochabamba: Instituto de Misionología de la Universidad Católica de Bolivia.

COMBÈS, Isabelle

2011a “Pai Sumé el Rey Blanco y el Paititi”. *Anthropos*, 106, Sankt Augustin, pp. 99 – 114.

COMBÈS, Isabelle

2011b “El Paititi, los candires y las migraciones guaraníes”. *Suplemento Antropológico*, XLVI N° 1, Asunción, pp. 7-149.

COMBÈS, Isabelle

2012a “Grigotá y Vitupué. En los albores de la historia chiriguana”. *Bulletin de l’Institut Français d’Études Andines*, 41 (1), Lima, pp. 57-79.

COMBÈS, Isabelle

2012b “Susnik y los gorgotoquis. Efervescencia étnica en la Chiquitania (oriente boliviano)”. *Indiana*, 29, Berlín, pp. 201-220.

COMBÈS, Isabelle

2015 *De la una y otra banda del río Paraguay. Historia y etnografía de los itatines (siglos XVI-XVIII)*. Cochabamba: Itinerarios.

COMBÈS Isabelle y Diego VILLAR

2007 “Os mestiços mais puros. Representações chiriguano e chané da mestiçagem”. *Mana*, 13 (1), Rio de Janeiro, pp. 41-62.

- COMBÈS Isabelle y Thierry SAIGNES
1991 “Chiri-guana: nacimiento de una identidad mestiza”. En: Jürgen Riester (comp.), *Chiriguano*. Santa Cruz: APCOB, pp. 25-221.
- CORDEU, Edgardo,
2004 “Los Tomaraxo del Chaco boreal y los ‘indios cavalleiros’ (caduveo). Aportes para la etnohistoria de un sistema intertribal”. En: Cipolletti, María Susana, (comp.), *Los mundos de abajo y los mundos de arriba. Individuo y sociedad en las tierras bajas, en los Andes y más allá*. Abya-Yala, Quito, 276-312.
- CORTESÃO, Jaime (ed.)
1955 *Antecedentes do tratado do Madri. Jesuitas e bandeirantes no Paraguay (1703-1751)*. Río de Janeiro: Biblioteca Nacional.
- COSTA, María de Fátima
1999 *História de um país inexistente. O Pantanal entre os séculos XVI e XVIII*. São Paulo: Estação Liberdade / Kosmos.
- DÍEZ ASTETE, Álvaro
2011 *Compendio de etnias y ecorregiones. Amazonía, Oriente y Chaco*. La Paz: Centro de Servicios Agropecuarios y Socio-Comunitaris / Plural Editores.
- DIEZ GALVEZ, María José
2009 *Los bienes muebles de Chiquitos. Fuentes para el conocimiento de una sociedad*. Madrid: Agencia Española de Cooperación Internacional.
- DEL PINO DÍAZ, Fermín
1996 “Humanismo clasicista mediterráneo y concepción antropológica del mundo: el caso de los jesuitas”. *Hispania. Revista Española de Historia*, 192, Madrid, pp. 29-50.
- DUCCI, Zacarías
1895 *Diario de la visita a todas las misiones de Bolivia – América meridional practicada por el MRP Sebastián Pifferi Comisario General de los colegios de la misma república, escrito por su secretario y compañero de viaje. Ambos misioneros del Colegio Apostólico de Tarija*. Asís: Tipografía de la Porciúncula.
- DUNKERLEY, James.
2003 *Rebelión en las venas*. La Paz: Plural.
- DURSTON, Alan
1999 “El proceso reduccional en el sur andino: confrontación y síntesis de sistemas espaciales”. *Revista de Historia Indígena*, 4, Santiago de Chile, pp. 75-101.
- EIDHEIM, Harald
1976 “Cuando la identidad étnica es un estigma social”. En Barth, Fredrik, *Los grupos étnicos y sus fronteras*. México: Fondo de Cultura Económica, pp. 50-74.
- FALKINGER, Sieglinde

2002 "Porque somos cristianos no somos salvajes". En: Rondón, V. (ed.), *Mujeres, negros y niños en la música y sociedad colonial iberoamericana. IV Reunión Científica*. Santa Cruz de la Sierra: APAC, pp. 144-159.

FALKINGER, Sieglinde

2010 *Anauxti Jesucristo Mariaboka*. Santa Cruz de la Sierra: Fondo Editorial APAC.

FALKINGER, Sieglinde y Roberto TOMICHÁ

2012 *Gramática y vocabulario de los Chiquitos (s. XVIII)*. Cochabamba: Instituto Latinoamericano de Misionología / Editorial Verbo Divino.

FAUSTO, Carlos.

2000 "Of enemies and pets: warfare and shamanism in Amazonia". *American Ethnologist*, 24, 4, Davis, pp. 933-956.

FERNÁNDEZ, Juan Patricio

1895-1896 [1726] *Relación historial de las misiones de indios Chiquitos que en el Paraguay tienen los padres de la Compañía de Jesús*. Madrid: Librería de Victoriano Suárez.

FERRIÉ, Francis

2013 *Renaissance des lecos perdus. Ethnohistoire du piémont d'Apolobamba à Larecaja*. Thèse de Doctorat en Ethnologie. Université de Paris Ouest Nanterre la Defense.

FINOT, Enrique.

1939 *Historia de la conquista del Oriente Boliviano*. Buenos Aires: Librería Cervantes.

FREYER, Bärbel

2000 *Los chiquitanos. Descripción de un pueblo de las tierras bajas orientales de Bolivia según fuentes jesuíticas del siglo XVIII*. Santa Cruz: APCOB.

GARCÍA RECIO, José María

1988a *Análisis de una sociedad de frontera. Santa Cruz de la sierra en los siglos XVI y XVII*. Sevilla: Diputación Provincial de Sevilla.

GARCÍA RECIO, José María

1988b "Los jesuitas en Santa Cruz de la Sierra hasta los inicios de las reducciones de Moxos y Chiquitos. Posibilidades y limitaciones de la tarea misional". *Quinto centenario*, 14, Madrid, pp. 74-92.

GANDÍA, Enrique de.

1935 *Historia de Santa Cruz de la Sierra. Una nueva república en Sud América*. Buenos Aires: Talleres Gráficos Argentinos de L.J. Rosso.

GIANNECCHINI, Doroteo

1916 *Diccionario Chiriguano-Español y Español-Chiriguano*, 2 tomos. Tarija: Publicación de la Orden Franciscana.

GIANNECCHINI, Doroteo

1996 [1898] *Historia natural, etnografía, geografía, lingüística del Chaco boliviano*. Tarija: Fondo de Inversión Social, Centro Eclesial de Documentación.

GODELIER, Maurice

1974 “La ‘moneda de sal’ y la circulación de mercancías entre los baruya de Nueva Guinea”. En: *Economía, fetichismo y religión en las sociedades primitivas*. Barcelona: Siglo XXI.

GODELIER, Maurice

1998 *El enigma del don*. Madrid: Paidós.

GROFF GREEVER, Janet

1987 *José Ballivian y el Oriente Boliviano*. La Paz: Emp. Ed. Siglo.

GUASP, Antonio

2009 [1763] “Carta al padre Esteban Palotzi”. En: Combès, Isabelle, *Zamucos*. Cochabamba: Instituto de Misionología, pp. 215-223.

GUMUCIO, Mariano Baptista

1994 *La fe viva: misiones jesuíticas de Bolivia*. La Paz: Fundación Cultural Quipus.

GUTIÉRREZ, Ramón

2003 *Historia urbana de las reducciones jesuíticas sudamericanas: Continuidad, rupturas y cambios (siglos XVIII-XX)*. Madrid: Fundación Histórica Tavera. Edición digital http://www.larramendi.es/i18n/catalogo_imagenes/grupo.cmd?path=1000225

GRUZINSKI, Serge

2007 *El pensamiento mestizo*. Barcelona: Paidós.

HAAN, Harry

2011 “Prefixos relacionais como evidencia historico-comparativa: os casos Chiquitano e Jabuti”. En: Cabral, Ana Suelly Arruda Camara e Rodrigues, Aryon Dall’Igna *et al.* (Orgs.), *Linguas e Culturas Macro-Je (volume 2)*. Campinas-SP: Editora Curt Nimuendaju / Brasilia: LALI (UnB), pp. 105-120.

HANKS, William

2010 *Converting words. Maya in the age of the cross*. California: University of California Press.

HERNÁNDEZ Palomo, José Jesús y Rodrigo Moreno Jeria (coords.)

2005 *La misión y los jesuitas en la América española, 1566-1767. Cambios y permanencias*. Madrid: CSIC.

HERNDON, Lewis y Lardner GIBBON

1854 *Exploration of the valley of the Amazon*. Washington: Nicholson.

HERREROS CLERET DE LANGAVANT, Benita

2012 “Portugueses, españoles y mbayá en el alto Paraguay. Dinámicas y estrategias de frontera en los márgenes de los imperios ibéricos (1791-1803)”. *Nuevo Mundo Mundos*

Nuevos [Online], Debates, Online since 04 November 2012, connection on 27 septembre 2015. <http://nuevomundo.revues.org/64467> ; DOI : 10.4000/nuevomundo.64467

HERVÁS Y PANDURO, Lorenzo

1800 *Catálogo de las lenguas de las naciones conocidas y numeración, división, y clases de éstas según la diversidad de sus idiomas y dialectos*. Volumen I. Lengua y naciones americanas. Madrid. Edición facsimilar consultada en:

<http://bib.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/p238/00360627533561584410046/index.htm>

HOFFMANN, Werner

1979 *Las misiones jesuíticas entre los Chiquitanos*. Buenos Aires: Fundación para la Educación, la Ciencia y la Cultura.

HUGH-JONES, Stephen.

1988 "The Gun and the Bow Myths of White Men and Indians". *L'Homme*, 28, 106-107, Paris, pp. 138- 155.

INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA

2012 *Censo nacional de Población y Vivienda. Estado Plurinacional de Bolivia*. Consultado el 26 de septiembre de 2014 en <http://www.ine.gob.bo:8081/censo2012/PDF/resultadosCPV2012.pdf>

JULIEN, Catherine

2005 "Alejo García en la historia". *Anuario de Estudios Bolivianos, Archivísticos y Bibliográficos*, 11, Sucre, pp. 223 – 266.

JULIEN, Catherine

2006 "La descripción de la población del oriente boliviano en el siglo XVI". En: Combès, Isabelle (ed.), *Definiciones étnicas, organización social y estrategias políticas en el Chaco y la Chiquitania*. Santa Cruz de la Sierra: IFEA / Editorial El País / Servicio Holandés de Cooperación al Desarrollo, pp. 49-67.

JULIEN, Catherine

2008 *Desde el oriente. Documentos para la historia del Oriente boliviano y Santa Cruz la Vieja (1542-1597)*. Santa Cruz: Fondo Editorial Municipal.

JUST, Estanislao

1999 "Las visitas pastorales a las reducciones de Moxos y Chiquitos (siglos XVII-XVIII)". *Anuario de la Academia Boliviana de Historia Eclesiástica*, Sucre, 5: 91-109.

KAGAN, Richard and Fernando MARÍAS

2000 *Urban images of the Hispanic world. 1493-1793*. Yale: Yale University Press.

KARSTEN Rafael

1923 *The Toba Indians of the Bolivian Gran Chaco*, Åbo Akademi, Acta Academiae Aboensis Humaniora IV, Åbo.

KREKELER, Birgit

1995 *Historia de los chiquitanos*. Santa Cruz: APCOB.

KNOGLER, Julián

1979 [c. 1770] "Relato sobre el país y la nación de los Chiquitos". En: Hoffmann, Werner, *Las misiones jesuíticas entre los Chiquitanos*. Buenos Aires: Fundación para la Educación, la Ciencia y la Cultura, pp. 121-185.

KÜHNE, Eckart (ed.)

1996 *Martin Schmid 1694-1772. Las misiones jesuíticas de Bolivia*. Santa Cruz de la Sierra: Arzobispado de Santa Cruz de la Sierra y Fundación Suiza por la Cultura "Pro Helvetia".

KÜHNE, Eckart

2007 "Las misiones de Chiquitos en el oriente boliviano: el descubrimiento de la obra del padre Martín Schmid S.J. (1694-1772) a mediados del siglo XX". En: Kohut Karl y María Cristina Torales Pacheco (eds.), *Desde los confines de los imperios ibéricos. Los jesuitas de habla alemana en las misiones americanas*. Madrid: Iberoamericana: 327-353.

LARSON, Brooke

1984 *Explotación agraria y resistencia campesina en Cochabamba*. Cochabamba: CERES.

LARSON, Brooke, Olivia HARRIS y Enrique TANDETER

1995 *Ethnicity, Markets and Migration in the Andes. At the Crossroads of History and Anthropology*. Durham: Duke University Press.

LECUNA, Vicente

1995 *Documentos referentes a la creación de Bolivia*, Tomo I. Caracas: Comisión Nacional del Bicentenario del Gran Mariscal Sucre (1795-1995).

LEMA, Ana María

2009 *El sentido del silencio. La mano de obra chiquitana en el oriente boliviano a principios del siglo XX*. Santa Cruz de la Sierra: PIEB / El País.

LÉVI-STRAUSS, Claude

1943 "Guerre et commerce chez les indiens de l'Amérique du Sud". *Renaissance*, vol. 1, Nueva York, pp. 122-139.

LÉVI-STRAUSS, Claude

1992 *Historia de Lince*. Barcelona: Anagrama.

LÉVI-STRAUSS, Claude

2015 [1955] *Tristes trópicos*. Buenos Aires: Paidós.

LOPES DE CARVALHO, Francismar Alex

2012a *Lealtades negociadas: povos indígenas e a expansão dos impérios ibéricos nas regiões centrais da América do Sul (segunda metade do século XVIII)*. Tese de doutorado en história económica, Universidade de São Paulo.

LOPES DE CARVALHO, Francismar Alex

2012b “Cruzando fronteiras e negociando lealdades: índios missioneiros entre os domínios ibéricos de Mojos, Chiquitos e Mato Grosso (c. 1767-1800)”, *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [En ligne], Débats, mis en ligne le 30 janvier 2012, consulté le 31 mai 2016. <http://nuevomundo.revues.org/62485> ; DOI : 10.4000/nuevomundo.62485

MALDI MEIRELES, Denise

1989 *Guardiães da fronteira. Rio Guaporé, século XVIII*. Río de Janeiro: Editora Vozes.

MAEDER, Ernesto y Alfredo BOLSI

1978 “La población de las misiones de indios chiquitos entre 1735-1766”. *Folia Histórica del Nordeste*, 3, Resistencia, pp. 11-26.

MANDRINI, Raúl y Carlos PAZ (comps.)

2003 *Las fronteras hispanocriollas del mundo indígena latinoamericano en los siglos XVI-XIX*. Tandil: CEHR/UNS/IEHS.

MARILUZ URQUIJO, José María

1953 “Los guaraníes después de la expulsión de los jesuitas”. *Estudios Americanos*, 6 (25), Madrid, pp. 323-330.

MARILUZ URQUIJO, José María.

1987 [1964] *El virreinato del Río de la Plata en la época del virrey Avilés (1799-1800)*. Buenos Aires: Plus Ultra.

MARTÍNEZ, Cecilia

2011 *La conquista del Santa Cruz de la Sierra a partir de la figura de Ñuflo de Chaves*. Tesis de Licenciatura en Historia, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

MARTÍNEZ, Cecilia

2014a “Ñuflo de Chaves y las estrategias de relación con los indígenas guaraníes en la conquista de Santa Cruz de la Sierra”, *Revista Española de Antropología Americana*, 44 (1), Madrid, pp. 167-185.

MARTÍNEZ, Cecilia

2014b “Una semblanza del conquistador del Oriente Boliviano: el itinerario político de Ñuflo de Chaves”. *Folia Histórica del Nordeste*, 22, Resistencia, pp. 15-42.

MATIENZO, Javier, Roberto TOMICHÁ, Isabelle COMBÈS y Carlos PAGE

2011 *Chiquitos en las Anuas de la Compañía de Jesús (1691-1767)*. Cochabamba: Instituto Latinoamericano de Misionología / Editorial Verbo Divino.

MAUSS, Marcel

1979 [1924] “Ensayo sobre los dones. Razón y forma del cambio en las sociedades primitivas”. En: Mauss, Marcel, *Sociología y antropología*. Madrid: Tecnos, 1979, 151-259.

MELIÀ, Bartomeu

1986 *El guaraní conquistado y reducido: ensayos de etnohistoria*. Asunción: Centro de Estudios Antropológicos Universidad Católica 'Nuestra Señora de la Asunción'.

MELIÀ, Bartomeu

2004 “La novedad guaraní (viejas cuestiones y nuevas preguntas). Revisita bibliográfica (1987-2002)”. *Revista de Indias*, Vol. LXIV, N° 230, Madrid, pp. 175-226.

MELIÀ, Bartomeu y Liane Maria NAGEL

1995 *Guaraníes y jesuitas en tiempo de las Misiones; una bibliografía didáctica*. Asunción: Santo Ángel, URI/Centro de Cultura Misionera / CEPAG.

Memoria y resolución

2008 [1560] “Memoria y resolución de los casos y cosas sucedidas en la tierra de la gobernación de Juan de Ayolas que sea en gloria”. En: Catherine Julien (ed), *Desde el oriente. Documentos para la historia del Oriente boliviano y Santa Cruz la Vieja (1542-1597)*, Santa Cruz de la Sierra: Fondo Editorial Municipal, pp. 50-56.

MENACHO, Antonio S.J.

1987 *Fundación de las reducciones de Chiquitos*. Santa Cruz de la Sierra: Publicaciones de diario El Mundo.

MENGET, Patrick

1985 “Jalons pour une étude comparative”. *Journal de la Société des Américanistes*, 71 París, pp. 131-141.

MÉTRAUX, Alfred

1927 “Migrations historiques des Tupi-Guarani”. *Journal de la Société des Américanistes*, 19, Paris, pp. 1-45.

MÉTRAUX, Alfred

1928 *La religion des Tupinamba et ses rapports avec celle des autres tribus tupi-guarani*. París: Libraire Ernest Leroux.

MÉTRAUX, Alfred

1942 *The native tribes of Eastern Bolivia and Western Matto Grosso*. Washington: Bureau of American Ethnology Bulletin 134.

MÉTRAUX, Alfred

1944 “The contribution of the Jesuits to the exploration and anthropology of South America”. *Mid-America. An Historical Review*, 26, 3, Chicago, pp. 183-191.

MÉTRAUX, Alfred

1946a “Indians of the Gran Chaco. Ethnography of the Chaco”. En: Julian Steward (ed.), *Handbook of South American Indians*, Vol. 1. Washington: Smithsonian Institute Bureau of American Ethnology Bulletin 143, pp: 197-370.

MÉTRAUX, Alfred

1946b “Twin Heroes in South American Mythology”. *The Journal of American Folklore*, 59 (232), Bloomington, pp. 114-123.

MÉTRAUX, Alfred

1949 "Warfare, cannibalism and human trophies". En: Julian Steward (ed.), *Handbook of South American Indians*, Vol. 5. Washington: Smithsonian Institution Bureau of American Ethnology Bulletin 143, pp: 383-409.

MÉTRAUX, Alfred

1959 "The revolution of the ax". *Diogenes*, 25, Paris, pp. 28-40.

MINCHIN, John B.

1881 "Eastern Bolivia and the Gran Chaco". *Proceedings of the Royal Geographical Society and Monthly Record of Geography*, New Monthly Series, 3, 7, pp. 401-420.

MIRES, Fernando.

1988 "Bolivia: la revolución obrera que fue campesina". En: Mires, Fernando, *La rebelión permanente. Las revoluciones sociales en América Latina*. México: Siglo XXI, pp.224-278.

MORENO, Gabriel René

1888 *Catálogo del Archivo de Mojos y Chiquitos*. Santiago de Chile: Imprenta Gutenberg.

MORENO, Segundo y Frank SALOMON (eds.)

1991 *Reproducción y transformación de las sociedades andinas, siglos XVI-XX*, 2 tomos. Quito: Abya-Yala.

MURIEL, Domingo SJ.

1965 [1766] "Breve noticia de las misiones vivas de la Compañía de Jesús en la provincia del Paraguay en carta-respuesta de su procurador a un jesuita pretendiente de aquellas misiones". En: Furlong, Guillermo, *Domingo Muriel y su relación de las misiones*. Buenos Aires: Librería del Plata, pp. 130-218.

MURRA, John V.

1975 *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

NADER, Hellen

1990 *Liberty in Absolutist Spain: The Habsburg Sale of Towns, 1516-1700*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

NASH, June

1979 *We eat the mines and the mines eat us. Dependency and exploitation in Bolivian mines*. New York: Columbia University Press.

NAVARRO, Gonzalo y Mabel MALDONADO (eds.)

2002 *Geografía ecológica de Bolivia. Vegetación y ambientes acuáticos*. Cochabamba: Centro de Ecología y Difusión Simón I. Patiño.

NEGRO, Sandra y Manuel M. MARZAL SJ (coords.)

1999 *Un reino en la frontera. Las misiones jesuitas en la América colonial*. Lima: Pontificia Universidad católica del Perú / Ediciones Abya-Yala.

NINO, Bernardino

- 1912 *Etnografía chiriguana*. La Paz: Tipografía Comercial de Ismael Argote.
- NORDENSKIÖLD, Erland
1922 *Deductions suggested by the geographical distribution of some post-Columbian words used by the Indians of South America*. Göteborg: Elanders Boktryckeri Aktiebolag.
- NORDENSKIÖLD, Erland
2001 [1924] *Exploraciones y aventuras en Sudamérica*. La Paz: APCOB.
- NORDENSKIÖLD, Erland
2003 [1922] *Indios y blancos en el nordeste de Bolivia*. La Paz: APCOB.
- NÚÑEZ CABEZA DE VACA, Álvar
1922 [1527-1544] *Nafragios y comentarios*. Madrid: Calpe.
- O'PHELAN GODOY, Scarlett
1988 *Un siglo de rebeliones anticoloniales. Perú y Bolivia 1700-1778*. Cuzco: Centro Bartolomé de las Casas.
- ORBIGNY, Alcide d'
1944 [1839] *El hombre americano. Considerado en sus aspectos fisiológicos y morales*. Buenos Aires: Futuro.
- ORBIGNY, Alcide d'
1847 *Voyage dans l'Amérique Méridionale. Tome huitième. Atlas historique, géographique, géologique, paléontologique et botanique*. Paris: Chez P. Bertrand Editeur.
- ORBIGNY, Alcide d'
1945 *Viaje a la América Meridional. Brasil – Uruguay – Argentina – Chile – Bolivia – Perú*. Buenos Aires: Ed. Futuro.
- OVANDO SANZ, Jorge Alejandro
1986 *La invasión brasileña a Bolivia en 1985*. La Paz: Librería editorial “Juventud”.
- PACHECO DE OLIVEIRA, João
1998 “Uma etnologia dos 'índios misturados'? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais”. *Mana*, 4 (1), Rio de Janeiro, pp. 47-77.
- PACINI, Aloir
2012 “Camino misional de Chiquitos”. En: Diego Villar e Isabelle COMBÉS (comps.)
2012. *Las tierras bajas de Bolivia: miradas históricas y antropológicas*. Santa Cruz de la Sierra: Museo de Historia UAGRM / El País, pp. 283-296.
- PAREJAS MORENO, Alcides
2006 “El patrimonio cultural como factor de desarrollo: Misiones Jesuitas de Chiquitos”. *T'inkazos. Revista Boliviana de Ciencias Sociales* [en línea], 9.
Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=426141563008>
- PAREJAS MORENO, Alcides

2007 *La cultura chiquitana. Ensayos y artículos*. Santa Cruz de la Sierra: Editorial La Hoguera.

PAREJAS MORENO Alcides y Virgilio SUÁREZ SALAS
2007 [1992] *Chiquitos: historia de una utopía*. Santa Cruz de la Sierra: Fondo Editorial Gobierno Municipal Autónomo de Santa Cruz de la Sierra.

PAGE, Carlos A.
2008 “Hans Roth, un emblema de las reducciones jesuíticas de Chiquitos”. *Revista Hábitat*, 55, Buenos Aires, pp. 38-44.

PAGE, Carlos A.
2012 “El lento proceso de valoración del legado cultural de la provincia jesuítica del Paraguay”. *Estudios del Patrimonio Cultural*, 9, Valladolid, pp. 6-30.

PATZI, Narciso
2009 [1763] “Carta sobre la reducción de los tunachos”. En: Combès, Isabelle, *Zamucos*. Cochabamba: Instituto de Misionología, pp. 228-232.

PELLEJA, José
2009 [1769] “Carta sobre la reducción de Santiago de Chiquitos”. En: Combès, Isabelle, *Zamucos*. Cochabamba: Instituto de Misionología, pp. 232-243.

PLATT, Tristan
1982 *Estado boliviano y ayllu andino. Tierra y tributo en el norte de Potosí*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

QUEREJAZU, Pedro
1995 *Las Misiones jesuíticas de Chiquitos*. La Paz: Fundación BHN línea editorial.

QUIJADA, Mónica
2002 “Repensando la frontera sur argentina: concepto, contenido, continuidades y discontinuidades de una realidad espacial y étnica (siglos XVIII-XIX)”. *Revista de Indias*, Madrid, 62 (224), pp. 103-142.

RADDING, Cynthia
2005 *Paisajes de poder e identidad: fronteras imperiales en el desierto de Sonora y bosques de la Amazonía*. Sucre: Fundación Cultural del banco Central de Bolivia / Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia.

RADDING, Cynthia
2010 “Repúblicas dentro de la República de Bolivia: los pueblos Chiquitos en los primeros escenarios de un nuevo orden político”. *Boletín Americanista*, Año LX. 1, N° 60, Barcelona, pp. 51-66.

Relación de la jornada al norte
2008 [1542-1543] “Relación de la jornada al norte”. En: Catherine Julien (ed.), *Desde el oriente. Documentos para la historia del Oriente boliviano y Santa Cruz la Vieja (1542-1597)*. Santa Cruz de la Sierra: Fondo Editorial Municipal, pp. 1-11.

Relación de los casos...

2008 [1561] Relación de los casos en que el capitán Ñuflo de Chaves ha servido a Su Majestad desde el año de quinientos y cuarenta. En: Catherine Julien (ed.), *Desde el oriente. Documentos para la historia del Oriente boliviano y Santa Cruz la Vieja (1542-1597)*. Santa Cruz: Fondo Editorial Municipal, pp. 66-69.

Relación de los servicios...

2008 [1588] “Relación de los servicios de Ñuflo de Chaves y Álvaro de Chaves”. En: Catherine Julien (ed.), *Desde el Oriente. Documentos para la historia del Oriente boliviano y Santa Cruz la Vieja (1542-1597)*. Santa Cruz: Fondo Editorial Municipal, pp. 240-273.

Relación del p. Diego de Samaniego

1944 [c. 1600] “Relación del P. Diego de Samaniego, con muchas noticias sobre misiones hechas a los itatines, chiriguanas y chiquitos”. En: Mateos F. S.J., *Historia General de la Compañía de Jesús en la Provincia del Perú. Crónica anónima de 1600 que trata del establecimiento y misiones de la Compañía de Jesús en los países de habla española en la América Meridional*, tomo II. Madrid: CSIC, pp. 471-507.

Relación verdadera...

2008 [1571] “Relación verdadera del asiento de Santa Cruz de la Sierra [Cuzco 1571]”. En: Catherine Julien (ed.), *Desde el oriente. Documentos para la historia del Oriente boliviano y Santa Cruz la Vieja (1542-1597)*. Santa Cruz: Fondo Editorial Municipal, pp. 212-217.

RENARD CASEVITZ, France Marie, Thierry SAIGNES y Anne Christine TAYLOR
1988 *Al Este de los Andes. Relaciones entre las sociedades amazónicas y andinas entre los siglos XV y XVII*. Quito: Abya-Yala.

Respuesta

1906 [1768] “Respuesta que da el Padre Superior de las Misiones de Chiquitos al interrogatorio formado por la Dirección General de las Temporalidades, en virtud del Decreto de este Superior Gobierno, de 5 de julio de este presente año de 1768”. En: Ballivián, Manuel V. *Historia geográfica de la República de Bolivia. Serie primera época colonial*. Tomo I: Las provincias de Mojos y Chiquitos; pp. 1-17. La Paz: Taller Tip-Lit de J.M Gamarra.

RICHARD, Nicolas

2008 *Les chiens, les hommes et les étrangers furieux. Archéologie des identités indiennes dans le Chaco boréal*, Thèse de doctorat en anthropologie, EHESS, París.

RICHARD, Nicolas

2011 “La querelle des noms. Chaînes et estrates etnonymiques dans le Chaco Boreal”. *Journal de la Société des Américanistes*, vol. 97-2, París, pp. 201-230.

RICHARD, Nicolas e Isabelle COMBÈS

2016 “O complexo alto-paraguaiense: do Chaco ao Mato Grosso do Sul”. En: Chamorro, G. e Isabelle Combès (eds.), *História dos povos indígenas no Mato Grosso do Sul*. Dourados: Editora da Universidade Federal da Grande Dourados, pp. 246-263.

RIESTER, Jürgen

1976 *En busca de la Loma Santa*. La Paz: Los Amigos del Libro.

RIESTER, Jürgen

1986 *Zúbaka. La Chiquitanía: visión antropológica de una región en desarrollo*. Tomo I: Vocabulario Español-Chiquito y Chiquito-Español de Max Fuss - Jürgen Riester. La Paz: Los Amigos del Libro.

RIVERA CUSICANQUI, Silvia

1986 *Oprimidos pero no vencidos. Luchas del campesinado aymara y qhechwa de Bolivia, 1900-1980*. La Paz: Instituto de Investigaciones de las Naciones Unidas para el Desarrollo.

ROCA, José Luis

2001 *Economía y sociedad en el Oriente Boliviano (siglos XVI-XX)*. Santa Cruz: Editorial Oriente S.A.

RODRÍGUEZ, David

2005 “Los jesuitas y su labor evangelizadora en la doctrina de Santiago del Cercado”. *Investigaciones Sociales*, 15, Lima, pp. 133-152.

RODRÍGUES DO PRADO, Francisco

1839 [1795] “Historia dos Índios Cavalleiros, ou da nação Guaycurú, escripta no real presidio de Coimbra por Francisco Rodrigues do Prado”. *Revista do Instituto Geographico do Brazil*, 1, Río de Janeiro, pp. 21-45.

RUIZ Juan Carlos

1998 *La utopía misional es nuestra*. Santa Cruz de la Sierra: Colegio de Arquitectos de Santa Cruz de la Sierra.

SAIGNES, Thierry

1981 “El piedemonte amazónico de los Andes meridionales. Estado de la cuestión y problemas relativos a su ocupación en los siglos XVI y XVII”. *Bulletin de l’Institut Français d’Études Andines*, 10/3 - 4, Lima, pp. 141-176.

SAIGNES, Thierry

2007 *Historia del pueblo chiriguano*. Lima: IFEA / Plural editores / Embajada de Francia en Bolivia.

SÁNCHEZ LABRADOR, José

1910 [c. 1770] *El Paraguay católico*. 2 vol. Buenos Aires: imprenta de Coni Hermanos.

SANS, Pierric

2010 *Eléments de sociolinguistique et de phonologie du bésiro (Chiquitano): Langue en danger des basses terres de Bolivie*, Mémoire de Master 2, Université de Lyon.

SANTAMARÍA, Daniel

1992 “La guerra Guaykurú. Expansión colonial y conflicto interétnico en la cuenca del Alto Paraguay, siglo XVIII”. *Järbuch*, 29, pp. 130-154.

SANTANA, Aurea Cavalcante

2012 *Linguas cruzadas, historias que se mesclam: ações de documentação, valorização e fortalecimento da lingua chiquitano no Brasil*. Tese de doutorado em letras e lingüística, Universidade Federal de Goiás.

SCHMID, Martín

1979 [1761] “Carta a Francisco Silvano”. En: Hoffmann, Werner, *Las misiones jesuíticas entre los Chiquitanos*. Buenos Aires: Fundación para la Educación, la Ciencia y la Cultura, pp. 196-199.

SCHMIDEL, Ulrich

1903 [1599] *Viaje al Río de la Plata: (1534-1554)* / Ulrich Schmidel; notas bibliográficas y biográficas por el teniente general don Bartolomé Mitre; prólogo, traducciones y anotaciones por Samuel Alejandro Lafone Quevedo. Buenos Aires, Cabaut y Cía.

SCHWARTZ, Stuart and Frank SALOMON

1999 “New Peoples and new kinds of people: adaptation, readjustment, and ethnogenesis in South American indigenous societies (colonial era)”. En: Salomon and Schwartz (eds.), *The Cambridge History of the Native Peoples of Americas*. Volume III South America Part 2, Cambridge University Press, pp. 443-501.

SEEGER, Anthony, Roberto DA MATTA, Eduardo VIVEIROS DE CASTRO

1979 “A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras”. *Boletim do Museu Nacional*, 32 Rio de Janeiro, pp. 2-19.

SENA, Ernesto Cerveira de

2015 “D. Sebastián Ramos: apuntes para una trayectoria entre dos países”. En: Martínez, Cecilia y Diego Villar (eds.), *En el corazón de América del Sur (Vol. 2). Antropología, Arqueología, Historia*. Santa Cruz de la Sierra: Museo de Historia de la Universidad Autónoma Gabriel René Moreno, pp. 283-299.

SENADO DE LA NACIÓN ARGENTINA

1960 *Biblioteca de Mayo. Colección de obras y documentos para la Historia Argentina*. 18 Tomos. Buenos Aires.

SILVA, Giovani José da

2009 *A presença camba-chiquitano na fronteira Brasil-Bolívia (1938-1987): identidades, migrações e práticas culturais*. Tese de doutorado em história, Universidade Federal de Goiás.

SILVA, Joana A. Fernandes (org.)

2008 *Estudos sobre os chiquitanos no Brasil e na Bolívia: história, língua, cultura e territorialidades*. Goiânia: Editora da UCG.

SOTOMAYOR, Walter Awad

2013 *Relaciones Brasil Bolívia. La definición de las fronteras*. La Paz: CERES / Plural.

STRAK, Peter

1992 *Frente a Dios y los Pozocas. Las tradiciones culturales y sociales de las reducciones jesuíticas desde la conquista hasta el presente. Fiesta Patronal y Semana santa en Chiquitos*. Brandenburger Str. 15: Verlag für Regionalgeschichte.

STERN, Steve

1982 *Los indígenas del Perú y el desafío de la conquista española*. Madrid: Alianza.

STERN, Steve

1989 *Resistencia y rebelión y conciencia campesina en los Andes, siglos XVIII al XX*. Lima: IEP.

STERN, Steve

1992 "Paradigmas de la conquista: historia, historiografía y política". *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana "Dr. Emilio Ravignani"*, Tercera serie, 6, Buenos Aires, pp. 7-39

SUSNIK, Branislava

1965 *El indio colonial del Paraguay. I: El guaraní colonial*. Asunción: Museo Etnográfico Andrés Barbero.

SUSNIK, Branislava

1966 *El Indio Colonial del Paraguay II: Los trece pueblos guaraníes de las Misiones (1767-1803)*. Asunción: Museo Etnográfico Andrés Barbero.

SUSNIK, Branislava

1968 *Chiriguano I. Dimensiones etnosociales*. Asunción: Museo Etnográfico Andrés Barbero.

SUSNIK, Branislava

1971 *El indio colonial del Paraguay. El chaqueño III - 1*. Asunción: Museo Etnográfico Andrés Barbero.

SUSNIK, Branislava

1978 *Los aborígenes del Paraguay I. Etnología del Chaco Boreal y su periferia (siglos XVI y XVIII)*. Asunción del Paraguay: Museo Etnográfico Andrés Barbero.

SUSNIK, Branislava

1979 *Los aborígenes del Paraguay II. Etnohistoria de los guaraníes, época colonial*. Asunción: Museo Etnográfico Andrés Barbero.

SUSNIK, Branislava

1981 *Etnohistoria de los chaqueños 1650-1910. Los aborígenes del Paraguay III 1*. Asunción: Museo Etnográfico Andrés Barbero.

SUSNIK, Branislava

1990 *Guerra. Tránsito. Subsistencia (Ámbito americano)*. Asunción: Museo Etnográfico Andrés Barbero.

SUSNIK, Branislava

1993 *Una visión socio-antropológica del Paraguay. XVI - 1/2 XVII*. Museo Etnográfico Andrés Barbero, Asunción.

TANDETER, Enrique

1992 *Coacción y mercado. La minería de la plata en el Potosí colonial, 1692-1826*. Cuzco, Centro Bartolomé de las Casas.

THIELE, Graham y Mercedes NOSTAS

1994 “Los chiquitanos del sureste: marginalización y diferenciación”. *América Indígena*, 3, LIV, pp. 9-37.

TOMICHÁ Charupá, Roberto

2002 *La primera evangelización en las reducciones de Chiquitos, Bolivia (1691-1767)*. Protagonistas y metodología misional. Cochabamba: Verbo Divino / Ordo Fratrum Minorum Conv. / UCB.

TOMICHÁ Charupá, Roberto

2006 “La formación socio-cultural de los Chiquitanos en el Oriente boliviano (siglos XVI-XVIII)”. *Anuario del Archivo y Bibliotecas Nacionales de Bolivia*, Sucre, 12, pp. 631-665.

TONELLI JUSTINIANO, Oscar

2004 *Reseña histórica, social y económica de la Chiquitania*. Santa Cruz: El País.

TONELLI JUSTINIANO, Oscar

2007 *El peabirú chiquitano. Ensayo sobre el ramal chiquitano de una ruta interoceánica prehistórica*. Santa Cruz de la Sierra: El País.

TONELLI JUSTINIANO, Oscar

2010 *El caucho ignorado*. Santa Cruz de la Sierra: El País.

URTON, Gary

2004 [1990] *Historia de un mito. Pacariqtambo y el origen de los Inkas*. Cusco: CBC.

VAUDRY, Jean-Baptiste

1908 “En el Oriente Boliviano. Notas sobre las provincias de Chiquitos y Velasco”, traducido del francés por P. Blanco. *Revista del Ministerio de Agricultura y de Colonización*, 37-38-39, La Paz, pp. 228-235.

VANGELISTA, Chiara

1993 “Los guaikurú, españoles y portugueses en una región de frontera: Mato Grosso, 1770-1830”. *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana “Dr. Emilio Ravignani”*, Tercera serie, 8, Buenos Aires, pp. 55-76.

VILLAR, Diego

2004 “Uma abordagem crítica do conceito de ‘etnicidade’ na obra de Fredrik Barth”. *Mana*, 10 (1), Rio de Janeiro, pp. 165-192.

VILLAR, Diego

2005 “Indios, blancos y perros”. *Anthropos*, 100 (2), Sankt Augustin, 495-506.

VILLAR, Diego

2015 “Cuatro destinos del guerrero: teorías de la guerra indígena en las tierras bajas sudamericanas”. *Corpus* [en línea], Vol. 5, N° 1, publicado el 30 de junio de 2015, consultado el 01 de julio de 2015. [http:// corpusarchivos.revues.org/1395](http://corpusarchivos.revues.org/1395) ; DOI : 10.4000/corpusarchivos.1395

VILLAR, Diego e Isabelle COMBÉS (comps.)

2012 *Las tierras bajas de Bolivia: miradas históricas y antropológicas*. Santa Cruz de la Sierra: Museo de Historia UAGRM / El País.

VILLARROEL, Daniel, Cassia B. R. MUNHOZ y Carolyn E. B. PROENÇA

2016 “Campos y sabanas del Cerrado en Bolivia: delimitación, síntesis terminológica y sus características fisionómicas”. *Kempffiana*, 12 (1), Santa Cruz de la Sierra, pp. 47-80.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo

1979 “A fabricação do corpo na sociedade xinguana”. *Boletim do Museu Nacional*, 32, Rio de Janeiro, pp. 40-49.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo

1992 “O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem”. *Revista de Antropologia*, São Paulo, 35: 21-74.

WACHTEL, Nathan

1976 *Los vencidos. Los indios del Perú frente a la conquista española (1530- 1570)*. Madrid: Alianza Editorial.

WACHTEL, Nathan

2001 *El regreso de los antepasados. Los indios urus de Bolivia del siglo XX al XVI. Ensayo de historia regresiva*. México: Fondo de Cultura Económica.

WAISMAN, Leonardo.

1991 “Música Misional y Estructura Ideológica en Chiquitos (Bolivia)”. *Revista Musical Chilena*, 176, Santiago de Chile, pp. 43-56.

WHITE, Richard

1991 *The Middle Ground. Indians, Empires & Republics in the Great Lakes Regios 1650-1815*, Cambridge: Cambridge University Press.

ZAVALETA MERCADO, René

1983 *Bolivia hoy*. México: Siglo XXI.