

DAVID BLOCK

**LA CULTURA REDUCCIONAL
DE LOS LLANOS DE MOJOS**

**Tradición autóctona,
empresa jesuítica &
política civil,
1660 - 1880**

**Traducción de
Josep M. Barnadas**

**S U C R E
HISTORIA BOLIVIANA
1997**

Título de la versión original inglesa de esta obra: «**MISSION CULTURE ON THE UPPER AMAZON. Native Tradition, Jesuit Enterprise & Secular Policy in Moxos, 1660-1880** (Lincoln-Londres, University of Nebraska Press, 1994)

PORTADA: Talla de San Ignacio de Loyola procedente del antiguo retablo jesuítico de la reducción de San Pedro de Mojos. (Gentileza del Dr. José L. Caballero, Sucre).

- © 1994 de la versión original inglesa:
University of Nebraska Press (Lincoln - Londres)
© 1997 de la traducción y edición española:

**HISTORIA BOLIVIANA
CASILLA 455
SUCRE - BOLIVIA**

D. L. 38/97

**PROHIBIDA LA REPRODUCCIÓN
TOTAL O PARCIAL DE ESTE TEXTO
(CÓDIGO PENAL, PARTE X, ART. 362)**

IMPRESO EN BOLIVIA - PRINTED IN BOLIVIA

ÍNDICE

	5
LISTA DE ILUSTRACIONES	
	7
RECONOCIMIENTOS	
	9
NOTA DEL TRADUCTOR	
	11
LISTA DE ABREVIATURAS DE ARCHIVOS	
	13
FUENTES Y BIBLIOGRAFÍA	
	31
Introducción	
	43
I. El contexto	
	69
II. El siglo jesuítico	
	95
III. Las misiones	
	125
IV. Indios de las reducciones: gentiles y neófitos	
	155
V. Los misioneros: Padres y Hermanos	
	181
VI. La cultura reduccional bajo el gobierno español	
	211
VII. De Mojos al Beni: La disolución de la cultura reduccional	
	243
Conclusiones	
	253
APÉNDICE: Fuentes de información demográfica sobre las poblaciones de Mojos, 1683-1882	
	255
ÍNDICE DE PERSONAS Y LUGARES	

LISTA DE ILUSTRACIONES

MAPAS

1. Orientación de Mojos
2. Mojos
3. Población autóctona de Mojos
4. El Alto Mamoré, 1679
5. Vías de penetración de la conquista, 1536-1620
6. Reducciones jesuíticas hacia 1720
7. Reducciones jesuíticas hacia 1740
8. Mojos y sus haciendas de apoyo

LÁMINAS

1. Templo de la reducción de San Ramón, 1859
2. Templo de la reducción de Concepción, 1859
3. Templo de la reducción de Magdalena, 1859
4. Atuendo típico de un indio de las reducciones, hacia 1750
5. Atuendo típico de una india de las reducciones, hacia 1750
6. Indio flautista de las reducciones, hacia 1750
7. Canoa y tripulación india del periodo reduccional tardío
8. P. Dominik Mayr SJ, misionero de Mojos, 1718-1741
9. Velo cuaresmal de la época colonial
10. Bargueño de la reducción de Concepción, 1790
11. Parte posterior del bargueño de la reducción de Concepción, 1790

GRÁFICOS

1. Demografía reduccional, 1683-1767
2. Variaciones regionales en la demografía de las reducciones, 1700-1767
3. Lazos familiares en Reyes, 1773
4. Efectivos jesuíticos en el Perú y en Mojos, 1667-1767
5. Demografía de Mojos, 1826-1882

CUADROS

1. Población autóctona de Mojos, hacia 1679
2. Fundación de reducciones, 1682 -1744
3. Ganado de las reducciones, hacia 1767
4. Desembolsos en las cuentas de Mojos, junio de 1747-mayo de 1751
5. Contribuciones reales a los misioneros de Mojos, 1698-1716
6. Balance de la reducción de San Pedro, 1767
7. Ingresos de las reducciones por concepto de inversiones, 1748
8. Tamaño de las familias de las reducciones, 1720-1764
9. Origen de los misioneros jesuitas en América
10. Años de servicio de los misioneros de Mojos, 1668-1767
11. Ganado de las reducciones, 1763-1803
12. Algunas de las exportaciones de Mojos, 1897-1820
13. Reducciones y demografía de Mojos, 1767-1816
14. Tamaño de la familia en las reducciones, 1773-1803
15. Ganado vacuno y caballar de Mojos, 1825-1846
16. Producción textil algodonera, 1825-1837
17. Evolución demográfica de Mojos, 1828-1831

RECONOCIMIENTOS

Me complace presentar esta versión española al pueblo boliviano: después de tantos años de silencio, tengo la oportunidad de comunicarme con sus verdaderos destinatarios. Deseo que la reciba con la misma buena intención con que se la ofrezco.

La edición se debe a Josep M. Barnadas, quien es impulsor, traductor y empresario extraordinario. Josep leyó mi tesis doctoral con mucho entusiasmo y, cuando yo no lo creía posible, me convenció de que pensara en una versión accesible al mundo hispanoparlante. Luego, dió cima a una verdadera labor de Hércules, al preparar el texto que el lector tiene ahora en la mano. Como tributo inadecuado, dedico esta edición a su hija Montserrat.

El otro responsable es Gunnar Mendoza, Director del Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia hasta su fallecimiento en 1994: hace veinte años Don Gunnar me recibió, cuando no lo era, como a verdadero investigador, puso ante mis ojos las joyas documentales de su Archivo y durante una década satisfizo mis pedidos de información. Lamento mucho que no pudiera ver este libro, tan inspirado por su ejemplo.

Ithaca, NY

Noviembre de 1996

D. Block

NOTA DEL TRADUCTOR

Tuve conocimiento de la tesis de David Block cuando, hace ya casi quince años, me encontraba preparando la traducción de la obra clásica del P. Francisco Javier Eder SJ sobre las Reducciones de Mojos. Desde entonces no había cesado de bombardear al autor sobre la necesidad de que su obra (por entonces todavía inexplicablemente inédita en su versión original inglesa), tuviera vida bibliográfica en Bolivia. En realidad, se trataba de una vieja convicción personal, surgida de una repetida experiencia: las obras que, tratando del país, se publican fuera de sus fronteras, alcanzan un impacto prácticamente insignificante entre quienes debería suponerse un interés prioritario por las mismas. Persuadido Block, en 1990 iniciamos unas gestiones que, al final, naufragaron por razones secundarias.

Hasta que en 1994 salió, por fin, la edición inglesa de la tesis, aunque muy aumentada en su ámbito cronológico y, por ello, también temático; esta circunstancia me movió a emprender una nueva gestión: esta vez la Provincia Boliviana de la Compañía de Jesús accedió, en 1996, a financiar mi trabajo de traducción, gesto que debo agradecer públicamente desde aquí. Al mismo tiempo inicié algunos contactos con amigos del Beni a fin de obtener los fondos que se necesitarían para la impresión. Y en estos afanes mi viejo amigo Óscar G. Hurtado, de Trinidad, una vez más ha demostrado en los hechos compartir mis desvelos, logrando encontrar la solución que ya iba amenazando con seguir

manteniendo enterrada la traducción, ahora por falta de editor. También él merece un voto de gratitud de todos quienes se interesan por el conocimiento de nuestro pasado.

El libro de Block llena uno más de los tantos huecos que siguen bloqueando nuestra comprensión del pasado que nos constituye. Como traductor, daré por bien empleados mis desvelos si esta edición alcanza una amplia difusión en el país y fuera de él. Y sólo puedo acabar agradeciendo a David todos los servicios con que desde hace años viene facilitando mis extravagantes curiosidades bibliográficas.

Sucre, febrero de 1997

J. M. Barnadas

LISTA DE ABREVIATURAS DE ARCHIVOS

ALB	Archivo de Límites de Bolivia (La Paz)
ALP	Archivo de Límites del Perú (Lima)
AGI	Archivo General de Indias (Sevilla)
AGN	Archivo General de la Nación del Perú (Lima)
ANB	Archivo Nacional de Bolivia (Sucre)
AM	Archivo de Mojos
MH	Ministerio de Hacienda
MI	Ministerio del Interior
MyC	Mojos y Chiquitos
ARSI	Archivum Romanum Societatis Iesu (Roma)
BNE	Biblioteca Nacional de España (Madrid)
BNP	Biblioteca Nacional del Perú (Lima)
BPR	Biblioteca del Palacio Real (Madrid)

FUENTES Y BIBLIOGRAFÍA

ARCHIVOS CONSULTADOS

Archivo de Límites de Bolivia (La Paz)	ALB
Archivo de Límites del Perú (Lima) Límites con Bolivia	ALP
Archivo General de Indias (Sevilla) Audiencia de Charcas Audiencia de Lima Contratación Indiferente General Mapas y Planos Patronato Real	AGI
Archivo General de la Nación (Lima) Compañía de Jesús	AGN
Archivo Nacional de Bolivia (Sucre) Audiencia de Charcas Mojos y Chiquitos Archivo de Mojos Corte Suprema de Justicia Ministerio de Hacienda Ministerio del Interior	ANB MyC AM MH MI
Archivum Romanum Societatis Iesu (Roma)	ARSI
Biblioteca Nacional del Perú (Lima)	BNP
Biblioteca del Palacio Real (Madrid)	BPR
Biblioteca Nacional de España (Madrid)	BNE

BIBLIOGRAFÍA

- Acosta SJ, José de
 1954a **Obras**, Madrid
 1954b "De procuranda indorum salute" [1577], en: Acosta 1954b, 387-608
- Actas capitulares de Santa Cruz de la Sierra, 1634-1649**,
 1977 Santa Cruz
- Alcedo, Antonio de
 1967 **Diccionario geográfico de las Indias Occidentales o América** [1786-1789], Madrid
- Allerhand so lehr- als geistig-reiche Brief Schrifften und Reis Beschreibungen, welch von denen Missionariis der Gesellschaft Jesu aus beyden Indien, und andern über Meer gelegenen Ländern, seit An. 1642**
 1728
- Almaraz, Félix D.
 1989 **The San Antonio Missions and their System of Land Tenure**, Austin
- Almeida (ed.), Cândido Mendes de
 1874 **Memorias para a historia do extincto Estado do Maranhão**, I-II, Rio de Janeiro
- Altamirano SJ, Diego Francisco de
 1979² **Historia de la Misión de los Mojos** [1891], La Paz
- Amat i de Junyent, Manuel d'
 1947 **Memoria de gobierno** [1776], Sevilla
- Archibald, Robert R.
 1978 **The Economic Aspects of the California Missions**, Washington, D.C.
- Arlet SJ, Stanislaus
 1753 "Carta de el P. --- ... al M. R. P. General... traducida del latín sobre una nueva misión del Perú", en: Davín 1753, I, 155-164
- Armas Medina, Fernando
 1953 **Cristianización del Perú, 1532-1600**, Sevilla

- Armentia OFM, Nicolás de
1905 **Relación de las Misiones franciscanas de Apolobamba**, La Paz
- Astrain SJ, Antonio
1902-1925 **Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España**, I-VII, Madrid
- Atlas de Bolivia**
1985 La Paz
- Axtell, James
1985 **The Invasion Within**, Nueva York
1988 **After Columbus**, Nueva York
- Ballivián (ed.), Manuel V.
1906 **Documentos para la historia geográfica de la República de Bolivia, I**, La Paz
- Bangert, William V.
1972 **A History of the Society of Jesus**, St. Louis
- Barnadas, Josep M.
1984 "The Catholic Church in Colonial Spanish America", en: **The Cambridge History of Latin America**, Cambridge, I, 511-540
1985 "Introducción", en: Eder 1985, XXI-CIII
- Becerra Casanovas, Rogers
1977 **Reliquias de Moxos**, La Paz
1984a **El imperio del caucho. Perfil del Noroeste boliviano**, Trinidad
1984b **Retablos coloniales del Beni**, [Trinidad]
1987 "Orígenes y naturaleza de las danzas y música moxeñas", en: Simposio 1987, 67-75
- Berkhofer, Robert F.
1965 **Salvation and the Savage**, [Lexington]
- Bitterli, Urs
1989 **Cultures in conflict** [trad. del alemán], Stanford
- Block, David
1983 "Missionary Libraries on the Amazonian Frontier: The Jesuits in Moxos, 1680-1767", **Journal of Library History** (Austin), XVIII/3, 292-303
- Bolívar, Simón
1978 **Proyecto de Constitución para la República Boliviana**, Caracas

- Bolton, Herbert E.
 1964 "The Mission as a Frontier Institution in the Spanish American Colonies", en: F. Bannon SJ (ed.), **Bolton and the Spanish Borderlands**, Norman, 188-211
- Borges Morán, Pedro
 1977 **El envío de misioneros a América durante la época española**, Salamanca
- Bowden, Henry W.
 1981 **American Indians and Christians Missions**, Chicago
- Brown, C. Barrington - William Lidstone
 1878 **Fifteen Thousand Miles on the Amazon and Its Tributaries**, Londres
- Brown, Kendall W.
 1987 "Jesuit Wealth and Economic Activity within the Peruvian Economy: The case of Colonial Southern Peru", **The Americas** (Potomac), XLIV/1, 23-43
- Bueno, Cosme
 1771? **Descripción del Perú**, Lima
- Burns, E. Bradford
 1980 **The Poverty of Progress**, Berkeley y Los Angeles
- Buschiazzo, Mario J.
 1972 **Arquitectura en las Misiones de Mojos y Chiquitos**, La Paz
- Bushnell, Amy T.
 1989 "Ruling 'the Republic of Indians' in Seventeenth-Century Florida", en: P. H. Wood et al. (eds.), **Powhatan's Mantle**, Lincoln, 134-150
- - - y Neill Maccaulay
 1988 **The Emergence of Latin America in the Nineteenth Century**, Nueva York
- Caraman, Philip
 1976 **The Lost Paradise: The Jesuit Republic in South America**, Nueva York
- Carvalho Urey, Antonio
 1975 "Síntesis histórica del Beni", en: **Monografía de Bolivia**, La Paz, IV, 15-70
- 1977 **Pedro Ignacio Muiba: el héroe**, Trinidad
- 1983 **Beni. Ensayo de interpretación histórica**, Trinidad

- Castillo SJ, José del
1906 "Relación de la provincia de Mojos", en: Ballivián 1906, 294-395
- "Centro de Documentación e Información de la Universidad del Beni", en:
1987 Simposio 1987, 215-236
- Chávez Suárez, José
1986² **Historia de Moxos** [1944], La Paz
- Church, Georg E.
1875 **Explorations made in the Valley of the River Madeira from 1749 to 1868**, [Londres]
- Claro, Samuel
1969 "La música en las misiones de Moxos", **Revista Musical Chilena** (Santiago de Chile), XXII/108, 7-31
- Cook, Noble D.
1981 **Demographic Collapse, Indian Peru, 1520-1620**, Cambridge
- Cook, Sherburne F.
1940 **Population Trends among the California Mission Indians**, Berkeley - Los Angeles
- y Woodrow Borah
1971-1979 **Essays in Population History**, I-III, Berkeley y Los Angeles
- Cortêsão, Jaime
1950-1963 (ed.) **Alexandre de Gusmão e o Tratado de Madrid**, I-V, Rio de Janeiro
- 1958 **Rapôso Tavares e a formação territorial do Brasil**, Rio de Janeiro
- Costeloe, Michael P.
1967 **Church Wealth in Mexico: A Study of the Juzgado de Capellanías en the Archbishopric of Mexico, 1800-1856**, Cambridge
- Cronistas cruceños del Alto Perú virreinal**
1960 Santa Cruz de la Sierra
- Cushner, Nicholas P.
1980 **Lords of the Land. Sugar, Wine and Jesuit Estates of Coastal Peru, 1600-1767**, Albany
- 1982 **Farm and Factory. The Jesuits and the Development of Agrarian Capitalism in Colonial Quito, 1600-1767**, Albany
- 1983 **Jesuit Ranches and the Agrarian Development of Colonial Argentina, 1650-1767**, Albany

- Dalence, José M^a
 1975 **Bosquejo estadístico de Bolivia** [1851], La Paz
- Das reduções latino-americanas às lutas indígenas atuais**
 1982 São Paulo
- Davidson, David M.
 1970 "Rivers and Empire: The Madeira Route and the Incorporation of the Brazilian Far West, 1737-1808", (Tesis doctoral, Yale University)
- Davín SJ (ed.), Diego
 1753-1757 **Cartas edificantes y curiosas escritas de las misiones extranjeras y de Levante por algunos misioneros de la Compañía de Jesús, I-XVI**, Madrid
- Dean, Warren
 1987 **Brazil and the struggle for Rubber**, Cambridge
- Decorme SJ, Gerardo
 1941 **La obra de los jesuitas mexicanos durante la época colonial, I-II**, México
- Denevan, William M.
 1976 (ed.) **The Native Population of the Americas in 1492**, Madison
- 1980 **La geografía cultural aborígen de los Llanos de Mojos** [1966], La Paz
- Díaz de Guzmán, Ruy
 1974 **La Argentina** [1612], Buenos Aires
- Documentos que comprueban la conducta nada honrosa de D. Ramón Barberí, Prefecto del Beni**, Santa Cruz
- Dougherty, Bernardo - Horacio A. Calandra
 1983 "Prehispanic Human Settlement in the Llanos de Moxos, Bolivia", en: J. Rabassa (ed.), **Quarentary of South America and Antarctic Peninsula**, Rotterdam, II, 163-199
- Eder SJ, Francisco J.
 1888 **Descripción de la provincia de los Mojos en el Reino del Perú**, Trad. de Nicolás Armentia, La Paz
- 1985 **Breve descripción de las reducciones de Mojos, ca. 1772**, Trad. y edic. de Josep M. Barnadas, Cochabamba
- Egaña SJ, Antonio de
 1954-1986 (ed.) **Monumenta peruana, I-VIII**, Roma
- 1966 **Historia de la Iglesia en la América española. Hemisferio sur**, Madrid

- Eguiguren, Luis A.
1956 **Las huellas de la Compañía de Jesús en el Perú**, Lima
- Eguiluz SJ, Diego de
1884 **Historia de la Misión de Mojos** [1696], Lima
- Erickson, Clark L.
1980 "Sistemas agrícolas prehispánicos en los Llanos de Mojos",
América Indígena (México), XL/4, 731-755
- Fifer, J. Valerie
1970 "The Empire Builders: A History of the Bolivian Rubber
Boom and the Rise of the House of Suárez", **Journal of Latin
American Studies** (Londres), II/2, 113-146 [Hay trad. española,
con deficiencias de impresión, en **Historia y Cultura** (La
Paz), 18, 1990, 111-141]
- Fisher, Robin
1977 **Contact and Conflict: Indian European relations in British
Columbia, 1744-1890**, Vancouver
- Fonseca, José Gonçalves da
1874 "Primeira exploração dos rios Madeira e Gauporé em 1749",
en: Almeida 1874, II, 267-418
- Furlong SJ, Guillermo
1954 "Lázaro de Ribera y su *Cartilla Real*", **Humanidades** (La
Plata), XXXIV, 15-69
- 1962 **Misiones y sus pueblos de guaraníes**, Buenos Aires
- 1963 **Cartografía histórica argentina**, Buenos Aires
- García Recio, José M^a
1988 **Análisis de una sociedad de frontera: Santa Cruz de la Sierra
en los siglos XVI y XVII**, Sevilla
- Garriga SJ, Antoni
1906 "Linderos de los pueblos de las misiones de Mojos,
declarados y confirmados por el P. Provincial, ---, en su visita
de 10 de octubre de 1715", **en: Maúrtua** 1906, X/2, 34-42
- Geiger OFM, Maynard
1969 **Franciscan Missionaries in Hispanic California**, San Marino
- Gill, Leslie
1987 **Peasants, Entrepreneurs and Social Change**, Boulder
- Gómez Canedo OFM, Lino
1977 **Evangelización y conquista**, México

- Góngora, Mario
1960 **Los grupos de conquistadores en Tierra Firme**, Santiago de Chile
- Graham, R. B. Cunninghame
1901 **A Vanished Arcadia: Being some Account of the Jesuits in Paraguay, 1607 to 1767**, Londres
- Greever, Janet G.
1987 **José Ballivián y el Oriente boliviano** [1954], La Paz
- Hamnett, Brian
1973 "Curch Wealth in Peru: Estates and Loans in the Archdiocese of Lima in the Seventeenth Century", **Jahrbuch für Geschichte...Lateinamerikas** (Colonia), 10, 113-132
- Hanisch Espíndola SJ, Walter
1972 **Itinerario y pensamiento de los jesuitas expulsados de Chile, 1767-1815**, Santiago de Chile
- 1974 **Historia de la Compañía de Jesús en Chile, 1593-1955**, Buenos Aires
- Hartmann, Thekla
1975 **A contribuição iconográfica para o conhecimento de índios brasileiros do século XIX**, São Paulo
- Heath, Eduardo
1882 **Informe sobre los estudios hechos en el Departamento del Beni**, La Paz
- Hemming, John
1987 **Amazon Frontier**, Cambridge, Mass.
- Hernández SJ, Pablo
1908 **El extrañamiento de los jesuitas del Río de la Plata y de las misiones del Paraguay por decreto de Carlos III**, Madrid
- 1913 **Organización social de las doctrinas guaraníes de la Compañía de Jesús, I-II**, Barcelona
- Herndon, William L. - Lardner Gibbon
1854 **Exploration of the Valley of the Amazon, I-II**, Washington, D.C., 1854
- Hervás y Panduro SJ, Lorenzo
1800 **Catálogo de las lenguas de las naciones conocidas, I-II**, Madrid
- Hu de Hart, Evelyn
1981 **Missionaries, Miners and Indians**, Tucson

- Hurtado, Albert L.
 1988 **Indian Survival on the California Frontier**, New Haven
 "Informação sôbre as missões dos Moxos, dos jesuitas espanhóis
 1950 mandada tomar por ordem do Ouvidor de Cuiabá, João
 Gonçalves Pereira, entre os sertanistas alidos 20 de setembro
 de 1743", **en:** Cortesão 1950, II, 64-80
- Jiménez de la Espada (ed.), Marcos
 1965 **Relaciones geográficas de Indias** [1881-1897], I-III, Madrid
- Jones, James C.
 1980 "Conflict between Whites and Indians on the Llanos de Mo-
 xos, Beni Department: A Case Study in Development from the
 Cattle Regions of the Bolivian Oriente", (Tesis doctoral,
 University of Florida)
- Keen, Benjamin - Mark Wasserman
 1980 **A Short History of Latin America**, Boston
- Keller, Franz
 1875a **The Amazon and Madeira Rivers**, Filadelfia
 1875b "Report of José and Francisco Keller, made to the Imperial
 Government of Brazil", **en:** Church 1875, 3-71
- Klein, Herbert S.
 1982 **Historia general de Bolivia**, La Paz
- Konrad, Herman W.
 1980 **A Jesuit Hacienda in Colonial Mexico: Santa Lucía, 1576-
 1767**, Stanford
- Lacerda e Almeida, Francisco José de
 1849 "Memoria a respecto dos Rios Baures, Branco, da Conceição,
 de S. Joaquim, Itonamas e Maxupo", **Revista do Instituto His-
 tórico e Geográfico Brasileiro** (Rio de Janeiro), XII, 106-119
- Langer, Erick D. - Robert H. Jackson
 1988 "Colonial and Republican Missions compared: The Cases of
 Alta California and Southeastern Bolivia", **Comparative
 Studies in Society and History** (Cambridge), XX/2, 286-311
- Langmore, Diane
 1989 **Missionary Lives, Papua 1874-1914**, Honolulu
- Larreta, Francisco de
 1900 "Estado temporal de la Provincia del Perú", **Revista de Ar-
 chivos y Bibliotecas Nacionales** (Lima), III/5, 33-140

- Larson, Brooke
1992 **Colonialismo y transformación agraria en Bolivia. Cochabamba, 1500-1900** [1988], Cochabamba
- Lathrap, Donald W.
1970 **The Upper Amazon**, Nueva York
- Lehm, Zulema
1987 "Diagnóstico de la situación actual de los indígenas de Trinidad y áreas cercanas", en: Simposio 1987, 205-213
- Lehnertz, Jay F.
1974 "Lands of Infidels: The Franciscans in the Central Montaña of Peru, 1709-1824", (Tesis doctoral, University of Wisconsin)
"Letra Anua", **Revista de Archivos y Bibliotecas Nacionales** (Lima), 1900 III/5,
Lettere edificanti, i curiose, scritte delle missioni strangiere
1752 **d'alcuni missionarij della Compagnia di Gesu**, Venecia
Lettres édifiantes et curieuses écrites par des missionnaires de la
1702-1776 **Compagnie de Jésus**, I-XXXIV, París
Lettres édifiantes et curieuses écrites des missions étrangères, 1780-1783 I-XXVI, París
- Limpas Saucedo, Manuel
1942 **Los gobernadores de Mojos**, La Paz
- Lizarazu, Juan de
1906 "Consultas hechas a S. M. por Don ---, Presidente de Charcas sobre su entrada a Moxos o Toros", en: Maúrtua 1906, IX, 121-216
- Lofstrom, William L.
1983 **El Mariscal Sucre en Bolivia** [1972], La Paz
- Lynch, John
1962 **Administración colonial española, 1782-1810. El sistema de intendencias en el Virreinato del Río de la Plata** [1958], Buenos Aires
1969 **Spain under the Hahsburgs**, I-II, Oxford,
- MacCormack, Sabine
1986 "'El corazón tiene sus razones': Categorías del Cristianismo misionero en el Perú colonial temprano", **Historia Boliviana** (Cochabamba), VI/1-2, 17-41
- Macara (ed.), Pablo
1978 **Bolivia, tierra y población, 1825-1936**, I-II, Lima

- 1988 **Mojos y Chiquitos, I-II**, Lima
Magalhães, Basilio de
- 1935 **Expansão geográfica do Brasil colonial**, São Paulo
Maggio SJ, Antonio
- 1880 **Arte de la lengua de los indios Baures de la Provincia de los Moxos [1749]**, París
Manso de Velasco, José A., Conde Superunda
- 1983 **Relación y documentos de gobierno del Virrey del Perú, José A. Manso de Velasco, Conde de Superunda (1745-1761)**, Madrid
Marbán SJ, Pedro
- 1701 **Arte y vocabulario de la lengua Moxa**, Lima
Marcheti OFM, Jesualdo
- 1886 **Diario del viaje fluvial del padre fray ---Misionero del Colegio de La Paz en San Buenaventura y Reyes hasta el Atlántico en 1869**, [La Paz]
Markham, Clements
- 1862 **Travels in Peru and India**, Londres
Mateos SJ, Francisco
- 1948 "Avances portugueses y misiones españolas en la América del Sur", **Missionalia Hispanica** (Madrid), V/15, 459-504
Mathews, Edward D.
- 1879 **Up the Amazon and Madeira Rivers, through Bolivia and Peru**, Londres
Matthei OSB (ed.), Mauro
- 1969-1972 **Cartas e informes de misioneros jesuitas extranjeros en Hispanoamérica, I-III**, Santiago de Chile
Maúrtua (ed.), Víctor M.
- 1906 **Juicio de límites entre el Perú y Bolivia, I-XII**, Barcelona
Medina, José T.
- 1914 **Noticias bio-bibliográficas de los jesuitas expulsos de América en 1767**, Santiago de Chile
Meiklejohn, Norman
- 1988 **La Iglesia y los Lupaças de Chucuito durante la colonia**, Cuzco
Meireles, Denise M.
- 1989 **Guardiães da fronteira. Rio Guaporé, século XVIII**, Petrópolis

- Memorias de los Virreyes que han gobernado el Perú, I-VI**
 1859 Lima
- Mesa, José de - Teresa Gisbert
 1970 **Bolivia: Monumentos históricos y arqueológicos**, México
- Métraux, Alfred
 1948 "Tribes of Eastern Bolivia and the Madeira Headwaters",
en: Steward 1948, III, 351-454
- 1959 "The Revolution of the Ax", **Diogenes** (París), 25, 28-40
- Mörner, Magnus
 1968 **Actividades políticas y económicas de los jesuitas en el Río de la Plata** [1953], Buenos Aires
- Mora, José Luis
 1974 "La demografía colonial paraguaya", **Jahrbuch für Geschichte...Lateinamerikas** (Colonia), 11, 63-80
- Moreno, Gabriel René
 1973² **Catálogo del Archivo de Mojos y Chiquitos** [1888], La Paz
- Muñoz Reyes, Jorge
 1977 **Nueva geografía de Bolivia**, La Paz
- Neill, Stephen
 1964 **A History of Christian Missions**, Harmondsworth
- Niel, [Armand J.]
 1755 "Carta del Padre ---, misionero de la Compañía de Jesús", **en:**
 Davín 1755, V, 133-144
- 1780 "Lettre du Père Nyel, missionnaire de la Compagnie de Jésus au Père Dez", **en:** Lettres 1780, VIII, 138-154
- Nordenskiöld, Erland
 1930 **L'archéologue du bassin de l'Amazonie**, París
- Nunes, José Maria de Souza
 1985 **Real forte Príncipe de Beira**, Rio de Janeiro
- Ocampo, José Antonio
 1984 **Colombia y la economía mundial, 1830-1910**, Bogotá
- Orbigny, Alcide D. d'
 1845 **Descripción geográfica, histórica y estadística de Bolivia...**
Tomo primero, París
- 1944 **El hombre americano** [1839], Buenos Aires
- 1945 **Viaje a la América Meridional** [1835-1847], I-IV, Buenos Aires

- Orellana SJ, Antonio de
1906 "Carta del P. --- sobre el origen de las Misiones de Mojos", **en:** Maúrtua 1906, X, 1-24
- Owens, David J.
1977 "A Historical Geography of the Indian Missions in the Jesuit Province of Paraguay, 1609-1768", (Tesis doctoral, University of Kansas)
- Palacios, José Agustín
1944 **Exploraciones de don --- realizados en los ríos Beni, Mamoré y Madera y en el lago Rogo-aguado, durante los años 1844 al 47 [1852], La Paz**
- Parejas, Alcides
1976 **Historia de Moxos y Chiquitos a fines del siglo XVIII, La Paz**
- Parry, John H.
1966 **The Spanish Seaborne Empire, Nueva York**
- Pastells SJ, Pablo - Francisco Mateos SJ (eds.)
1912-1949 **Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay (Argentina, Paraguay, Uruguay, Perú, Bolivia y Brasil), I-VIII, Madrid**
- Pentland, Joseph B.
1975 **Informe sobre Bolivia, 1826, Potosí**
- Phelan, John L.
1956 **The Millennial Kingdom of the Franciscans in the New World, Berkeley - Los Angeles**
- 1967 **The Hispanization of the Philippines. Spanish Aims and Filipino Responses, 1565-1700, Madison**
- Platt, Tristan
1987 "The Andean Experience of Bolivian Liberalism, 1825-1900: Roots of Rebellion in the 19th Century Chayanta Potosí", **en:** Stern 1987, 280-323
- Porras P., María Elena
1987 **La Gobernación y Obispado de Mainas, Quito**
- Portugal Ortiz, Max
1978 **La arqueología de la región del río Beni, La Paz**
- Prado, Francisco Lemedo
1950 "Verdadeira noticia que deu ---, do que passou, vio, e experimentou na viagem que fez destas Minas de Mato Grosso pelo Rio abaixo as missoenz dos Padres da Companhia do Rno de Castella a q Chamão Mogos", **en:** Cortesão 1950, II, 57-63

- Quevedo, Quintín
1861 **Pequeño bosquejo de la Provincia de Mojos en el Departamento del Beni, La Paz**
- Radding, Cynthia
1979 **Las estructuras socio-económicas de las misiones de la Pimería Alta, 1768-1850, Hermosillo**
- Rafael, Vincent L.
1988 **Contracting Colonialism: Traslacion and Christian Conversion in Tagalog Society under Early Spanish Rule, Ithaca**
- Rasnake, Roger
1989 **Autoridad y poder en los Andes. Los Kuraqkuna de Yura, La Paz**
- Rausch, Jane M.
1984 **A Tropical Plains Frontier, Albuquerque**
- Reis, Arthur C. F.
1947 **Limites e demarcações na Amazonia brasileira, I-II, Rio de Janeiro**
["Relación de la provincia de Mojos", en: Ballivián 1906, I, 294-395]
Æ CASTILLO 1906
- "Relación de los casos en que el Capitán Nufrio de Chávez a servido a Su Magestad desde el año de quinientos cuarenta", en: B. Garay (ed.), **Colección de documentos relativos a la historia de América y particularmente a la historia del Paraguay, Asunción,**
- Reyes Ortiz, Félix
1856 **Anuario administrativo y político de Bolivia, 1856, La Paz**
- Ribera, Lázaro de
1989 **Moxos. Descripciones exactas e historia fiel de los indios, animales y plantas de la provincia de Moxos en el virreinato del Perú por ---, 1786-1794, Madrid**
- Río, Ignacio del
1984 **Conquista y aculturación en la California jesuítica, 1697-1768, México**
- Rippy, J. Fred - Jean Thomas Nelson
1936 **Crusaders of the Jungle, Chapel Hill**
- Sá, Joseph Barboza de
1975 **Relação das povoações do Cuyabá e Mato Grosso de seos principios thé os presentes tempos, Cuiabá**

- Saeger, James S.
1985 "Another View of the Mission as a Frontier Institution: The Guaycuruan Reductions of Santa Fe, 1743-1810", **Hispanic American Historical Review** (Durham, N. C.), LXV/3, 493-517
- Saignes, Thierry
1986 **Historia de un olvido**, La Paz
- Salinas, Manuel Macedonio
1871 **Navegación de los ríos de Bolivia confluentes del Madera y Amazonas y colonización**, Cochabamba
- Salzano, Francisco M. - Sidia M. Callegari-Jacques
1988 **South American Indians**, Oxford
- Sanabria Fernández, Hernando
1958 **En busca de El Dorado: La colonización del Oriente boliviano por los cruceños**, Santa Cruz
- Santamaría, Daniel J.
1987 "La economía de las misiones de Moxos y Chiquitos (1675-1810)", **Ibero-Amerikanisches Archiv** (Berlín), XIII/2, 255-295
- Schmidl, Ulrich
1903 **Viaje al Río de la Plata** [1567], Buenos Aires
- Schuetz, Mardith K.
1980 "The Indians of the San Antonio Missions", (Tesis doctoral, University of Texas)
- Sierra, Vicente D.
1944 **Los jesuitas germanos en la conquista espiritual de Hispanoamérica**, Buenos Aires
- Simposio sobre las Misiones jesuitas en Bolivia**
1987 La Paz
- Southey, Robert
1969 **History of Brazil** [1810-1813], Nueva York
- Stern (ed.), Steve J.
1987 **Resistance, Rebellion, an Consciousness in the Andean Peasant World**, Madison
- Steward, Julian
1948 (ed.) **Handbook of South American Indians**, I-VIII, Washington

---- - Louis Faron

1959 **Native Peoples of South America**, Nueva York

Storni SJ, Hugo

1980 **Catálogo de los jesuitas de la Provincia del Paraguay (Cuenca del Plata)**, Roma

Suppan, Leo

1931 "Three Centuries of Chinchona", en: **Proceedings of the Celebration of the Three Hundreath Anniversary of the First Recognized Use of chinchona**, San Luis de Missouri, 29-138

Sweet, David G.

1974 "A Rich Realm of Nature Destroyed: The Middle Amazon Valley, 1640-1750", (Tesis doctoral, University of Wisconsin)

Tibesar OFM, Antonine

1955 "The Alternativa: A Study in the Spanish-Creole Relations in 17th Century Peru", **The Americas** (Washington). XI/2, 229-283

1991 **Comienzos de los franciscanos en el Perú** [1953], Iquitos

Tormo Sanz, Leandro

1956 "El Padre Julián de Aller y su relación de Mojos", **Misionalia Hispanica** (Madrid), XIII/38, 371-380

1960 "Una biblioteca perdida entre los llanos del Mamoré", **Misionalia Hispanica** (Madrid), XVII, 367-371

1962 "La campaña de Moxos contra los portugueses del Brasil", **Revista de la Universidad Autónoma «Gabriel René Moreno»** (Santa Cruz), IX/18, 6-28

1966a "El sistema comunalista indiano en la región comunera de Mojos-Chiquitos" (I), **Comunidades** (Madrid), I/1, 96-140

1966b "El sistema comunalista indiano en la región comunera de Mojos-Chiquitos" (II), **Comunidades** (Madrid), I/2, 89-117

1972 "Situación y población de los Mojos en 1679", **Revista Española de Antropología Americana** (Madrid), VII/2, 151-159

1978-1979 "Historia demográfica de las misiones de Mojos" [Loreto], **Misionalia Hispanica** (Madrid), XXXV-XXXVI/103-108, 285-309;

1981 "Historia demográfica de las misiones de Mojos" [Trinidad], **Misionalia Hispanica** (Madrid), XXXVIII/114, 257-303

Torres Saldamando, Enrique

1890 "El Padre Antonio Garriga", **Revista de Artes y Letras** (Santiago de Chile), XVII, 412-424

- 1979 "El Padre Diego Francisco Altamirano" [1890] , **en:** Altamirano 1979, 9-23
- Travels of the Jesuits into Various Parts of the World, Compiled from Their Letters by Mr. Lockman, I-II, Londres**
- Treutlein, Theodore E.
1934 "Jesuit Travel to America (1678-1756)", (Tesis doctoral, University of California)
- Vaca Díez, Antonio
1894 **Memorial que presenta al Delegado Nacional en el Madre de Dios, Acre y Purús, La Paz**
- Vargas Ugarte SJ, Rubén
1967² **Jesuitas desterrados a Italia, Lima**
- 1963-1965 **Historia de la Compañía de Jesús en el Perú, I-IV, Burgos**
- Vázquez de Espinosa OCD, Antonio
1969 **Compendio y descripción de las Indias Occidentales [ca. 1628], Madrid**
- Viedma, Francisco de
1969³ **Descripción geográfica y estadística de la Provincia de Santa Cruz de la Sierra [1793], Cochabamba**
- Weber, Francis J.
1972 **A Select Bibliography: The California Missions, 1765-1972, Los Angeles**
- Weddell, Hughes A.
1849 **Histoire naturelle des quinquinas, ou Monographie du genre Cinchona, Paris**
- 1853 **Voyages dans le nord de la Bolivie et dans les parties voisines de Pérou, Paris**
- Weinstein, Barbara
1983 **The Amazon Rubber Boom, 1850-1920, Stanford**
- Willey, Gordon R,
1946 "Ceramics", **en:** Steward 1948, III. 142-143
- 1971 **An Introduction to American Archaeology, Englewood Cliffs**
- Wolf, Eric
1959 **Sons of the Shaking Earth, Chicago**

Zapata SJ, Agustín

1906 "Carta del Padre --- al Padre Joseph de Buendía, en la que da noticias del Paititi", **en**: Maúrtua 1906, X, 25-28

Zelis SJ, Rafael de

1871 **Catálogo de los sujetos de la Compañía de Jesús que formaban la Provincia de México en el día del arresto, 25 de junio de 1767, México**

Zubillaga SJ, Félix

1943 "Métodos misionales de la primera instrucción de San Francisco de Borja para la América española (1567)", **Archivum Historicum Societatis Iesu** (Roma), XII/1-2, 58-88

INTRODUCCIÓN

Al huir del castigo de sus crímenes pasionales perpetrados en Europa, Cándido visita las reducciones jesuíticas del Paraguay. A través de la voz de su doble satírico, Voltaire pone de manifiesto su fascinación por estas avanzadillas de la civilización occidental situadas en el extremo del Dorado. Y sus sentimientos siguen resonando de generación en generación en las monografías dedicadas a la empresa misionera tropical, cuyos títulos -**A Vanished Arcadia** y **The Lost Paradise**, para citar solamente dos de los más ilustrativos- reflejan la naturaleza a menudo milenaria de sus mensajes (Graham 1901; Caraman 1976). Acaso el ejemplo más accesible de esta mitología sea una reciente película, **La misión**, en la que el espectador se acerca lentamente al escenario tropical, a los nobles salvajes, a los heroicos sacerdotes y a los corruptos europeos. La obra que tienes delante, lector, explora la reducción desde otra perspectiva, destacando el proceso más que la personalidad; la vida cotidiana más que el heroísmo. Examina la función de los encuentros entre europeos e indios americanos en la fundación de nuevas sociedades.

La región de Mojos, situada en la cuenca superior del Amazonas perteneciente a la actual Bolivia, constituye la base de este estudio. Los jesuitas llegaron a Mojos a mediados del siglo XVII, dando inicio a sus actividades misioneras que transformarían radicalmente la zona y a sus habitantes. Aquí, lo mismo que en el Paraguay, los misioneros y los indios constituyeron unos centros que se convirtieron durante dos siglos en el centro de la vida económica, social y espiritual. También aquí, al igual que en el Paraguay, estos centros se convirtieron en el centro de rivalidad entre la Compañía de Jesús y las autoridades civiles. Y como tercer paralelismo con la saga paraguaya, los jesuitas que trabajan en Mojos fueron obligados a salir de allí cuando la fortuna de la Compañía entró en su ocaso en 1767. Su partida, en embargo, no significó la desaparición de los centros que habían contribuido a fundar: en el siglo de presencia jesuítica Mojos fue testigo de la evolución de nuevos sistemas (biológicos, tecnológicos, organizativos y teológicos), que condicionaron su historia durante otro siglo. Estos nuevos sistemas, a los que me referiré abreviadamente como «cultura reduccional», son el centro de este libro.

La cultura reduccional aparece en una amplia serie de actividades y procesos de la región. Significa la aparición de una población indígena resistente a las enfermedades europeas: resistencia conquistada mediante su exposición y sufrimiento, pero que hizo posible poblaciones estables en el momento del exilio de los jesuitas y por un siglo más. También se puede ver la cultura reduccional en el cruce y selección de modos de subsistencia europeos e indios, así como en su resultante híbrido que adoptó formas más eficientes de llevar a cabo las tareas tradicionales. En la cultura reduccional los nativos mantuvieron gran parte de su autonomía. Los jefes tradicionales conservaron sus posiciones y ampliaron sus funciones; la introducción de los modelos españoles de gobierno en realidad aumentó la élite política. Las reducciones, al establecer una jerarquía funcional basada en la ocupación, introdujeron una nueva complejidad social y económica, en la que quienes ejercían los oficios e industrias europeos conformaban un grupo separado de los que se dedicaban a las actividades de subsistencia. Las reducciones se convirtieron en centros urbanos en miniatura, poblados por indios que producían bienes para su propia subsistencia y para los mercados españoles de las tierras altas. Aunque la cultura reduccional se fue desarrollando durante el siglo de la presencia jesuítica en la sabana (1668-1767), arraigó un paquete de usos y costumbres que regirían la vida mojeña hasta mediados del siglo XIX.

Las reducciones españolas han inspirado la investigación científica desde el comienzo de este siglo. La identificación de Herbert E. Bolton de la reducción como una institución de frontera ha orientado a generaciones de investigadores en el estudio de su desarrollo por todos los rincones de América. La mayor parte de estas investigaciones se han concentrado en los métodos, motivos y mensajes de los misioneros o en el papel que jugaron las reducciones en la formación de las políticas estatales. El propio Bolton se dió cuenta de la insuficiencia en este enfoque, vituperando la monótona secuencia de "*crónicas de las proezas de los Padres*" y pidiendo a los estudiantes que ensancharan sus horizontes.¹ Los estudios misionales comenzaron a explorar nuevos terrenos con la publicación de la monografía de Magnus Mörner sobre las actividades políticas y económicas de los jesuitas del Paraguay (Mörner 1968). Varios investigadores han ampliado a toda América los acentos de Mörner sobre los sistemas misionales. La investigación actual ha empezado a concentrarse en

¹ El ensayo de Bolton "The Missions" apareció por primera vez en 1917; últimamente se ha reimpresso en Bannon 1964; su exhortación figura en la p. 188.

los indios reducidos, especialmente en sus historias demográficas, sistemas de tenencia de la tierra y organización social.² La concentración en la población india coincide con mi propio enfoque y una buena parte de estos nuevos trabajos ofrecen un marco comparativo para el caso de Mojos.

Los primeros cimientos documentales de cualquier trabajo sobre Mojos los puso Gabriel René Moreno al reunir el mayor bloque de fuentes primarias sobre la región. Al revisar los manuscritos que han pasado al Archivo Nacional de Bolivia, el sabio boliviano nos dejó la primera historia regional en la introducción de su **Catálogo del Archivo de Mojos y Chiquitos** (1888). Como ya indica el título, su trabajo estaba pensado principalmente como un auxiliar catalográfico; pero Moreno escribía sobre la base de una asociación personal con hechos todavía frescos en su nativa Santa Cruz de la Sierra, situada en el atrio de Mojos. Gracias a este telón de fondo y a su atenta lectura de los propios documentos, Moreno pudo enhebrar una crónica sólida del último medio siglo de colonia española y explayarse con precisión sobre la agonía de los centros mojeños, fenómeno que culminaba casi en el momento en que escribía.

Pasaría media centuria hasta que Mojos volviera a ser tema de una investigación seria. En los años cuarenta José Chávez Suárez y Manuel Limpías Saucedo, ambos hijos de la región, escribieron amplias síntesis de la historia de Mojos. La **Historia de Moxos** de Chávez analizaba la región desde el presunto contacto con las fuerzas expedicionarias del Tawantinsuyu hasta el final del periodo colonial. Ofrece el primer tratamiento moderno del periodo jesuítico en Mojos y aunque niega emplear fuentes inéditas, muchos de los pasajes que cita sin declarar su origen no se pueden encontrar -hasta donde me es permitido afirmarlo- en otra parte. **Los gobernadores de Mojos** de Limpías arranca de la creación del Departamento del Beni (1842), que incluía a Mojos en su territorio, dando una sinopsis de los hechos en el Departamento de acuerdo a la sucesión de los Prefectos, hasta comienzos del siglo XX.

En los últimos cincuenta años los investigadores extranjeros se han unido a sus colegas bolivianos en el estudio de Mojos. El trabajo de Alcides Parejas sobre el periodo borbónico de las reducciones aporta información valiosa sobre su desarrollo comercial y administrativo en el siglo XVIII. Los estudios de

² Para mencionar sólo algunos ejemplos importantes, ver Archibald 1978; Langer y Jackson 1988; y Radding 1979.

Rogers Becerra y Rodolfo Pinto han iluminado nuevas facetas del arte y el folclore regionales. Las pioneras etnografías históricas de Alfred Métraux, aparecidas en el **Handbook of South American Indians**, al cabo de cuarenta y cinco años apenas si muestran necesidad de revisión. **La geografía cultural aborigen de los Llanos de Mojos**, de William M. Denevan, constituye sin duda alguna la obra individual más importante que hasta ahora se ha publicado sobre la región. Denevan llevó a cabo una excelente tarea en el resumen de las fuentes disponibles hasta mediados de los años sesenta y en la introducción de su propio aporte altamente original sobre el amplio sistema de terraplenes humanos de Mojos. Sigue ocupándose de Mojos a través de su investigación más amplia sobre los terraplenes aborígenes y los niveles demográficos precolombinos (Denevan 1970; 1976). Leandro Tormo ha dedicado una buena parte de su carrera de investigador a la demografía histórica de Mojos. Su producción se encuentra dispersa por revistas publicados en España y en América; en la bibliografía de este libro figuran muestras de la misma. La más reciente contribución a la historia de Mojos procede del catalán-boliviano Josep M. Barnadas, quien al traducir y editar una importante crónica del misionero del siglo XVIII, Francisco Javier Eder SJ, escribió un amplio tratado sobre el periodo jesuítico (Barnadas 1985).

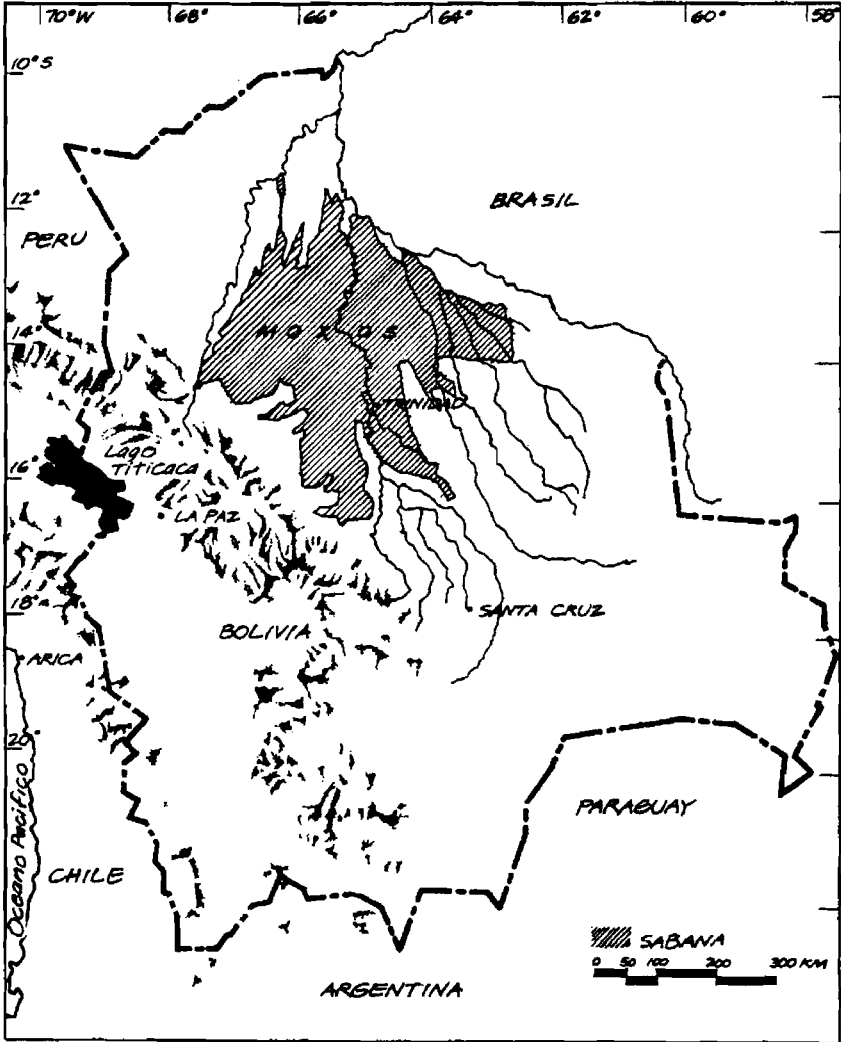
Estos investigadores ofrecen a los estudiosos de Mojos una gran cantidad de información importante. A través de tanteos y errores han logrado asentar una cuidadosa cronología histórica de la región e identificar muchos de los principales acontecimientos y personalidades. Además, han bosquejado los amplios perfiles culturales de la población autóctona, explorando algunos de los temas importantes de sus vidas a partir del contacto español, particularmente su historia demográfica. El autor confiesa paladinamente que su libro depende grandemente de esa labor previa para el contexto y la comprensión íntima de las cosas; pero si mi trabajo cubre un terreno recorrido, lo hace con la ayuda de nuevas fuentes y nuevas perspectivas.

En su análisis del periodo de la cultura reduccional, mis predecesores se apoyaron casi exclusivamente en las fuentes publicadas que trataban de la administración de las reducciones. Estas relaciones 'oficiales' tienen la tendencia a presentar los totales más que los componentes, y muchos procesos quedan, además, totalmente fuera de su interés. Este libro ha podido beneficiarse de mi prolongado trabajo en diversos archivos, en los que he descubierto datos anteriormente no conocidos. La superación de la visión oficial implica-

ba, sin embargo, algo más que nuevas fuentes: me obligaba a recurrir a las técnicas de la historia social, examinando pequeñas piezas informativas sobre una gran cantidad de individuos para descubrir los hechos vitales y los perfiles de conducta. Uno de mis objetivos en este libro es ensanchar el conocimiento de la vida cotidiana en las reducciones. ¿Qué actividades sociales y económicas ocupaban a sus habitantes? ¿Cómo eran los regímenes vigentes y las normas impuestas? También me interesaba la economía de sostén del sistema reduccional. En tiempos recientes hemos podido saber mucho sobre las actividades de las órdenes coloniales, en especial de los jesuitas, para obtener ingresos de las haciendas y de otros tipos de inversiones: ¿qué vínculo existía entre estas actividades y las actividades misioneras de las mismas órdenes? Pero daba sobre todo importancia a la reconstrucción de la historia de los indios misionales: ¿cómo reaccionaron las poblaciones autóctonas de Mojos al contacto con los europeos? ¿Cómo era la vida misional para sus poblaciones indígenas? Este estudio insiste en la importancia de la acción india en las reducciones e identifica por lo menos algunas de las formas como la población autóctona salió por sus fueros en ellas.

Mojos es una etiqueta tanto geográfica como administrativa. La primera describe una inmensa sabana situada en los bordes más altos de la cuenca fluvial amazónica. Como jurisdicción administrativa, en un comienzo Mojos se refería a la provincia misionera jesuítica cuyo perímetro venía dado por las principales redes fluviales que aparecen en el mapa 1 y por varios grupos de poblaciones autóctonas orientados a los mismos y cuyos hábitats coincidían con el mismo territorio. Este ámbito geocultural se convirtió después, en el último medio siglo de dominio colonial, en una gobernación; y tras la creación de la República boliviana, en el Departamento del Beni. El actual uso boliviano mantiene el término, empleando la forma ortográfica moderna de **Llanos de Mojos** para describir las tierras de sabana.

La historia que se reconstruye en este libro se produjo en un escenario físico que tenía una importancia crítica para los ritmos de la vida autóctona y para la dirección que iría a tomar el contacto europeo. Además de mostrar los sistemas fluviales de Mojos, el mapa 1 permite ver que 200 km de puertos montañosos y de contrafuertes andinos densamente boscosos se interponían entre la zona y las regiones fuertemente pobladas de los periodos colonial y moderno. Este aislamiento protegió a Mojos de un contacto intenso con las regiones altas, antes y después de la llegada de los europeos. En la sabana, el



Mapa 1. Orientación de Mojos

control de los cursos fluviales, en especial de la red central que pasa por Trinidad, determinó el dominio de la región. La población autóctona del periodo histórico probablemente llegó a Mojos, remontando los sistemas fluviales, desde la Amazonia central. Los primeros españoles que, a lo largo de un siglo de búsqueda frustrada del Dorado y de las posteriores incursiones esclavistas, ciertamente usaron los ríos como vías de penetración para sus entradas a caballo y canoa. También la 'conquista espiritual' realizada por los jesuitas fue efecto del empleo que hicieron de las redes fluviales para contactar a la población autóctona.

Las intervenciones europeas constituyeron un segundo ingrediente de la cultura reduccional. La llegada de los jesuitas transformó profundamente el paisaje físico de Mojos. Las más importantes fueron los complejos misionales, que impresionaron a cuantos los vieron por su tamaño y contenido. En efecto, aquí, en el extremo del Imperio español, surgieron templos, viviendas, haciendas, complejos agrícolas y pequeñas plantas industriales que encantaban a los sacerdotes residentes y dejaban atónitos a los visitantes. Pero oculto a los ojos de éstos últimos y también de la mayoría de los primeros, existía una red de apoyo institucional. Las inversiones jesuíticas en los Andes y en la costa de Charcas y del Perú, dirigidas por administradores financieros residentes en Lima, generaron la mayor parte de los ingresos que venían a subrayar el componente europeo de la cultura reduccional.

La intervención europea más importante fue de carácter biológico: los patógenos del Viejo Mundo que desencadenaban periódicas erupciones de viruela, sarampión, gripe y otras varias enfermedades que suelen describirse con el término genérico de *peste*. Los jesuitas eran impotentes ante estas epidemias, limitándose a servir a los enfermos y, con frecuencia, uniéndoseles como víctimas. Pero a pesar de esta frustración, los jesuitas persistieron en Mojos, donde su diligencia y entrega contribuyó a adelantar la formación de la cultura reduccional. El cap. 5 ilustra el componente jesuítico de la cultura reduccional, mediante la preparación de un conjunto de sacerdotes y hermanos legos que sirvieron en Mojos, destacando sus antecedentes y perfiles de carrera, así como sus actividades como misioneros. Este capítulo pone en duda dos premisas tradicionales de la historia misional: el carácter esencialmente espiritual de la fundación y mantenimiento de las reducciones, y el paternalismo arraigado de Padres y Hermanos.

El sistemático centro de atención de la cultura reduccional y de su historia, se sitúa en la población autóctona de Mojos. En el momento de la llegada europea los indios de Mojos presentaban una destacable complejidad: a pesar de su número innegablemente reducido y de su probable debilitamiento político -ambos, efecto de un siglo de exposición a las enfermedades europeas y al esclavizamiento- la población autóctona ofrecía un atrayente objetivo a la iniciativa misionera. Cuando se produjo el contacto con los jesuitas todavía contaban con una población relativamente grande dedicada con prosperidad a las operaciones de la agricultura y la pesca y a unas prácticas políticas y religiosas institucionalizadas. No fue menos importante el hecho de que dieran pruebas de desear recibir en paz a los sacerdotes.

Las reducciones acabaron definitivamente con el monopolio de las modalidades culturales autóctonas en Mojos; pero asentaron un sustituto válido de los estilos de vida anteriores. El cap. 4 subraya el papel decisivo que tuvieron los indios en la fundación y funcionamiento de las reducciones. Lejos de ser pupilos pasivos de los sacerdotes, los autóctonos participaron activamente en todas las fases de la vida reduccional, filtrando y modelando sagazmente las tradiciones europeas a las realidades locales. Un atento examen de la vida misional durante el periodo jesuítico pone de manifiesto una serie de rasgos sociales y económicos que formaron parte de la nueva amalgama cultural; pero la fuerza de la cultura reduccional sale a relucir con toda su fuerza en el periodo postjesuítico.

El exilio de los jesuitas dió lugar a un primer entusiasmo por la incorporación de las reducciones al Imperio español; pero los sucesores de los sacerdotes pronto se dieron cuenta que la riqueza misional, por lo menos en el contexto contemporáneo del término, era ilusoria. Cuando la Corona española se apoderó de las haciendas jesuíticas en los Andes y en la costa, Mojos tenía poca cosa que los administradores laicos consideraran de valor. El periodo postjesuítico se caracterizó por una serie de iniciativas encaminadas a que las reducciones generaran ganancias (reorientación de la agricultura y de la mano de obra calificada de la subsistencia a la exportación; liquidación del patrimonio misional con el fin de obtener rápidas ganancias comerciales). Este periodo fue comprensiblemente de inquietud autóctona. Con el ataque en Mojos a las tradicionales formas de producción y a los modelos de redistribución, se pusieron en movimiento las reivindicaciones autóctonas, primero por medio del sistema judicial y después, de la rebelión abierta. Atestiguando la dura-

ción de la cultura reduccional la resistencia llevaba impresa el sello de los antecedentes jesuíticos. La oposición a la administración española se remontaba invariablemente a los "*días de los Padres*"; la dirección autóctona empleó sistemáticamente tácticas que se basaban, dentro de las reducciones, en alianzas sociales; y más allá de ellas, en el conocimiento del sistema jurídico español.

Durante la República se inició un segundo ciclo de predicciones optimistas y de ingreso de los blancos, es decir de la Bolivia altiplánica, a la región. Fieles al espíritu liberal en que se había fundado la República y reconociendo la necesidad de fomentar su estabilidad económica, los funcionarios públicos bolivianos redoblaron los esfuerzos de sus antecesores coloniales. Las reducciones (denominadas ahora 'pueblos' por hombres que se autollamaban 'ciudadanos') recibieron durante este periodo el primer flujo importante de inmigrantes y un impulso paralelo hacia una mayor agricultura comercial y una producción en gran escala de tejidos de algodón con destino al mercado andino. En el periodo republicano Mojos también se vinculó con el mercado mundial de productos tropicales, primero de un forma efímera mediante la recolección de la cáscara de la quina y luego, definitiva y trágicamente, en el auge amazónico de la goma.

Como marco cronológico de esta obra, sugiero su división en tres épocas diferentes: la primera, denominada 'cultura del bosque tropical' en los obligatorios análisis de Donald W. Lathrap, comenzó cuando los hablantes arawak llegaron a la sabana alrededor del 5000 A.C. (Lathrap 1970, 77). Esta época inicial, ligeramente bosquejada en el cap. 1, se caracterizó por el predominio de los modos amazónicos de vida material y espiritual. En Mojos la cultura del bosque tropical abarca un milenio de prehistoria y el primer siglo de contacto español.

El último gran periodo, que todavía persiste, data desde la quiebra del aislamiento de Mojos del resto del mundo. La legislación nacional que, al crear el Departamento del Beni, abolió los derechos comunales en la región, quitó también la base jurídica a la cultura reduccional. Pero todavía tuvo mayor importancia que la entrada de Mojos en el sistema económico mundial durante el auge amazónico de la goma, destruyó la vida comunitaria al llevar a sus miembros lejos de los centros misionales. Además, durante este periodo llegaron a la región cantidades importantes de blancos y mestizos y

muchos autóctonos vendieron sus tierras y su fuerza de trabajo a los recién llegados. El periodo moderno de Mojos todavía no ha encontrado a su historiador, aunque en los trabajos de James C. Jones y de J. Valerie Fifer se pueden encontrar muchos atisbos de utilidad y el depósito del archivo de la principal empresa gomera boliviana en un edificio público promete abrir este periodo a una investigación fructífera.³ Entre ambas grandes épocas se sitúa uno intermedio etiquetado por la cultura que surgió en las reducciones jesuíticas.

Desde una perspectiva europea, la cultura reduccional significó el asentamiento y consolidación del sistema jesuítico en la sabana, así como su consiguiente decadencia bajo sus sucesores seglares. Esta interpretación destaca la labor de los misioneros, su conversión de los indios, la construcción de los complejos físicos, la organización de una población autóctona en sociedades basadas en modelos ibéricos y los intentos de los 'sucesores' de los jesuitas por incorporar las reducciones en la política y economía de Charcas colonial y de la República boliviana. Según el punto de vista europeo, la cultura reduccional llegó a su cima bajo la égida jesuítica, para luego ir decayendo sin cesar de 1767 a 1910, cuando la participación boliviana en el auge gomero redujo las antiguas reducciones a pueblos fantasmas.

El punto de vista aborígen era radicalmente diferente. A los ojos autóctonos las reducciones abrieron Mojos a la recepción periódica de objetos de metal; ofreció a diversos grupos étnicos en pugna la oportunidad de restaurar sus posiciones ante sus vecinos; y favoreció una nueva estructura sociopolítica basada en modelos indígenas e ibéricos. Solamente alicientes como éstos pudieron haber convencido a los pueblos autóctonos de Mojos a abandonar su cultura del bosque tropical, ligada como estaba a siglos de subsistencia y a estructuras de creencias, para entrar en reducciones fundadas para centralizar su conversión. El punto de vista autóctono también ofrece una perspectiva diferente sobre el periodo postjesuítico: en lugar de contemplar una incesante decadencia de las condiciones de vida, en realidad la población autóctona se incrementó, manteniendo los ingredientes vitales de su cultura reduccional, incluida su propia dirigencia. Finalmente, un punto de vista autóctono da una interpretación diferente de los hechos que condujeron a la marginalización indígena en Mojos. Las cuatro décadas que van de 1840 a 1880 fueron decisivas

³ Jones 1980; Fifer 1972. Para una descripción preliminar del archivo de la empresa gomera, ver Centro de Documentación 1987.

para la disolución de la cultura reduccional: en las dos primeras, una burocracia boliviana y una población inmigrante crecientes se dedicaron a apropiarse privadamente los recursos ganaderos y a emplear la población autóctona como fuerza de trabajo para cuidar de ellos; en las dos últimas, el auge gomero atrajo los hombres de las reducciones como sirringueros y transportistas en el Medio Amazonas. Aunque el auge todavía tardaría veinte años en llegar al suelo boliviano, por ser los mayores reservorios disponibles de mano de obra en el Alto Amazonas, las reducciones ya participaban plenamente en la empresa desde mediados de los años sesenta.

La cultura que se describe en las páginas que siguen fue de transición, situada entre la enorme época de la cultura del bosque tropical y la época capitalista que prosigue hasta nuestros días. A pesar de su corta duración y de su carácter intermedio (correspondiente a los años 1660-1880; cinematográficamente, entre **La misión** y **Fitzcarrald**), no debe subestimarse la importancia de la cultura reduccional. Ni autóctona ni europea, señala un periodo de ajuste sostenido. La cultura reduccional enlazó los mundos antiguo y moderno de Mojos, dando a los autóctonos un respiro entre la autonomía (y el aislamiento) y la dependencia (y la incorporación).

I.

EL CONTEXTO

EL PAISAJE NATURAL

Mojos está situado a lo largo de una frontera geográfica: con la cabeza en los Andes y su cuerpo y pies en el Amazonas. La distancia y la escabrosidad del terreno lo separan de los centros altiplánicos que teóricamente lo gobiernan. Este aislamiento y el ecosistema que lo rodea (combinación de pluvisilva y sabana) determinaron tanto su desarrollo como las características de la vida autóctona o la trayectoria de su contacto europeo.

En el uso que se le da en este libro, el término geográfico *Mojos* abarca unos 200.000 km² en el actual Departamento boliviano del Beni. Tres cuartas partes de esta extensión son de sabana tropical (en la jerga local, los *llanos de Mojos*), que se extiende desde las últimas estribaciones andinas hasta la frontera brasileña. Los 50.000 km² restantes son de tierras boscosas en los piedemontes andinos inferiores y las mesetas septentrionales de Chiquitos.

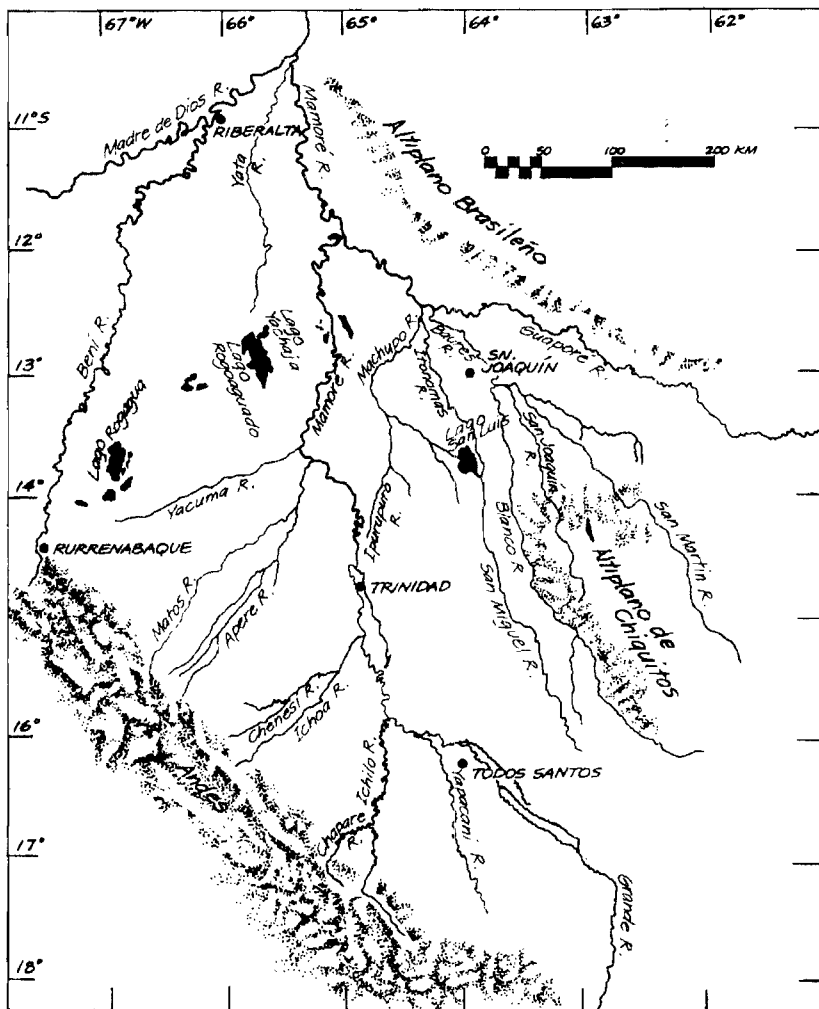
Los rasgos topográficos más destacados de la región son sus masas de agua. Cuatro grandes lagos (Rogagua, Rogoaguado, Yachaja y San Luis) puntúan la sabana centroseptentrional. Generan fuentes de agua en todo el año para los pastizales abiertos y sirven de biofoco principal en las zonas que drenan. Tres sistemas fluviales -todos ellos tributarios importantes del Amazonas- cortan el paisaje mojeño. El río Beni, con sus nacientes en las cercanías de La Paz, se descuelga por los abruptos valles o yungas de los Andes orientales antes de ingresar en la sabana por su borde sudoccidental. Desde ahí corre directamente hacia el norte, para desembocar en el Madre de Dios-Madera, cerca de la actual Riberalta. Una segunda red principal, la del Guaporé o Iténez, surge en los altiplanos brasileños y delimita la frontera septentrional de Mojos. En un punto cercano a San Joaquín el Guaporé recibe las aguas de una

serie de corrientes que drenan las mesetas chiquitanas y la sabana oriental. El Mamoré y sus principales tributarios nacen en los Andes orientales, formando una amplia red que fluye hacia el norte, en dirección al Amazonas. Este tercer sistema es el de mayor importancia para la historia de Mojos, no sólo por su gran tamaño, sino también por su ubicación central. Con su canal principal que se abre paso por el corazón de la sabana y sus tributarios que llegan por el este hasta los valles interandinos, el Mamoré constituye un lazo natural entre Mojos y los Andes.

Una vez llegados a la sabana, los ríos van formando amplios meandros. Los canales que a cada paso se desprenden de su curso principal dejan atrás una serie de meandros abandonados ricos en recursos marinos, dispersos por las llanuras inundadas. Estos cauces fluviales abandonados se unen a las redes activas cada año durante la estación húmeda, que va de octubre a marzo, llegando a su ápice en diciembre y enero. Aunque las lluvias experimentan su máximo nivel cerca de las montañas, son abundantes en toda la región. Durante el decenio 1960-1970, en Trinidad (Mamoré central) hubo unas precipitaciones lluviosas promedio de 1480.4 milímetros cúbicos, menos de la mitad de la precipitación anual promedio de Todos Santos, población situada cerca de las estribaciones andinas (Muñoz Reyes 1977, 438-458).

Las abundantes lluvias, aparejadas de los bajos gradientes de la sabana, dan lugar a extensas inundaciones estacionales. Al aumentar las lluvias en octubre y noviembre los ríos suben rápidamente. En diciembre la mayoría de las corrientes han desbordado sus cauces; en enero gran parte de la sabana se parece a un inmenso lago. En un año 'promedio', las inundaciones estacionales cubren aproximadamente un tercio de Mojos. Con unas lluvias excepcionalmente fuertes, como las de 1990-1991, queda todo inundado salvo las elevaciones más altas. En marzo la inundación remite; en abril los bloques aislados de agua permanente se llenan de peces que se han extraviado y de sus predadores. De mayo a octubre hay pocas lluvias y a mediados de agosto se ha impuesto una situación casi de sequía. Durante estos meses solamente los ríos y los lagos perennes ofrecen fuentes hídricas confiables.

La oscilación entre la inundación y la sequía limita los tipos de vegetación que prosperan en Mojos. En los campos abiertos crecen pastizales y colonias de palmeras y tajibos (*Tabebuia suberosa*). Sólo los pastos y los juncos pueden sobrevivir en las zonas más bajas; pero aun ligeras elevaciones permiten el crecimiento lozano de árboles: colonias de cedro, balsa, caoba y castaña.



Mapa 2. Mojos

Los sistemas fluviales permiten verdaderos bosques en galería poblados de árboles típicos de la cuenca amazónica. Un manuscrito elaborado en 1789 por el Gobernador Ribera para la Corona española registra ochenta y seis especies forestales diferentes, describiendo sus usos para materiales de construcción, artesanía y una gama de fines medicinales.⁴

Mojos es el hábitat de una variada fauna. Los monos (incluidas las especies del mono chillón y el mono araña) pueblan las regiones forestadas. En los pastizales subsisten diversas variedades de venados, armadillos y una de las vidas pajariles de Sudamérica. Los ríos y lagos de Mojos son el hogar de dos especies de caimanes, del manatí y de los delfines de agua dulce, además de importantes peces comestibles como el pacú (*Huleus setiger*), el surubí (*Pseudo pascystoma fasciatum*) y el dorado (*Salminus*).

A primera vista el paisaje de Mojos parece uniforme. Los mapas contemporáneos y las exploraciones sobre el terreno muestran enormes zonas de pastizales interrumpidas sólo por masas de agua. Las imágenes satelitales en infrarrojo manifiestan, en cambio, un complejo trenzado de sabana y bosque que se puede dividir en tres nichos separados. Las zonas de bosque en galería del norte y a lo largo de las estribaciones andinas abarcan aproximadamente el 25 % de la superficie de Mojos. Estas zonas boscosas son ricas en madera, en mamíferos tropicales y en vida vegetal, siendo factible su cultivo mediante el sistema de tala y quema. La sabana abierta, que cubre alrededor del 60 % de la superficie de tierras, ofrece unas condiciones menos agradables a la vida humana. Las inundaciones y los típicos suelos arcillosos plantean graves dificultades al cultivo; y la sequía anual marchita los pastos suculentos de que se alimentan la caza y el ganado. Las tierras colindantes con los ríos (*várzea* en el término portugués mejor conocido), abarcan el restante 15 % de Mojos y aportan los lugares óptimos para el poblamiento. Los ríos constituyen los medios más viables de comunicación, las rutas del comercio o la guerra. Los ríos, además, ofrecen los lugares óptimos agrícolas. La corriente permanente de los depósitos hídricos cubre de cieno las riberas fluviales, incrementando así la fertilidad del suelo y formando una serie de malecones naturales, menos sujetos a las inundaciones anuales. La capacidad de supervivencia de las tierras ribereñas se ve todavía aumentada por la presencia de una abundante fauna acuática.

⁴ "Descripción de varias plantas de la provincia de Moxos" (Loreto, 1789), BPR, mss. 2769. Este manuscrito ha sido últimamente publicado en Ribera 1989, 173-205.

Como ha mostrado William M. Denevan, esta combinación de pastizales, bosques, ríos y lagos hace el medio natural de Mojos diferente de otras regiones de los trópicos subandinos (en especial, Denevan 1980). Una parte de esta diferencia procede de los cambios que sin cesar vienen a alterar el paisaje: los ríos cambian constantemente de cauce; el sedimento depositado en las llanuras inundadizas se mueve con las aguas; y el ciclo inundación-sequía se repite anualmente. Con todo, dentro del marco ecológico del cambio aparece un modelo básico de relación entre la tierra y su población. Los cauces fluviales determinan los lugares más apetecibles de poblamiento. Sus aguas concentran recursos de transporte, subsistencia y alivio de las inundaciones. Desde la prehistoria hasta el presente las poblaciones humanas de Mojos han gravitado hacia sus sistemas fluviales.

PREHISTORIA

Los testimonios prehistóricos apoyan un origen amazónico de los principales pueblos autóctonos de Mojos. Los estudios lingüísticos del arawak proponen una sabana poblada por una serie de migraciones que fueron subiendo por los afluentes del Amazonas. Estas pulsiones demográficas acaso comenzaran ya hacia el 3000 A.C. y ciertamente llegaron a la sabana el 500 D.C. Según este modelo, sucesivas oleadas de migrantes abrieron nuevos territorios a la ocupación arawak, desplazando a los grupos que habían ocupado previamente tierras en las rutas migratorias.⁵

La documentación arqueológica para la prehistoria de Mojos se basa en buena medida en las excavaciones realizadas en la sabana central por el Barón Erland Nordenskiöld a comienzos del siglo XX (Nordenskiöld 1930). El investigador sueco trabajó en tres grandes lomas situadas a un centenar de kilómetros al sudeste de Trinidad. Obtuvo desechos y cerámica de por lo menos dos estratos diferentes. Los estratos inferiores, que Gordon Willey dató hipotéticamente en 500 D.C., contenían objetos de cerámica relacionados con el estilo Yampara hallado en las estribaciones orientales andinas (Lathrap 1970, 127; Willey 1971, 419). Los objetos procedentes de los estratos superiores

⁵ Aunque G. Kinsley Nobel llevó a cabo los análisis fundamentales, para los fines de este libro ver Lathrap 1970, 74-75.

permiten pensar en una cultura dominada por las modalidades amazónicas de subsistencia en los años inmediatamente anteriores al contacto europeo. Entre los objetos recuperados figuran fuentes con ranuras utilizadas en el tratamiento de la yuca, además de cierta cantidad de otros tipos de cerámica con una ornamentación de pintura castaño purpurina y una base en trípode. Willey data los estratos superiores entre 1000 y 110 D.C. (Willey 1971, 420-421). Una obra posterior, que se ocupa de los objetos recuperados del drenaje del río Beni, insiste en que en esta región vivió una cultura prehistórica diferente de la de la sabana central, hipótesis apoyada en parte por los testimonios históricos que siguen (Portugal 1978, 112-113).

El trabajo sobre la geografía cultural de la sabana centra su atención en otro bloque de restos del Mojos antiguo. En diversos puntos (particularmente en las zonas situadas a poniente del Mamoré, entre el río Apere y el lago Rogoaguado) aparecen lomas, terraplenes y campos drenados. Los campos drenados, el más predominante de los terraplenes, cubre grandes extensiones de la sabana. Denevan calcula la superficie de estos campos en un máximo de más de 20.000 Ha. y demuestra su mayor capacidad agrícola en regiones permanentemente inundadas durante la estación lluviosa (Denevan 1980, especialmente 133-134, 143-145, 160-163). También sugiere que la población que utilizó estas estructuras probablemente conoció siquiera a los primeros europeos que llegaron a Mojos. Sin embargo, estudios posteriores de los terraplenes y que han combinado el análisis estilístico y las técnicas del carbono 14, datan las últimas de estas estructuras con anterioridad al siglo XIII, dejando en la penumbra la identidad de sus constructores (Dougherty - Calandra 1983, 181, 191-192).

La documentación prehistórica sigue incompleta, pero combinando los testimonios lingüístico y arqueológico se pueden asentar dos puntos importantes. El primero es que la cultura de Mojos tiene origen amazónico. Si bien los contactos con los Andes fueron un rasgo habitual de la vida en la sabana, los testimonios apoyan la tesis de Lathrap de que una cultura dinámica salió del corazón central amazónico por las redes fluviales. Como pretende mostrar este capítulo, la distribución de los pueblos históricos de Mojos refleja minuciosamente las repercusiones de ese modelo migratorio: los grupos dominantes ocupan las riberas y los más débiles viven en los pastizales abiertos. El segundo es que esta cultura amazónica fue notablemente compleja. Los habitantes prehistóricos de Mojos trajeron consigo una agricultura próspera basada en

el cultivo de la yuca. En algún momento incrementaron la capacidad agrícola de las tierras de sabana mediante la construcción y uso de los campos elevados.

LA POBLACIÓN AUTÓCTONA

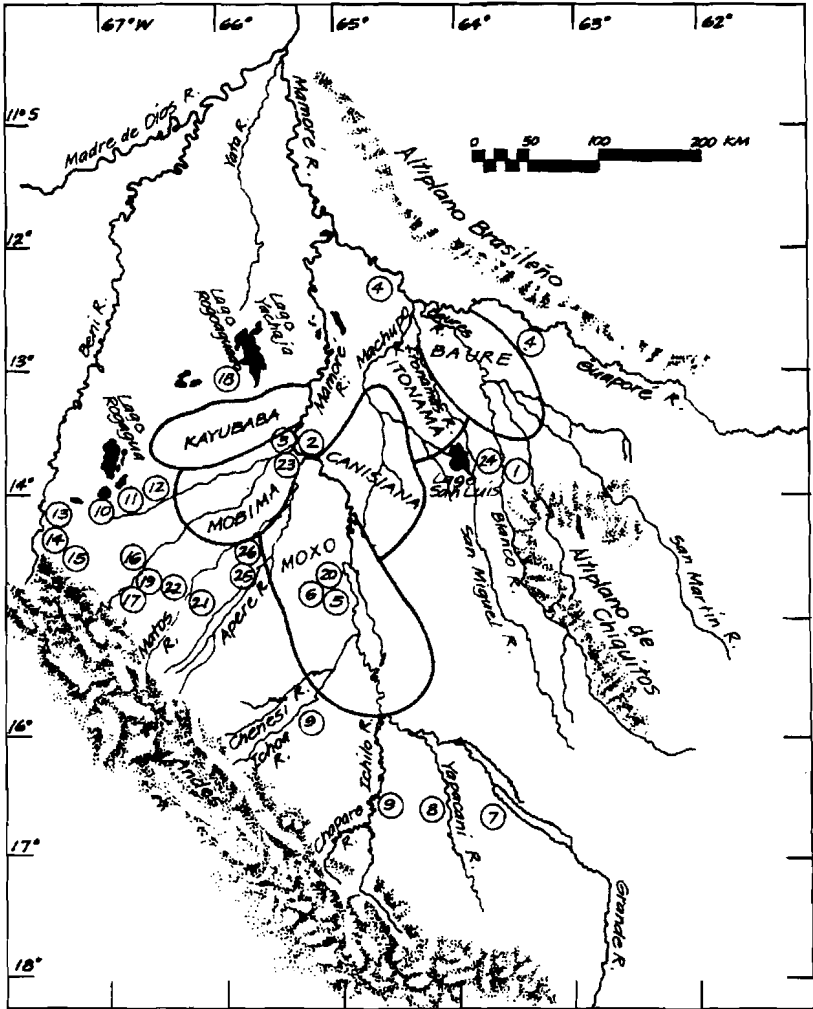
Los españoles de la colonia, que no eran ajenos a la diversidad cultural en su propio país, parecieron auténticamente confundidos por lo que descubrieron en Mojos. En las crónicas más tempranas del contacto europeo con la sabana pululan los nombres de su población autóctona. Todavía en 1674 documentos conservados enumeran veintiuna 'naciones' que habitaban solamente la región del Alto Mamoré (Castillo 1906, 296-300). La confusión llega al mismo nombre de Mojos: después de la caída del Tawantinsuyu, los conquistadores con aspiraciones buscaron un país fabulosamente rico gobernado por el Gran Mojo; esta importante variante de la leyenda del Dorado, centrada en un eje situado entre el Cuzco y Charcas, inspiró una serie de entradas al Alto Amazonas. Al descartar el Dorado, el lingüista jesuita del siglo XVIII Lorenzo Hervás y Panduro ofrece a sus lectores una explicación del nombre, basándose en una pieza clásica de malentendido bilingüe:

Este nombre [Mojos], según una opinión más que vulgar del Perú, se dió a la nación y a su lengua porque el primer Mojo que vieron los españoles, al preguntarle uno de ellos cuál era su nación, respondió «ñuca muha o 'yo sarna', es decir: 'yo tengo sarna'; y los españoles, creyendo que la palabra muha era el nombre de su pueblo, lo llamaron Moja o Moha, palabra que en su pronunciación se parece a la de muha (Hervás 1800, I, 246).

Solamente con la llegada de los misioneros jesuitas, en el último cuarto del siglo XVII, comienza a cobrar nitidez la imagen borrosa legada por las primeras relaciones españolas.

Grupos de población autóctona

Aunque la documentación jesuítica también subraya la diversidad lingüística de Mojos, distingue hasta seis pueblos principales entre la treintena que identifica. La jerarquía implícita de los jesuitas en la clasificación de los pueblos autóctonos se apoyaba en su conocimiento del volumen demográfico



Mapa 3. Población autóctona de Mojos. Basado en Denevan 1980, 192.

indígena, del poder político y de la base de recursos. En este esquema los Mojo y los Baure encabezan una lista en la que también figuran los Kayubaba, los Canisiana, los Mobima, los Itonama y los veintiséis otros grupos que aparecen en el mapa 3.

El pueblo de habla arawak al que los jesuitas denominarían Mojo, fue el primer grupo importante contactado en el impulso misionero inicial de los años sesenta del siglo XVII. Los Baure, otro grupo de habla arawak, cuando entraron en contacto con los religiosos de la Compañía controlaban los ríos de la sabana del extremo oriental, sus bosques adjuntos y por lo menos una parte de la región central septentrional cercana al lago San Luis. Los jesuitas consideraron a los Baure la más 'civilizada' de las poblaciones autóctonas, poniendo gran énfasis en su conversión.

En la jerarquía jesuítica, siguen en segunda fila cuatro pueblos: los Kayubaba, los Canisiana (o Canichana), los Mobima y los Itonama. El hábitat de los Canisiana, situado en las tierras ribereñas inmediatas, al norte de los Mojo, junto con las descripciones del siglo XVIII sobre su conducta agresiva, atestiguan en favor de incluir a este grupo entre las tribus más poderosas de la sabana; sin embargo, los relatos misioneros destacan la importancia de la caza para los Canisiana.⁶ Quizás estos pueblos, de acuerdo a las características tradicionales de la dinámica demográfica, representaban la llegada de nuevos migrantes más agresivos a la sabana central.

Los Kayubaba también plantean dificultades tipológicas. Un misionero de primera hora informaba que esa gente vivía en varias aldeas. Su relato provocó mucho revuelo porque mencionaba a un jefe Kayubaba, Paititi, nombre asociado al del Dorado.⁷ Por desgracia esta carta queda solitaria en su descripción de los Kayubaba premisionales; la documentación posterior no apoya la pretensión ya sea de grandes poblaciones, ya sea de complejas estructuras políticas entre ellos.

Los Itonama y Mobima habitaban al borde de ríos menores y en la sabana en el momento de su contacto con los jesuitas. A los Itonama, habitantes de

⁶ Hervás 1800, I, 252; y Carta del Gobernador de Santa Cruz de la Sierra (Santa Cruz, 8-I-1764), AGI, Charcas, 474, ff. 8-8v.

⁷ "Expediente relativo a diversos asuntos de las misiones de Mojos", BNL, 1715/C58.

la zona pantanosa situada entre el Mamoré y el lago que lleva su nombre, una historia misionero los describía como la "*gente la más brutal que se halla en estos países*" (Altamirano 1979, 109). Con su hábitat en la sabana inundada estacionalmente del borde oeste, los Mobima practicaban una agricultura expuesta a frecuentes fracasos. Para huir de la inundación estos indios se concentraron cerca del río Beni, donde algunas colinas ofrecen alivio al diluvio anual.

Además de estos cuatro grupos claramente perfilados, la documentación jesuítica menciona una serie de pueblos de los que sólo se puede conjeturar su lugar en el mundo autóctono y su destino en el sistema reduccional. En el mapa 3, las cifras encerradas en un círculo ofrecen al lector una idea de la variedad y distribución de estos indios en la época en que los mencionan las fuentes jesuíticas.

Siquiera tres de estos pueblos -los Tapacura, los Cañacure y los Canesí- fueron víctimas de su encuentro con los europeos. Los Tapacura, aliados de los españoles, perdieron en 1617 la mayor parte de sus miembros en una expedición de conquista que tuvo un inicio desgraciado. Finalmente fueron absorbidos por la población española de Santa Cruz de la Sierra. Tanto los Cañacure como los Canesí fueron diezmados como esclavos en una 'guerra justa' cuando los españoles ingresaron en la sabana en apoyo de los enemigos tradicionales de estos pueblos. La estrategia misionera de los jesuitas no permite ir más allá en la identidad de estos pueblos 'menores'. Dentro de los programas de reasentamiento que los jesuitas impulsaban, los Chapacura de las cercanías del río Guaporé fueron trasladados a las reducciones del Medio Mamoré cuando en los años cuarenta del siglo XVIII se hicieron sentir las primeras amenazas portuguesas contra las reducciones septentrionales. Los misioneros de la sabana occidental trasladaron a la población Cossere mono de su hábitat ancestral a una nueva reducción junto al río Matos, a fin de evitar las reiteradas dificultades entre ese grupo y sus enemigos de la ribera del río Beni.⁸

Pero si el destino exacto de estos pueblos menores permanece escondido, las repercusiones generales para los europeos que trabajaban en la sabana son claras. La comunicación con grupos multilingües y a menudo enfrentados sería complicada. O los misioneros habrían de aprender varias lenguas o los indios

⁸ "Expediente relativo a diversos asuntos de las misiones de Mojos".

habrían de adoptar una *lingua franca*. Quizás tuvo mayor importancia que todos los intentos de crear un nuevo orden con unidades socioeconómicas mayores corrieron el riesgo de desencadenar las hostilidades entre rivales tradicionales.

Demografía

Los autóctonos de Mojos sufrieron una disminución en picado de su población como consecuencia de su contacto con los europeos. Los relatos más tempranos de la sabana describen unánimemente densas poblaciones. El testimonio, por ejemplo, que dejaron quienes formaban parte de la fuerza española que entró al sudeste de Mojos en 1617, habla de una región densamente habitada. Dirigiéndose a la Audiencia de Charcas, Juan de Limpías informaba que en una distancia de tres leguas llegó a contar once poblados con unas 720 viviendas, noventa galpones y nueve edificios para beber (Lizarazu 1906, IX, 170). Aunque el relato de Limpías no puede equipararse a un censo moderno de hogares, deja traslucir una densidad demográfica cerca a 2.5 habitantes por kilómetro cuadrado, suponiendo cinco habitantes por hogar y 825 km² (nueve leguas cuadradas). El fondo, cuando no los detalles, de los cálculos de Limpías quedan corroborados por otros, como el del P. Jerónimo de Andiñón, quien recorrió la sabana central con una expedición española en 1595-1596. El jesuita informaba sobre grandes poblaciones que recibían amablemente a sus huéspedes no invitados y los abastecían de alimentos y forraje hasta que las aguas de la inundación cubrieron sus huertas y los pastizales (Egaña 1954, VI, 426-434).

En su monografía sobre la geografía cultural de Mojos, Denevan subraya la básica confiabilidad de estas descripciones tempranas y emplea una combinación de fuentes históricas, testimonios arqueológicos y modelos de capacidad productiva para sostener una población estimada de unas 100.000 personas en 1690, al comienzo de la época jesuítica. Otro cálculo más reciente del mismo autor sobre este punto afirma una población de 350.000 para Mojos antes de la llegada de los europeos (Denevan 1980, 197-200; 1976, 212). Deseo aceptar las estimaciones de Denevan como aproximaciones razonables para la época precolombina. Un reciente estudio de superficie de la sabana central propone una configuración prehistórica de las aldeas sorprendentemente similar a la que describen los relatos de 1617, constituyéndose en otra pieza probatoria de la alta población autóctona (incluso de los 350.000 de Denevan)

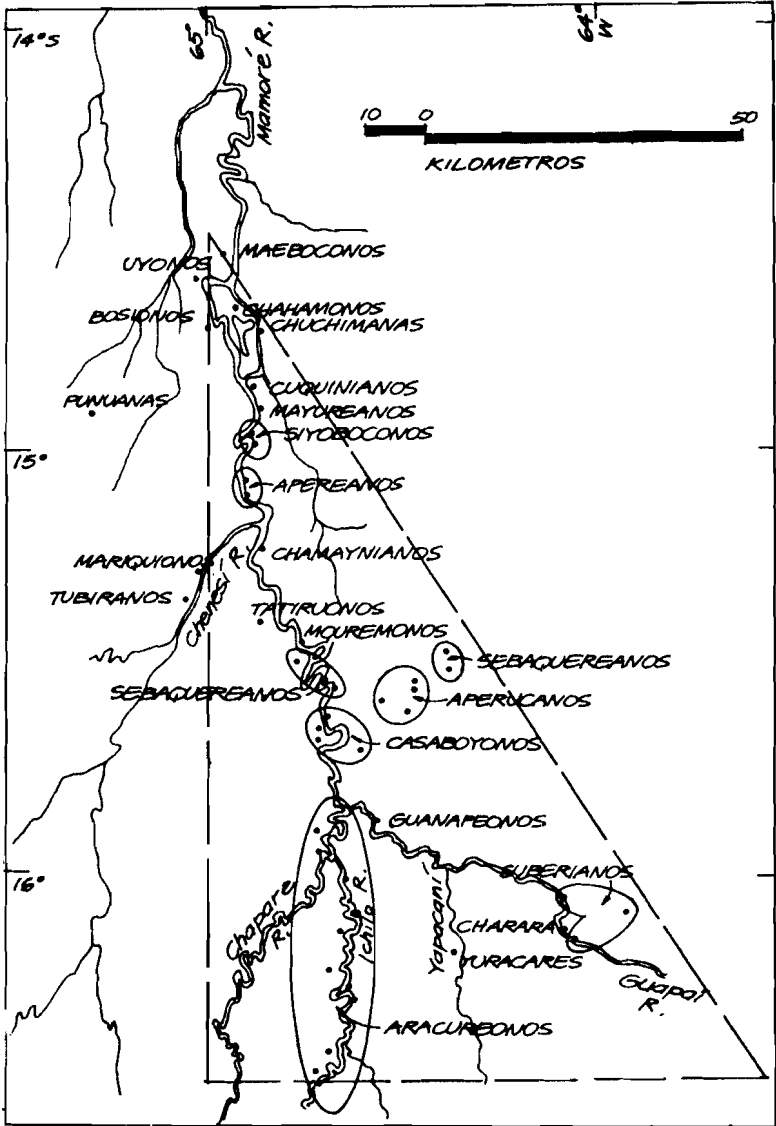
(Erickson, 1980, 735). También acepto la hipótesis de Denevan sobre un bajón demográfico abrupto. Los documentos que han llegado hasta nosotros describen a los indios muriéndose en números aterradores, tanto a causa de las enfermedades como de los efectos omnipresentes de la conquista y de la esclavitud. Sin embargo, la cronología, el ritmo de la disminución más aguda de la población y la fecha de su nadir, parecen anacrónicos. Propongo una disminución más acusada de los niveles precolombinos, interpretación que se basa en los relatos producidos por la primera penetración jesuítica sostenida en la región, a fines de los años setenta del siglo XVII.

En 1679 tres Padres jesuitas, Pedro Marbán, Cipriano Barace y Clemente Ygarza, reconocieron el Alto Mamoré con el propósito de convertir a sus habitantes autóctonos. El relato de ese viaje, publicado por Tormo, ofrece una información detallada que permite a los investigadores reconstruir la población aborigen de la zona al comienzo del siglo jesuítico. Escribiendo a su Provincial en Lima, los viajeros anotaron con cuidado la ubicación y número de los habitantes de cada aldea que visitaron, así como los nombres con que la gente se autoidentificaba. El mapa 4 ofrece las aldeas visitadas por los tres sacerdotes.

Los viajeros contaron un total de 3600 indios que vivían a lo largo de su jornada (aproximadamente, 2 grados de latitud o 160 km). Para calcular la superficie total examinada, el mapa 4 encierra dentro de un triángulo rectángulo las aldeas que se describen en el informe. La superficie incluida es de 17.600 km², cuya población registrada viene a coincidir con la densidad de 0.21 personas por quilómetro cuadrado, menos de un décimo de la registrada unos sesenta años antes.

Cuadro 1: Población autóctona de Mojos, ca. 1679

Zona	Superficie ecológica	Densidad (km ²)	Población (pobl./km ²)
Ribera	30.000	0.315-0.42	9.450-12.600
Bosque	50.000	0.158-0.21	7.900-10.500
Sabana abierta	120.000	0.08 -0.11	26.950-36.300



Mapa 4. El Alto Mamoré. Basado en Tormo 1972, 159

Antes de que estos cálculos se puedan tomar como base para estimar la densidad de la población autóctona en 1679, hay que ajustarlos a los contextos del documento y a las limitaciones de la geometría plana impuestas por el mapa. El testimonio proporcionado por los propios sacerdotes deja entender que su registro subestima la población total del territorio que visitaron. En sus conclusiones, Marbán, Barace e Ygarza admitían que no pudieron visitar todas las aldeas que les habían descrito los informantes nativos. Como dejan ver los grandes espacios blancos del mapa 4, los sacerdotes simplemente omitieron las cuencas de los ríos Chenesí, Chapare y Yapacaní. El cuadro 1 muestra, pues, en base a dos manipulaciones, los techos máximo y mínimo de la población. La primera 'infla' la densidad calculada inicialmente en un 50 y un 100 % a fin de tomar en cuenta la población que los jesuitas no vieron. La segunda 'desinfla' la densidad calculada, basada fundamentalmente en lugares ribereños, por los factores dos y por cuatro, a fin de tomar en consideración las poblaciones presumiblemente menores de las zonas interfluviales. Las cifras del cuadro 1 representan un cálculo de la población autóctona de Mojos en 1679.

La demografía india reduccional, presentada en el cap. 4, abona la aceptación del techo superior, de alrededor de 35.000 indios, como población autóctona de la zona al comienzo del siglo jesuítico. Pienso que esta cifra representa el nadir demográfico autóctono de Mojos. Propongo, además, que durante el primer siglo del contacto español (ca. 1560-1660) la población nativa disminuyó por lo menos en un 65 %.

Cultura material

Los diferentes grupos lingüísticos de Mojos mostraron, en el momento del contacto jesuítico, unas prácticas culturales notablemente uniformes. Todos los pueblos principales poseían los rasgos comunes a los que Julian Steward y Louis Faron han denominado jefaturas selváticas: agricultura excedentaria, sistemas desarrollados de comercio y arte bélico, especialistas políticos y religiosos, y un sistema de creencias con una jerarquía de divinidades (Steward y Faron 1959, 177-178, 252-253). Con todo, merece subrayarse que la uniformidad no implica falta de complejidad cultural, como ha afirmado una obra reciente sobre el desarrollo del Oriente boliviano en el siglo XX (Gill 1987, 25). Los pueblos autóctonos despegaron, más bien, una cultura notablemente rica y demostraron estar bien adaptados a las condiciones que los europeos encontraban todo menos atractivas.

Incluso las descripciones de los pueblos autóctonos destacaron la uniformidad. Un visitante del siglo XIX de la sabana los describe así:

La cabeza es gruesa, algo alargada posteriormente. El rostro, menos lleno y menos ancho que en los Chiquitanos, es algo oblongo; los pómulos se notan poco; la nariz corta, no muy larga; las ventanas de la nariz son abiertas; la boca mediana, de labios poco gruesos; los ojos son generalmente pequeños y horizontales; las orejas pequeñas; las cejas finas y arqueadas; el mentón redondo; la barba negra, poco poblada, crece tarde, solamente en el mentón y el labio superior, y jamás es ondulada; los cabellos son negros, largos, gruesos y lisos (Orbigny 1944, 335).

La única variación sustancial registrada por este observador era la talla de los diferentes pueblos: los Mobima, Mojo, Canisiana y Kayubaba medían en promedio 1.677 m., mientras que los Itonama no pasaban de 1.649 m.

Cuando los europeos entraron en contacto con la población autóctona comenzaron a documentar sus estilos de vida bien adaptados. Las descripciones de las inundaciones anuales retratan a los habitantes de la sabana como prácticamente anfibios. Observadores tempranos del Alto Mamoré describieron a los indios que "*vivían en sus canoas*"; y el primer vocabulario del Mojo arawak está lleno de términos acuáticos, incluidas siete expresiones diferentes para 'río' (tomando en consideración sus diversos tamaños, colores y texturas).⁹ Los mismos informes que registraron los desastrosos encuentros españoles con las aguas de la inundación, se maravillaron del carácter anfibio de la cultura de la sabana. Cuando las aguas en ascenso cubrían las plazas de sus aldeas, los indios construían barbacoas elevadas, las cubrían con tierra y proseguían su normal cocimiento. Viajaban libremente por la sabana inundada, navegando con sus canoas por lo que los europeos consideraban un océano sin carta de navegar. Dormían atando simplemente más arriba las cuerdas de sus hamacas en el palo en que se apoyaban (una verdadera revelación para los españoles con sus pabellones enrollables).¹⁰

⁹ "Anua de la Provincia del Perú del año de 1596", ARSI, Perú, 12, f. 143; y Marbán 1701, 329.

¹⁰ "Carta de los PP. de la Provincia de los Moxos" (20-IV-1676), ARSI, Perú, 6, f. 200v; y "Anua de la Provincia del Perú del año de 1596", f. 143v.

La subsistencia dependía fundamentalmente de la agricultura. Los autóctonos de Mojos sobresalieron en la satisfacción de sus necesidades inmediatas y en la producción de un excedente que pudieran intercambiar con sus vecinos o almacenar para hacer frente a futuras carestías. Los agricultores de la sabana central cultivaban las riberas, plantando los productos típicos de la horticultura del bosque tropical. La yuca dulce y amarga era el ingrediente dietético básico, cuyos retoños trasplantaban por doquier y de forma permanente, a fin de asegurar una cosecha ininterrumpida. El maní, el ñame (*Dioscorea*, spp.), el frijol, el sapallo y el ají complementaban las variedades cultivadas.¹¹ Los Mojo también producían maíz, aunque limitaban su consumo a las fiestas y a la elaboración de bebidas fermentadas. Los Baure cultivaban el mismo catálogo fitográfico, pero en régimen de tala y quema. Empleaban hachas de piedra para sacar la cáscara de los árboles y quemar ambas cosas, con el fin de limpiar el sotobosque reduciendo la pulpa maderera a cenizas como forma de fertilizar sus parcelas.

Para complementar los abundantes hidratos de carbono obtenidos de sus plantas cultivadas, los indios añadían otros ingredientes vegetales mediante la recolección y proteína animal mediante las actividades de caza y pesca. Las palmeras ofrecían sus frutos y sus cocos, lo mismo que otras especies forestales, incluida la almendra (conocida como 'castaña') y la nuez del Brasil. Los indios también recolectaban tortugas, caimanes, huevos de avestruz, lombrices y larvas, miel silvestre y moluscos de agua dulce. Entre los Mojo, Baure y Canisiana la pesca era una ocupación más importante que la caza. Los principales cauces fluviales y los terrenos inundados rebosaban de especies piscícolas comestibles de todo tamaño; los indios las pescaban con arco y flechas, anzuelos, encañizadas y venenos. Para los pueblos que vivían lejos de los ríos, la caza del venado, tapir, pecari (jabalí) y el gallo salvaje tenía primacía sobre la pesca.

Entre las actividades económicas también figuraba el comercio con gente que vivía fuera de Mojos. La presencia de objetos tales como las hachas de piedra pulimentada y arados de cuarzo en los sitios excavados de la sabana constituye una prueba clara del contacto con los Andes. Los relatos europeos tempranos hablan de los adornos de plata que llevaban los Mojo y que segu-

¹¹ Para una descripción detallada de las variedades autóctonas cultivadas, ver Denevan 1980, 172-175.

ramente obtuvieron de fuentes andinas.¹² Sin embargo, los investigadores han discutido el carácter y la intensidad de estos contactos desde que Nordenskiöld publicó sus primeros estudios en la segunda década de este siglo. Una revisión reciente de algunos sitios arqueológicos de las estribaciones andinas centrales aporta argumentos convincentes en favor de un contacto antiguo y permanente entre la sabana y las regiones altiplánicas que circundan el lago Titiqaqa. Señalando los corredores naturales abiertos en la densa vegetación tropical que se extienden desde el lago hasta Mojos, a través de Apolobamba, y los restos de redes camineras y sitios fortificados a lo largo de la ruta, Thierry Saignes que ésta fue una vía natural de la penetración de los Inka y acaso también de las fuerzas de Tiwanaku (Saignes 1986, 8-26).

Otros testimonios etnohistóricos muestran que los Mojo establecieron vínculos con las civilizaciones andinas mediante intermediarios que vivían a lo largo de los cursos superiores de los afluentes del Mamoré. Aquí los jesuitas descubrieron una floreciente red comercial en la que los productos de la sabana se intercambiaban por los andinos. Los Mojo ofrecían principalmente telas de algodón, obras de plumas y harina de yuca a cambio de bienes manufacturados altiplánicos (metales, puntas de hacha de piedra) y sal (Castillo 1906, 297). Las características de este contacto probablemente estaban regidos por los altibajos de la política andina: durante los periodos expansivos, los lazos directos que implicaban comercio y acaso también tributo, estructuraban las relaciones; la decadencia de las civilizaciones andinas daba lugar a unas relaciones mercantiles intermediadas por los pueblos que vivían en las estribaciones.

Las descripciones de la tecnología autóctona mencionan conocimientos plenamente desarrollados en utensilios de subsistencia y en objetos de artesanía. El inventario de herramientas estaba compuesto de objetos de subsistencia: hachas para el desmonte de tierras agrícolas; raspadores, prensas y ollas para el tratamiento de la yuca; vasijas de cerámica para el almacenamiento y cocinado de los alimentos; anzuelos, redes y trampas de pesca; y canoas, arcos y flechas, objetos para múltiples usos utilizados para el transporte, la caza y la pesca, y la guerra. Las descripciones tempranas de la alfarería de

¹² "Anua de la Provincia del Perú del año de 1596", f. 143v; "Carta del Gobernador de Santa Cruz, D. Juan de Mendoza a la Real Audiencia de La Plata" (provincia de los Mariquionos, 1603), ANB, Reales Cédulas, 816.

la sabana, junto con las muestras de las piezas publicadas por Nordenskiöld, ofrecen una prueba elocuente de las ricas tradiciones cerámicas de Mojos. Las arcillas de la sabana central y septentrional eran aptas para las técnicas primitivas empleadas (enrollado y moldeado). Una vez se les había dado forma, se endurecía las vasijas de arcilla con fuego al aire libre, produciendo "*vasijas de superficie tiznada al humo, de negro castaño o ante moteado*".¹³ Además, los Mojo y los Baure -y acaso otros grupos más- sobresalieron en la manufactura de objetos útiles con fibras naturales: trenzaban y tejían hierbas, cañas y hojas de palmera para hacer cestas, esteras, prensas para yuca y cedazos. El tejido del algodón y de las plumas alcanzaron especial importancia entre los pueblos de la sabana. Piezas de tela de algodón elaboradas por las mujeres se convirtieron en una forma de moneda en el comercio entre los indios y los centros españoles. Los visitantes europeos reservaron sus más decididas loas a las obras indígenas de plumas. En su viaje de 1595 al Medio Mamoré, el P. Andiön vió lo que denominó una pintura de plumas de "*de tonos definidos y dibujos curiosos*".¹⁴ Las fuentes principales discrepan sobre si los indios realmente 'tejieron' las plumas; pero tanto si estaban tejidas como cosidas a una trama, el hecho es que el plumaje sacado de los cuerpos de las aves tropicales adornaban bienes de lujo, como por ejemplo tocados, utilizados en festividades.

Organización social, espacial y política

Las fuentes misionales, veraces para una cosmovisión europea, identifican la familia nuclear como la unidad social básica de Mojos. El esposo, la esposa y los hijos se convirtieron en piedra de toque estadística y descriptiva; pero los autóctonos veían la sociedad de otra manera: su mundo extendía las relaciones sociales mucho más allá de la familia nuclear, hasta una trama de parentesco sanguíneo e imaginario.

Los propios misioneros reconocían que los indios se arracimaban en torno a lo que llamaban "*grandes familias*", grupos multifamiliares que compartían una vivienda comunal y las tareas domésticas.¹⁵ Informes tempranos también ponen de manifiesto la existencia de antepasados mitológicos de los que los aldeanos varones extraen su sentido de identidad y, a menudo, sus

¹³ Willey 1948, 142-143; para una descripción temprana de la alfarería de la sabana, ver Castillo 1906, 320, y "Anua de la Provincia del Perú de 1596", f. 143.

¹⁴ "Anua de la Compañía de Jesús - Tucumán y Perú, 1596", en: Jiménez 1965, II, 95.

¹⁵ "Carta de los Padres" (1676), ARSI, Perú, 6, f. 200v.

nombres, que evidencian los rasgos del linaje patrilineal típico de la Amazonia (Castillo 1906, 350). La observación de un Padre del siglo XVIII de que las parejas nativas se incorporaban a los hogares de los maridos, llevando sus 'camas' sobre sus hombros, alude claramente a las normas de residencia patrilocal (Eder 1985, 85). La lengua autóctona refuerza todavía más la importancia del parentesco extranuclear en Mojos. El **Arte y vocabulario de la lengua Moxa** del P. Marbán contiene más de treinta términos familiares; entre ellos, los que identifican las líneas masculinas y femeninas y los primos hijos de hermano y hermana. Estas familias extendidas eran los bloques constitutivos de la vida social y económica del Mojos autóctono, permitiendo a la gente desarrollar las unidades productivas cuyos bienes agrícolas y artesanos impresionaron tanto a los visitantes europeos. Estas agrupaciones familiares crearon un sentido de lugar y de orden que demostró ser vital incluso ante los reiterados intentos de introducir normas europeas.

En el momento de su contacto con los jesuitas, los nativos de Mojos vivían en pequeñas unidades aldeanas. En su informe de 1679 los PP. Marbán, Barace e Ygarza describen pequeños poblados de uno o dos centenares de habitantes, distribuidos a lo largo de las riberas como cuentas ensartadas flojamente en una serie de filamentos. Las aldeas mojeñas presentaban una plaza central con una estructura comunal (que los misioneros llamaron "*bebedero*") y residencias y cocinas ocupadas por grupos de familias extendidas. Una variante importante de este modelo apareció entre los Baure, cuyas aldeas ofrecían un aspecto inequívocamente marcial: las viviendas baure estaban rodeadas por una empalizada de palos puntiagudos y un foso profundo cruzado por terraplenes móviles (Altamirano 1979, 118, 150).

Un segundo grupo de aldeas, idéntico al primero en su arquitectura, se presentaba en la sabana abierta: aquí los manantiales o los meandros fluviales suministraban recursos acuáticos durante todo el año. Muchas de estas aldeas parece que conservaron su acceso a los recursos fluviales mediante parientes que vivían a lo largo de la red de ríos. Un informe jesuítico temprano observa que indios de habla arawak mantenían aldeas en la orilla oriental del Mamoré y junto a lagos en el campo abierto 'detrás' del río. La comunicación entre la ribera y los sitios sucursales acaso estuviera facilitada por los terraplenes que irradiaban desde las redes fluviales (Castillo 1906, 298, 350). No obstante, permanece oscuro en la medida en que estas aldeas de la sabana abierta constituían poblados permanentes. Las tierras ribereñas estaban am-

pliamente ocupadas y celosamente protegidas de las incursiones de los vecinos; pero el testimonio de documentos históricos y modernos muestra un modelo de poblado peripatético y una reiterada fracción de aldeas como efecto de fenómenos demográficos o políticos. Los sitios interiores quizás representaban poblaciones de fracciones de aldeas que posteriormente mantuvieron el contacto con los lugares ribereños y acabaron reuniéndose con sus anteriores vecinos. En 1682 el P. Antonio Orellana describía la fractura de una aldea mojeña después de que su emplazamiento hubiese sido arrasado por la inundación. La mitad de la aldea permaneció junto al río mientras que la otra mitad acabó fundando una nueva población en la sabana abierta.¹⁶ Estos datos apuntan con precisión hacia un estilo de vida móvil que no era compatible con los centros reduccionales fijos.

A pesar de los ocasionales informes sobre grandes confederaciones, los mojeños probablemente no conocieron formas de gobierno mayores a la aldea individual. Cada poblado contaba con una élite de especialistas políticos y religiosos, que gozaban de diversos grados de poder y privilegios. Los jefes Mojo (*achichaco*) ocupaban sus cargos más por sus proezas que por descendencia. Actuaban fundamentalmente como armonizadores y consejeros que como gobernantes. Sus privilegios funcionales consistían ante todo en el respeto de que era objeto el titular por parte de los aldeanos. Los jefes Baure (*arama*) detentaban mayores poderes. El *arama* decidía si su aldea iba o no a la guerra, administraba el castigo a quienes transgredían las costumbres locales y supervisaba el cultivo de la yuca que se empleaba en la elaboración de las bebidas alcohólicas. Un misionero que vivió unos veinte años entre los Baure describía a sus jefes como mantenidos por el trabajo de la aldea y sucedidos por sus herederos masculinos (Eder 1985, 85).

Aunque adularon a los jefes, los jesuitas trataron de marginar la dirección espiritual de las aldeas. Los hombres y mujeres a los que los sacerdotes calificaron de hechiceros (chamanes) funcionaban como sanadores de los enfermos e intermediarios ante las divinidades de la aldea. Como sanadores, los hechiceros usaban un ritual y un conocimiento de las plantas medicinales para ayudar a sus pacientes; como intermediarios, interactuaban con una pléyade de divinidades, cada una de las cuales contaba con diferentes atributos

¹⁶ "Informe del P. Antonio de Orellana al P. provincial Martín de Jáuregui" (Loreto, 18-X-1682), ARSI, Perú, 20, f. 16v.

y funciones. Los dioses más importantes eran los que cuidaban de cada aldea. Como se creía que estos patronos divinos residían en determinados hitos locales, éstos actuaron de graves barreras para reasentar en otros parajes de Mojos a los indios que temían perder así su protección.

Las sociedades autóctonas que los jesuitas encontraron en Mojos presentaron una gama de posibilidades y dificultades a los hombres que se proponían introducir rasgos de la cultura europea. Los nativos de Mojos eran fácilmente accesibles a los viajeros que circulaban aguas abajo desde las poblaciones españolas hacia el oeste, a causa de su número relativamente grande y de su ubicación ribereña; pero la no menor cantidad de lenguas y el sistema de creencias basado en divinidades locales, junto con la naturaleza repulsiva de la región (tanto por su distancia de los centros españoles como por su clima tropical) planteaba dificultades incluso a los invasores más decididos.

CONQUISTA CIVIL

Aunque los misioneros jesuitas eran los primeros europeos en establecer un contacto permanente con los pueblos de la sabana, su llegada a Mojos estuvo precedida por un siglo de irrupciones por parte de pseudoconquistadores. Los primeros europeos que llegaron a la zona buscaban el reino del Gran Mojo, legendario monarca que reinó sobre tierras densamente pobladas y ricas en metales preciosos. En búsqueda de esta quimera, expediciones ingresaron en el corazón de Sudamérica desde ambos márgenes del continente. Españoles residentes en el Cuzco organizaron entre 1536 y 1567 tres oleadas principales hacia Mojos; partidas menores salieron de Cochabamba y La Paz durante el mismo período. Aunque ninguna de las bandas originadas en los Andes llegó realmente a la sabana, estos operativos tempranos fundamentaron la reivindicación jurídica del Virreinato del Perú al reino del Gran Mojo, dondequiera que se pudiera demostrar que estaba.¹⁷

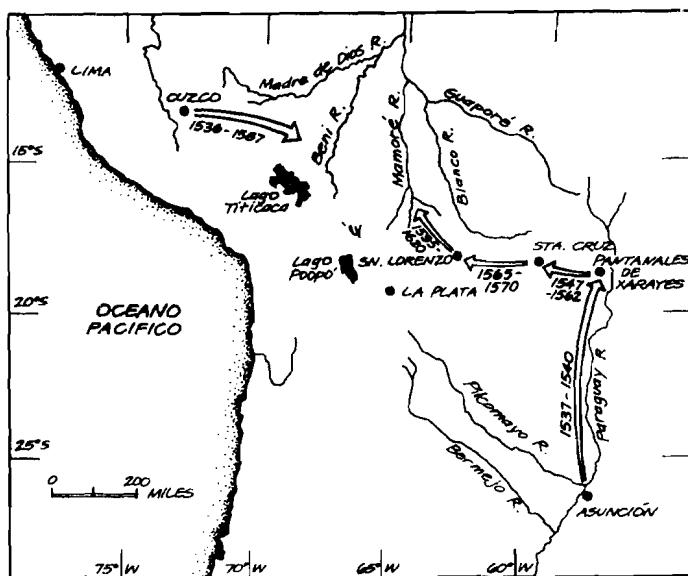
A pesar de caer bajo la jurisdicción peruana, la exploración de Mojos comenzó gracias al ímpetu de expediciones que subieron desde la costa atlántica sudamericana. La historia inicial de esta región giró en torno a la ciudad de

¹⁷ Otro resultado de estas expediciones tempranas fue la fijación -aunque vaga- de Mojos en la tradición cartográfica europea. Su ubicación al este de los Andes y aproximadamente en la misma latitud que el lago Titicaca, data ya por lo menos de 1589. El mapa de Diego Méndez, *Peruviae Auriferæ Regionis typus*, incluye un Mojos y un río Mojos cerca de los 14 grados de latitud sur. Ver Atlas 1985, 35.

Asunción, fundada en 1540 a unos 1600 km. arriba del Río de la Plata. En busca de las fuentes de las leyendas que sus indios aliados les habían contado, los españoles lanzaron una serie de incursiones hacia el norte y el este de su ciudad. Una de estas expediciones se dirigió al norte hasta los pantanales de Jarayes, antes de entrar al Chaco en su ruta hacia las 'ricas tierras' situadas al oeste. En 1547 miembros de esta expedición se toparon con un grupo de indios que hablaban español y habían acampado en las orillas del río Guapay (Grande), la vanguardia de las poblaciones que se extendían desde la costa pacífica. Frustrados en sus planes de seguir caminando más hacia occidente en pos de las riquezas, regresaron a Asunción después de despachar a varios de ellos para que cruzaran los Andes y fueran al encuentro de los funcionarios de la Corona en Lima. Pero los emisarios, que entraron al Perú durante la rebelión de Gonzalo Pizarro, encontraron a unos representantes del rey preocupados de restablecer el orden con unas fuerzas en aumento. Viendo sus aspiraciones desatendidas, la comisión volvió sobre sus pasos hasta llegar a Asunción. Uno de ellos, sin embargo, un joven extremeño llamado Ñuflo de Chávez, encabezaría una partida de hombres de la región del Río de la Plata que volvería a cruzar el continente.

En 1548 Chávez había regresado a Asunción, donde durante cierto tiempo se dedicó a actividades centradas en el interior oriental sudamericano. Luego, en 1557, organizó una expedición que se proponía volver a cruzar el Chaco en busca de conquistas. Chávez y su tropa siguieron la misma ruta que había explorado una década antes; pero encontraron resistencia en los indios y grandes lluvias. Finalmente, en 1559 Chávez fundó la Nueva Asunción, primera de una serie de ciudades en las llanuras tropicales, entre el Chaco y las fragosidades andinas. Este primer poblamiento se trasladó en 1561 más hacia el oeste, donde fue rebautizada como Santa Cruz de la Sierra (Díaz de Guzmán 1974; Schmidl 1903; "Relación de los casos" 1899, I, 336-340).

Desde la fecha de su fundación Santa Cruz se convirtió en el centro de las acciones españolas dirigidas hacia Mojos. La ciudad fue desarrollando un hábito conquistador; primero como una zona de partida para la exploración de las 'ricas tierras' que se pensaba estaban en el centro del continente; después, al diluirse la visión del Dorado, las instituciones nacidas para impulsar la conquista se convirtieron en los nervios de una sociedad instalada. Este antecedente de conquista o frontera subyace no sólo a la historia y desarrollo



Mapa 5. Vías de penetración de la conquista, 1536-1620

de la ciudad, sino también a sus tipos de contacto con la población autóctona de Mojos.¹⁸

Entre la época en que fue fundada y el inicio de las reducciones jesuíticas Santa Cruz impulsó literalmente docenas de expediciones con destino a Mojos. El emplazamiento final de la ciudad, en las cercanías de las orillas del río Grande, situó a sus habitantes en los afluentes de la ruta al Mamoré y al corazón de la sabana. El ritmo de la conquista desde Santa Cruz demostró dos olas diferentes: la primera duró la década iniciada con el nombramiento en 1592 de Lorenzo Suárez de Figueroa como gobernador de Santa Cruz. La expedición de 1595 de Suárez de Figueroa hacia la sabana, financiada en el Perú y cuya

¹⁸ Para un relato copiosamente documentado de la fundación de Santa Cruz y su primera economía, ver García Recio 1988.

crónica nos dejó el P. Jerónimo de Andión, marcó la primera entrada española hacia el Alto Mamoré que está bien documentada. En lugar de viajar por agua, los trescientos miembros de la hueste ingresaron a la sabana a caballo, error trágico. Sorprendidos por las inundaciones anuales, los expedicionarios perdieron dos meses inmovilizados por las aguas en subida. Los nativos de habla arawak, que en un principio habían provisto de víveres a los españoles, con el inicio de las lluvias torrenciales se fueron en canoa a las lomas. Para evitar la inanición, los españoles fueron sacrificando sus caballerías, de las que muchas ya habían perecido por falta de forraje; y acabaron consumiendo los cordobanes que contenían su equipaje.¹⁹ El sucesor de Suárez de Figueroa, Juan de Mendoza, repitió esta práctica de la gran expedición, siempre con unas desastrosas consecuencias. Los 150 expedicionarios que entraron al Alto Mamoré en 1602 quedaron diezmados por la desertión, las enfermedades y las bajas a causa de la resistencia de los indios.²⁰

El fracaso de estas expediciones en el descubrimiento del Gran Mojo puso fin definitivamente a la práctica de utilizar grandes reclutamientos hechos y financiados en los Andes. Cuando los españoles volvieron a entrar en la sabana, quince años después del descalabro de Mendoza, lo hicieron utilizando los recursos de Santa Cruz. Había pasado el tiempo de las grandes fuerzas y de la ciega confianza en los caballos y en las grandes caravanas de provisiones. Las huestes que salieron de Santa Cruz y exploraron la sabana sudoriental a fines de la segunda década del siglo XVII se parecían a las partidas de conquista que Mario Góngora ha descrito en sus estudios sobre el Panamá temprano. Estas partidas se componían de hombres aguerridos e independientes que se mancomunaban para obtener ganancias a la hora de repartir el botín logrado en sus expediciones (Góngora, 1962).

La transformación de la orientación expedicionaria de Santa Cruz tuvo profundas repercusiones para los pueblos autóctonos de Mojos, pues ahora habían pasado de simples informantes sobre la ruta del Gran Mojo a presa. No se puede delinear con precisión ni la cronología ni la trayectoria del esclavizamiento en Mojos; pero el bosquejo que sigue nos da su esencia. Capturar esclavos era uña y carne de la economía cruceña desde fines del siglo XVI. Las

¹⁹ El original de la relación del P. Andión se ha perdido; pero un resumen aparece en la "Anua de la provincia del Perú del año de 1595", Egaña 1954, VI, 426-434.

²⁰ "Carta de la Real Audiencia a S.M." (Potosí, 24-III-1609), ALB, D1-1-102.

capitulaciones concedidas por los primeros gobernadores de la región incluían el derecho de organizar expediciones (según los términos de una de ellas, "*para tomar gente de servicio*"), punto que los cruceños reivindicaron a perpetuidad como medio de apoyo en la frontera.²¹ En la segunda década del siglo XVII la población de la sabana comenzó a formar parte de la fuerza laboral de Santa Cruz. Una lista de encomiendas de la ciudad elaborada en 1617, registra aproximadamente un 17 % de los tributarios como miembros de las etnias Mojo, Tubaiono y Umano; además, una serie de documentos contemporáneos enumera prisioneros indígenas como parte del botín que los expedicionarios tomaron en la sabana.²² La esclavización se intensificó cuando los cruceños enrolaron a intermediarios autóctonos, primero a los Chiriguano que residían en los contrafuertes andinos y luego, a la propia población de la sabana.

El relato conservado más nítido de una expedición esclavista cruceña describe cabalmente este tipo de alianza hispano-autóctona. Una expedición, cuando estaba por entrar en la sabana, al contactar a un indio de habla arawak que vivía en el Alto Mamoré, cambió a última hora su ruta. Este hombre de confianza llevaba un mensaje de varios caciques mojeños pidiendo ayuda a los expedicionarios contra sus enemigos tradicionales. La fuerza cruceña ingresaba por entonces al Alto Mamoré: guiados por exploradores mojeños, atacaron las aldeas Cañacure y Mazareono. Los 285 cautivos llevados de vuelta a Santa Cruz fueron divididos en lotes compuestos desde catorce piezas para el ausente Gobernador y el jefe de la expedición hasta una para el intérprete nativo.²³

El inicio del periódico esclavizamiento hizo tambalear el equilibrio autóctono. La captura y alejamiento de grandes cantidades de nativos redujo la capacidad productora y resquebrajó las estructuras sociales de las aldeas sabaneras. La introducción de enfermedades europeas no fue menos destructora para la población autóctona, que carecía de defensas contra ellas. Las críticas

²¹ "Capitulaciones formadas entre el gobernador de Santa Cruz, D. Lorenzo Suárez de Figueroa y el Capitán Gonzalo Solís Olguín", ALP, Límites con Bolivia, n° 124.

²² "Memoria jurada de D. Joseph Cayetano Hurtado Dábila" (San Lorenzo de la Frontera, 27-111-1617), AGI, Charcas, 158. Para un ejemplo de esta documentación sobre las expediciones, ver "Relación de la entrada de Gonzalo de Solís Holguín a Moxos" (San Lorenzo de la Frontera, 4-1-1620), AGI, Charcas, 27.

²³ "Repartición de los indios que se trageron" (Provincia de los Mojos, Pueblo de Curubosa, 28-X-1667), ANB, Mojos Complementario, IV, ff. 43-47.

contemporáneas de la frontera cruceña, al describir la despoblación de la región asocian sin excepción la esclavización y la enfermedad.²⁴ Además, la introducción de las armas españolas dió lugar a un cambio en la correlación de fuerzas nativas de la sabana: los Arawak animaron los entradas españolas en la forma que ya se ha visto para imponerse a sus rivales tradicionales. Al ir progresando esas alianzas, los Arawak se convirtieron en agentes de la trata de esclavos, tomando prisioneros para venderlos a los españoles, de una forma muy parecida a la que practicaban los indios del Medio Amazonas que ha estudiado Sweet (1974, 120-121). El ingreso de los jesuitas en la sabana en la segunda mitad del siglo XVII redujo, pero no acabó, la extracción de esclavos de la región. A pesar de las protestas de los Padres, incursiones como la de 1667 siguieron caracterizando las relaciones seculares españolas con los pueblos autóctonos de Mojos hasta bien entrado el siglo XVIII.

Éste fue, pues, el carácter de la penetración española en Mojos antes del amanecer de la cultura reduccional: una larga serie de entradas y retiradas, un periodo de contacto más que de conquista. Tras cincuenta años de exploración desde unas bases distantes, la entrada española en Mojos emanó desde la población itinerante de Santa Cruz de la Sierra; desde esta base las expediciones ingresaron en la sabana, primero como ingenuos conquistadores, después como duchos esclavizadores. Pero ambas olas dejaron la sabana con la misma rapidez con que habían entrado en ella. La conquista de Mojos estuvo reservada a una tercera ola de europeos que habían hecho sus primeras experiencias en la región como miembros de las partidas esclavizadoras cruceñas. Esos hombres buscaban un nuevo Dorado: en lugar de oro, querían almas.

²⁴ Ver, por ejemplo, Actas 1977, 88-89, que menciona el sacar nativos de la región para su venta en Charcas, como otra causa de la despoblación autóctona.

II

EL SIGLO JESUÍTICO

Al desvanecerse el entusiasmo por la búsqueda del Gran Mojo, el contacto europeo con Mojos ingresó en una nueva fase. Desde mediados del siglo XVII miembros de la Compañía de Jesús iniciaron un periodo de residencia entre los pueblos autóctonos que sólo habría de interrumpirse con su expulsión en 1767. Como los conquistadores que les habían precedido, los jesuitas entraron en Mojos desde Santa Cruz de la Sierra; pero las similitudes con las huestes de conquista terminan aquí. La iniciativa jesuítica reemplazó los rápidos y violentos ataques por una institución permanente, la reducción, que sirvió de centro de nuevas relaciones entre los europeos y las poblaciones indias de la región.

La Compañía de Jesús, nacida en 1534 y aprobada por el Papa en 1540, siguió los pasos de las otras grandes Órdenes misioneras hacia América. Lima recibió a los primeros jesuitas en 1568, treinta años después de la llegada de los dominicos, mercedarios, franciscanos y agustinos (Armas 1953, 15-39). En su calidad de llegada tardía, la Compañía se vió forzada a buscar zonas de trabajo que otras Órdenes religiosas habían abandonado o no habían solicitado. Siguiendo una ruta expansiva hacia el sur de la capital virreinal, los jesuitas fundaron colegios en el Cuzco (1571), Potosí (1576) y La Paz (1580); luego, en 1587, los Padres Diego Samaniegó y Diego Martínez llegaron a la frontera sudoriental peruana, creando una residencia en Santa Cruz de la Sierra; en 1590 esta residencia contaba con cuatro sacerdotes (los dos fundadores y los PP. Angelo Monitola y Jerónimo de Andión).

Los jesuitas jugaron un doble papel en Santa Cruz: a falta de sacerdotes seculares, administraban los sacramentos a la población española; pero los sacerdotes habían llegado a la región para hacerse cargo de sus comunidades indias, por lo que -apenas llegados- los PP. Samaniegó y Martínez empezaron a aprender chané, guaraní y gorgotoqui, las principales lenguas indígenas de la región cruceña, y a visitar las aldeas que todavía circundaban la ciudad en

los años noventa. Las Cartas Anuas de comienzos del siglo XVII muestran que los jesuitas no dejaron de ampliar sus visitas al hinterland de Santa Cruz. En 1603 el P. Andrés Ortiz Ortuño describía seis itinerarios recorridos por los sacerdotes residentes en la ciudad; seis años después, el Superior de la residencia detallaba un itinerario ampliado que incluía visitas periódicas a los Chiquito situados al este.¹ Estos relatos subrayan la predicación, la atención de los enfermos y el bautismo de los moribundos más que la fundación de reducciones permanentes.

Los primeros jesuitas llegaron a Mojos como capellanes de las huestes cruceñas de conquista de fines del siglo XVI. Ya en 1592 el P. Samaniego escribía que se tenía en tanta estima a los miembros de la Compañía, que "*el Gobernador no hace ninguna entrada sin tomar a uno de los nuestros*".² El P. Andión participó en 1595 en la última de las expediciones de Suárez de Figueroa: como capellán hacía la misma vida que un soldado común, viajando a pie, alimentándose con austeras raciones y luchando por sobrevivir de las crecientes aguas de la estación lluviosa. No hace mención de haber predicado a los indios de la sabana. Los relatos de expediciones posteriores muestran que los jesuitas ejercieron su ministerio sacerdotal entre los conquistadores hasta bien entrado el siglo XVII.³ Después, con la decadencia de las grandes expediciones a Mojos, los jesuitas regresaron a Santa Cruz y a su predicación itinerante entre los Gorgotoqui y Chané.

Cuando los sacerdotes volvieron a entrar a Mojos, lo hicieron con independencia de las fuerzas seculares. En la primera mitad del siglo XVII el contacto intermitente entre los arawak de Mojos y Santa Cruz estuvo mediado por indios hispanizados. A mediados de siglo esos contactos se hicieron más frecuentes, cuando los Mojo empezaron a tratar directamente con sus vecinos españoles, comerciando artesanías y productos agrícolas por manufacturas europeas. Poco tiempo después los españoles se vieron invitados al territorio mojeño en calidad de aliados contra los rivales tradicionales. Un Hermano jesuita, Juan de Soto, se incorporó en 1667 a una de esas partidas españolas como cirujano.

¹ "Carta anua 1603", ARSI, Perú, 12, ff. 350-350v; "Carta anua 1609", ARSI, Perú, 13, ff. 71-71v.

² "Carta anua del Perú [1592]", en Egaña 1954, V, 228-229.

³ "Carta anua 1596", ARSI, Perú, 12, ff. 143-144; y Lizarazu 1906, IX, 150-155.

La versión de Soto sobre su participación destaca una intención misionera. Al llegar a la principal aldea mojeña, Soto pidió al jefe que le permitiera predicar a los indios. Obtenida la licencia, el Hermano empezó un sermón en un arawak vacilante en el que distinguió cuidadosamente su propia actitud pacífica de la de sus compatriotas. Terminó su soliloquio instando a los indios a cooperar con los españoles, "*que aunque terribles con sus enemigos, son muy corteses y amables con sus amigos*".⁴ La presencia de una fuerza armada española entre los indios debe haber dado un peso especial a las palabras del Hermano.

Este viaje convenció a Soto de que los Mojo ofrecían una atractiva oportunidad de conversión. Al regresar a Santa Cruz presentó a su Superior un informe de la expedición, con la petición de que impulsara nuevos contactos con los Mojo. La súplica de Soto impresionó sin duda a las autoridades jesuíticas, pues le dieron permiso para que se trasladara a La Plata y expusiera sus conclusiones ante la Audiencia. Aunque su petición de apoyo a la Corona no tuvo éxito, Soto no abandonó su compromiso con Mojos. En 1668 condujo a dos Padres, José Bermudo y Julián de Aller, al Alto Mamoré. Esta primera entrada jesuítica resultó efímera. Los Padres y el Hermano no pudieron atraer mojeños para que se convirtieran y abandonaron la zona cuando los indios empezaron a amenazar su seguridad. Soto ya no regresó más al Mamoré, pues murió en Santa Cruz cuando trataba de organizar una segunda expedición; pero aunque Soto no pudo lograr la fundación de reducciones en Mojos, transmitió a otros su entusiasmo por la empresa.

La muerte de Soto cierra la que podría llamarse fase carismática, para emplear la terminología weberiana, en la historia misionera de Mojos.⁵ Hasta ese momento los jesuitas habían actuado sin el apoyo y las directrices de sus superiores. Estos primeros misioneros recuerdan al fraile franciscano de los primeros tiempos indios al que un historiador eclesiástico ha calificado de "*vagabundo santo*" en otros contextos geográficos (Tibesar 1991, 70): fray Marcos de Niza OFM entre los Pueblo, el P. Eusebio Kino SJ en el Sudoeste y el P. Samuel Fritz SJ en el Amazonas fundaron una tradición misionera como iniciativa en gran parte solitaria e individualista. Aunque la historia de Mojos

⁴ "Relación de lo sucedido en la jornada de los Mojos en el año de 1667", ARSI, Perú, 20, f. 135v.

⁵ Reconozco mi deuda con Diane Langmore, quien usó terminología weberiana para describir las generaciones de misioneros de la época vitoriana a Papúa; ver Langmore 1989, 206.

puede presentar a sus Allers, Andiones y Sotos, la fundación de sus reducciones permanentes fue el resultado de un impulso racional-jurídico, de un esfuerzo sancionado, organizado y apoyado por las autoridades centrales de la Compañía.

En 1674 los jesuitas residentes en Santa Cruz dieron inicio a una segunda serie de entradas. El H. José del Castillo, un español llegado recientemente a Perú, convenció a un grupo de indios comerciantes para que le permitieran acompañarles cuando regresaran a la sabana. Castillo visitó la misma región del Mamoré que Soto y su partida seis años antes. Reanudó el contacto con la población nativa y trató de convencerla de que invitaran otros jesuitas a la comarca. Castillo se apoyó menos que sus predecesores en la predicación para ganarse la aceptación de los indios. Junto a su Biblia y su misal, Castillo llevaba una considerable cantidad de bienes comerciales para 'sazonarles' las voluntades (Eguiluz 1884, 5). El cargamento contribuyó a convencer a los Arak para que permitieran entrar a su territorio a los compañeros de Castillo. El día de San Pedro de 1675 los PP. Pedro Marbán y Cipriano Barace salían de Santa Cruz para reunirse con su Hermano en el Mamoré.

Los nuevos Padres ingresaron en la sabana con el encargo de su Provincial de que prepararan un estudio completo de Mojos. El documento resultante ofrece una valiosa relación de la sociedad autóctona en la aurora del periodo reduccional. Pero es de mayor importancia que la forma del mismo -una serie de respuestas a las preguntas del Provincial- ilustre la visión jesuítica de una iniciativa reglamentada. El Provincial había pedido a sus sacerdotes que determinaran: 1) "*la disposición de las ciudades de la provincia*"; 2) "*si la provincia tiene una o varias lenguas*"; 3) "*si el clima es saludable*"; 4) "*si la provincia tiene naciones vecinas, cómo se llaman y cuánta gente tienen*"; 5) "*la disposición de estos indios para recibir la Sagrada Palabra*".⁶

La Compañía de Jesús tomaba, a través de su Provincial peruano, decisiones conscientes sobre la conveniencia de una región, evaluando su paisaje y cultura, antes de comprometer personal y medios materiales. En el caso de Mojos, esta exploración inicial fue seguida de otras dos visitas en la segunda

⁶ "Carta de los PP. que residen en la misión de los Moxos para el P. Hernando Cavero de la Comp. de Jesús, Provincia de esa provincia del Perú" (Provincia de Moxos, 20-IV-1676), ARSI, Perú, 20, ff. 201-205.

mitad de los años setenta, ambas destinadas a reevaluar el primer estudio. Estos cuidadosos cálculos chocan con la imagen del misionero por cuenta propia, pero reflejan las realidades de la fundación y mantenimiento de un efectivo sistema misionero en un extremo del Imperio español.

Aunque los nativos admitieron a los europeos en sus tierras, se acercaron con cautela a estos visitantes. Dos generaciones de permanente esclavizamiento habían dejado una fuerte herencia de desconfianza a los extranjeros. Los jesuitas se movieron libremente entre los indios, pero encontraron escaso entusiasmo entre ellos para convertirse o reunirse. A pesar de esta falta de cooperación, sus esfuerzos no fueron vanos. Durante seis meses los tres misioneros vivieron en la principal aldea mojeña, ganándose la confianza de la población autóctona y aprendiendo a sobrevivir en un medio extraño.

Los primeros encuentros de los jesuitas con la población autóctona estuvieron obstaculizados por su poca facilidad para las lenguas locales y los rigores de la vida en el trópico. No obstante los breves estudios de Aller sobre el arawak en 1668, los misioneros pudieron comprobar que el conocimiento que tenían de su lengua eran lastimosamente insuficientes para una comunicación fluida. Cuando el P. Marbán llegó al Mamoré empezó a reunir la gramática y el vocabulario que acabarían transformándose en el **Arte y vocabulario de la lengua Moxa** (Lima, 1701); pero antes de esta compilación sistemática los progresos lingüísticos fueron lentos. Los sacerdotes también sufrieron por las durezas que imponía el clima de Mojos. Acostumbrados al tiempo templado de España, de los Andes y de la costa pacífica, esos hombres se quejaban amargamente de la humedad y de las nubes de insectos que caracterizaban la vida en Mojos. Sus quejas aumentaron al contraer una enfermedad tropical, probablemente la fiebre amarilla, que minaba sus energías y limitaba sus actividades.⁷

En sus dos primeros años de residencia los jesuitas cosecharon pocas recompensas de sus sufrimientos. Su base seguía siendo una sola aldea de los Mojo arawak; sus vestidos se pudrían por el sol y la humedad: su salud desmejoraba; pero perseveraban. A diferencia de todos los europeos que les habían precedido, Castillo, Marbán y Barace permanecieron en el Mamoré. Su residencia les dió la oportunidad de aprender la lengua local, entrar en con-

⁷ Eguiluz 1884, 7; Altamirano 1979, 59-60; "Carta de los PP.", ARSI, Perú, 20, f. 200v.

tacto con las principales poblaciones mojeñas y acostumbrar a la población autóctona a una presencia europea pacífica en su territorio.

En 1678 el trío recibió a un visitante inesperado cuando el Provincial envió desde Lima al P. Luis Sotelo para que investigara la situación de la empresa de Mojos. Las razones de la visita no son claras. Un cronista afirma que la decisión del Provincial era fruto de las quejas de uno de los misioneros en sentido de que era vano el futuro trabajo entre los Mojo (Eguiluz 1884, 10). Pero las instrucciones al P. Sotelo parece que incluían la orden de fundar una reducción o de abandonar la zona del Mamoré como campo de misión. Bajo este ultimatum los misioneros lograron establecer seiscientos indios en una aldea junto al río. Las fuentes jesuíticas atribuyen este reasentamiento a la voluntad autóctona. Convencidos de que si seguían resistiéndose a reunirse perderían a los jesuitas y sus bienes comerciales, los indios consintieron en constituir una población nuclear (Orellana 1906, X, 14). Satisfecho, el P. Sotelo regresó a Lima, aunque poco después de su partida la mayoría de los indios volvieron a sus aldeas tradicionales.

Los Superiores de la Compañía siguieron ordenando informes de Mojos. En 1679 el P. Hernando Cabero pidió al P. Marbán que elaborara un estudio detallado de la población de Mojos; un año después el nuevo Provincial envió al P. Martín de Leturia, Superior de la residencia de Santa Cruz, para que inspeccionara la situación de las nacientes reducciones. Finalmente los misioneros lograron convencer a sus superiores de que la empresa de Mojos produciría una pródiga cosecha de almas para la Cristiandad y Lima se dedicó a proporcionar personal y recursos.

En 1682 la labor de siete años produjo su primer fruto con la fundación de Nuestra Señora de Loreto, aldea consolidada o reducción, en el lugar de la aldea de los arawak Mojo que había servido a los misioneros de campamento base. El 25 de marzo el P. Marbán, ayudado por los PP. José de Vega y Antonio de Orellana, reunieron a los habitantes de tres aldeas arawak y llevaron a cabo de bautismo en masa de unos quinientos indios. Estos acontecimientos sin duda fueron apresurados por hechos ajenos a los esfuerzos jesuíticos. En 1681 los cruceños organizaron una expedición en gran escala que tomó cautivos en el Alto Mamoré. La cercanía de la temida incursión esclavista convenció a los Arawak de que su única 'salvación' estaba en los jesuitas (Eguiluz 1884, 25; Altamirano 1979, 66).

Loreto dió a los jesuitas una base para la ulterior penetración en la sabana. A partir de 1682 los misioneros dejaron de seguir las antiguas rutas de conquista que partían de Santa Cruz; en su lugar, utilizaron Loreto como una base de partida de las expediciones a Mojos. El primer periodo de expansión (1683-1700) se concentraron en el Alto Mamoré y la sabana occidental. Luego, entre 1700 y 1715, los misioneros extendieron sus reducciones Mamoré abajo hasta su confluencia con el Guaporé y hacia las regiones boscosas del noreste que habitaban los Baure y los Tapacura. El año 1720 marcó el final de la época de expansión reduccional. Los jesuitas prosiguieron en sus esfuerzos de atraer nuevos conversos y lograron fundar centros menores a los largo del Guaporé y en las cercanías de Santa Cruz; pero, como puede verse en el cuadro 2, dieciocho de las veinticuatro fundaciones de Mojos se produjeron durante las primeras cuatro décadas del siglo jesuítico.

La segunda reducción fue resultado de los esfuerzos del P. Cipriano Barace, uno de los Padres fundadores de 1674. Después de cuatro años de proselitismo entre los indios de habla arawak situados al norte de Loreto, el P. Barace fundó una reducción bajo el patrocinio de la Santísima Trinidad en el límite septentrional de su territorio. La decidida reunión de indios en su reducción realizada por Barace pronto hizo la población de Trinidad mayor que la de Loreto. De hecho, un cronista jesuita afirma que fue su crecimiento lo que finalmente convenció a la jerarquía jesuítica a reforzar el contingente original de misioneros (Eguiluz 1884, 23). En 1688 el personal misionero activo en Mojos era de once Padres y un Hermano.

Una vez asumido el compromiso con la Misión de Mojos, la Provincia del Perú respondió rápidamente a las peticiones de operarios. Los catálogos de la Compañía muestran que entre 1690 y 1696 trece Padres y tres Hermanos se dirigieron a los centros de la sabana. Estos refuerzos de personal se tradujeron en un periodo de rápida expansión hacia el norte y el oeste del eje Loreto-Trinidad. A lo largo del Mamoré, en 1691 los PP. Juan de Montenegro y Agustín Zapata fundaron San Javier; seis años después, el P. Lorenzo Legarda fundó San Pedro entre los Canisiana. La primera reducción al oeste del Mamoré la fundaron en 1689 entre los Cañacure y Punuana el H. Álvaro de Mendoza y los PP. Antonio de Orellana y Juan de Espejo. Este centro, llamado San Ignacio en honor del fundador de la Compañía de Jesús, se convirtió en un disparadero de la exploración de la zona comprendida entre el Mamoré y el Beni. Entre 1691 y 1700 los Padres que trabajaban en San Ignacio fundaron San José (1691), San

Francisco de Borja (1693) y San Luis (1698) en las regiones políglotas de la sabana occidental.

Cuadro 2: Fundaciones de las reducciones, 1682-1744

Fecha de fundación	Reducción	Ubicación
1682	Loreto	Alto Mamoré
1687	Trinidad	Alto Mamoré
1689	San Ignacio	Río Apere
1691	San Javier	Alto Mamoré
1691	San José (abandonada en 1752)	Sabana sudoccidental
1693	San Borja	Sabana sudoccidental
1696	San Miguel 1 (abandonada en ?)	Sabana sudoccidental
1697	San Pedro	Alto Mamoré
1698	San Luis (abandonada 1758)	Sabana sudoccidental
1703	San Pablo (abandonada ca. 1710)	Sabana occidental
1705	Santa Rosa 1 (abandonada en 1740)	Alto Mamoré
1708	Concepción	Río Blanco
1709	Exaltación	Bajo Mamoré
1709	San Joaquín	Río Baures
1710	San Juan Bautista (abandonada en 1718)	Sabana oriental
1710	Reyes	Río Beni
1717	San Martín	Río San Martín
1719	Santa Ana	Río Yacuma
1720	Magdalena	Río Itonamas
1723	Desposorios	Región de Santa Cruz
1725	San Miguel 2 (abandonada en 1762)	Río Guaporé
1730	Patrocinio (abandonada en 1741)	Alto Mamoré
1740	San Nicolás	Río Baures
1743	Santa Rosa 2 (abandonada en 1751)	Río Guaporé
1744	Santos Simón y Judas	Río San Martín

Dos acontecimientos marcaron el final de este periodo inicial de expansión de las reducciones: el primero comenzó fuera de Mojos cuando los Moysuti, un pueblo del bosque tropical que vivía en la estribación andina al sudoeste de San Ignacio, incendió su reducción y obligó a huir a sus directores dominicos. La revuelta cerró las rutas de Mojos a los Andes hasta el río Beni y se extendió por las reducciones jesuíticas occidentales. En San Borja los indios neófitos,

envalentonados por el alzamiento de Moysuti e irritados por la que consideraban insuficiente provisión de herramientas de hierro, obligaron a los misioneros a huir por la sabana en plena estación lluviosa. A pesar de los esfuerzos de los Padres de San Ignacio, la rebelión prosiguió hasta que cesaron las lluvias y una tropa de Santa Cruz devolvió los jesuitas a su avanzada sobre el río Beni.⁸ No deja de tener su ironía el hecho de que el alzamiento que en un principio expulsara a los jesuitas de la sabana occidental, acabara consolidando su hegemonía sobre la región a partir de 1697. En 1695 los franciscanos, avanzando hacia el sudeste desde sus misiones de Apolobamba, y los dominicos, penetrando desde La Paz por las estribaciones andinas orientales, rivalizaron con la influencia jesuítica en la cuenca del Beni; pero la muerte de un sacerdote franciscano en San Buenaventura de Chiriguas y la salida de los dominicos tras la rebelión de Moysuti, dejaron la región libre a los jesuitas que regresaron a San Borja (Armentia 1905, 75; Chávez 1986, 249-252).

El segundo acontecimiento fue la llegada de autoridades jesuíticas para inspeccionar los progresos misioneros. En 1700 el P. Diego Francisco de Altamirano llegó a la sabana en funciones de Visitador, cargo que reunía la observación y la toma de decisiones sobre la marcha. El P. Altamirano había llegado al Perú en 1695 después de una carrera de casi medio siglo en el Paraguay, España y la Nueva Granada. Como Provincial paraguayo (1677-1681) había llevado a cabo una inspección de la Provincia y de sus reducciones entre los Guaraní (Altamirano 1979, 9-23). Aunque ya septuagenario cuando llegó a Lima, Altamirano prestó sus servicios a la Orden como Visitador, emprendiendo una nueva gira por toda la Provincia. Examinó personalmente todas las reducciones de Mojos antes de regresar a Loreto, donde convocó una consulta para analizar la situación de las reducciones y definir un plan de acción para su expansión. Las conclusiones de la reunión, que el propio P. Altamirano registra en su historia de la Provincia, delinear con claridad el modelo misionero que habría de guiar a los Padres y Hermanos en su labor con la población autóctona de Mojos.

El P. Altamirano concedía gran importancia al estado físico de las reducciones. Ordenó que se plantara arroz inundadizo, hortalizas europeas y

⁸ "Carta del P. Francisco Javier al P. Hernando de Tardío" (Mojos, 18-VII-1696), ALP, Límites con Bolivia, n° 282; "Carta del P. Francisco de Borja al P. Provincial" (Mojos, 20-V-1697), *ibid.*, n° 296; "Carta de P. Misionero Juan de Espejo al P. Provincial Diego de Eguiluz", *ibid.*, n° 281.

caña dulce para enriquecer el inventario vegetal autóctono. Decidió que cada reducción tuviera vacas y bueyes para carne y transporte; gallinas, para carne y huevos. También decidió que los indios que vivieran en las reducciones debían recibir instrucción en oficios europeos tales como carpintería, albañilería y herrería. Finalmente, mandó que cada reducción destinara tierras comunales para el cultivo de caña de azúcar, arroz y algodón para su exportación a Charcas. Ningún detalle fue tenido por excesivamente trivial para escapar a la atención del Visitador. Observando que los misioneros habían contratado mujeres del lugar para que les cocinaran, el P. Altamirano aconsejó que, aunque esta práctica era comprensible, sería conveniente "*introducir varones cocineros que pudiesen ejercer su ocupación dentro de casa, lo cual se efectuó escogiendo muchachos capaces de enseñanza que admitieron, cuidando los Padres de vestirlos mejor que a los demás, y con esto en breve se amoldaron y les enseñó un Hermano Coadjutor el oficio*" (Altamirano 1979, 98).

Luego el Visitador dirigía su atención al gobierno, partiendo de la premisa de que "*la vida política conduce mucho para la costumbres cristianas*" (Altamirano 1979, 94). Para introducir la vida política en las reducciones, Altamirano ordenó la forma de cabildo para el gobierno local. Ajustándose a los modelos españoles y a los de las reducciones paraguayas, hizo que los neófitos de cada reducción eligieran cada año a sus autoridades. Bajo la guía del sacerdote, estas autoridades hacen cumplir las leyes de la comunidad y castigan a quienes las transgreden.

El P. Altamirano también impulsó una propuesta para establecer la lengua arawak de los Mojo como *lingua franca* de todo el sistema, otra práctica que recordaba las reducciones paraguayas, para facilitar la comunicación entre los Padres y sus pupilos. El Visitador confió al P. Marbán la responsabilidad de preparar una gramática, un vocabulario, un catecismo y un confesionario mojeños para uso de los misioneros. Para los indios que hablaban una lengua no arawak el P. Altamirano elaboró la publicación de simples lecciones dirigidas a los niños de cada centro. Una vez hubieran aprendido la nueva lengua podrían enseñarla a sus padres (Altamirano 1979, 92-94).

El plan de acción del Visitador era global: reunir la población nativa, satisfacer sus necesidades materiales, enseñarles una lengua común e instruirles en las artes, oficios y religión europeos. Resumiendo, el P. Altamirano proponía la creación de un mundo europeo en Mojos: en su modelo, los europeos

establecían las reglas y los indios las cumplían; pero el programa de Altamirano había de hacer aguas fatalmente, como lo descubrirían pronto los misioneros del siglo XVIII. En primer lugar, suponía el asentimiento de los indios a una reconstrucción europea de su mundo, premisa que nunca se dió. En segundo lugar, la visión que el P. Altamirano tenía de Mojos era incompleta: el mundo reduccional en 1700 ocupaba solamente el núcleo arawak del Mamoré y esta región homogénea demostró ser un mal anticipo de las realidades de la expansión misionera hacia las zonas multiculturales situadas al norte, este y oeste del Mamoré. El levantamiento de San Borja de 1696-1697 debía haber anunciado las dificultades inherentes a la congregación de numerosos grupos étnicos fuera del núcleo arawak; pero las directrices emanadas de la consulta de Loreto subrayaban la uniformización de los estilos de vida reduccional en torno a la inspiración europea, objetivo insostenible en las reducciones fundadas después de 1700. El cap. 4 replantea el debate sobre la insuficiencia de este enfoque para describir la vida de los indios en las reducciones.

En el siglo XVIII se fundaron reducciones entre dos de los pueblos más numerosos de Mojos. Desde San Ignacio los misioneros avanzaron hacia las regiones noroccidentales regadas por los ríos Maniqui y Yaçuma. En 1702 el P. Ignacio Fernández fundó la de los Santos Reyes en las cercanías del lugar donde el Beni sale de las últimas estribaciones andinas. El grupo principal que en un principio habitó en Reyes fue el Mobima; pero los primeros informes enumeran veinticinco otras 'naciones' reunidas allí, de los que algunas eran de habla qhishwa.⁹ Cinco años más tarde, cerca de la confluencia de los ríos Yacuma y Mamoré el P. Martín de Espinosa reunía una gran cantidad de Mobima en la reducción llamada de Santa Rosa, la primera de las dos que llevarían ese nombre en el siglo jesuítico.

La segunda zona principal de expansión después de 1700 era la nororiental, de desarrollo forestal y de menores ríos que desaguaban en el Guaporé. Inmediatamente de la consulta de Loreto, el P. Cipriano Barace dió comienzo a una serie de expediciones hacia la región noreste de Trinidad; mediante su contacto con los Guarayo Barace supo de la existencia de un pueblo numeroso y 'civilizado' hacia el norte. Al visitar dicho territorio el P. Barace descubrió que esa gente se autodenominaba Baure. El misionero la encontró receptiva a la propuesta de fundar una reducción en sus tierras; sin embargo, en una subsi-

⁹ "Carta anua 1702", ARSI, Perú, 18b, ff. 246-247.

guiente expedición se ganó la enemistad de un poderoso chamán, quien le preparó una emboscada separándolo de su escolta de neófitos. El 16 de septiembre de 1703 la empresa de Mojos tuvo su primer mártir.¹⁰

En represalia los jesuitas solicitaron al Gobernador de Santa Cruz una campaña armada contra los Baure. No queriendo perder la ocasión de lo que equivalía a una incursión esclavizadora bendecida por los jesuitas, el gobernador Benito Rivera y Quiroga despachó una fuerza de un millar de indios cristianos armados y "*buen número de soldados españoles*" al país de los Baure. Éstos pagaron caro el asesinato del P. Barace, pues el ejército del Gobernador ahorcó a varios indios sospechosos de haber participado en el asesinato y tomó unos 250 cautivos en su vuelta a Santa Cruz (Altamirano 1979, 106-107, 157).

Tras esta expedición de castigo los jesuitas volvieron al noreste de Mojos. El P. Lorenzo Legarda ingresó desde Trinidad al país de los Baure acompañado de veinte neófitos a caballo y armados para la batalla. Las precauciones del P. Legarda resultaron justificadas, pues la primera aldea con que se topó su destacamento era precisamente el que había sido castigado por la campaña punitiva de Rivera y Quiroga: indios guerreros atacaron la fuerza jesuítica y sólo gracias a los caballos pudieron vencerlos. Aunque el destacamento del P. Legarda se vió obligado a retirarse, capturó a un prisionero que fue llevado a Trinidad para instruirlo como intérprete. Después de oír el relato del P. Legarda sobre la persistente resistencia baure, el Superior de la Misión, P. Antonio de Orellana, organizó personalmente una segunda entrada compuesta de dos Padres, veinte neófitos y el intérprete baure. Esta vez los jesuitas ingresaron llevando grandes cantidades de bienes comerciales y cuarenta y cinco cabezas de ganado vacuno. La perspectiva de las provisiones europeas resultó más convincente que la espada. La fundación de las reducciones baure de Concepción en 1708 y de San Joaquín en 1709 fue resultado directo de esta segunda expedición (Altamirano 1979, 110-115).

Con el inicio de las reducciones entre los Baure, sólo los Kayubaba y los Itonama permanecían fuera del sistema jesuítico; pero en la década siguiente

¹⁰ Altamirano 1979, 152-154. Los jesuitas de Mojos perdieron a un segundo Padre, Baltasar de Espinosa, cuando en 1709 trataba de fundar una reducción entre los Mobima en la sabana sudoccidental.

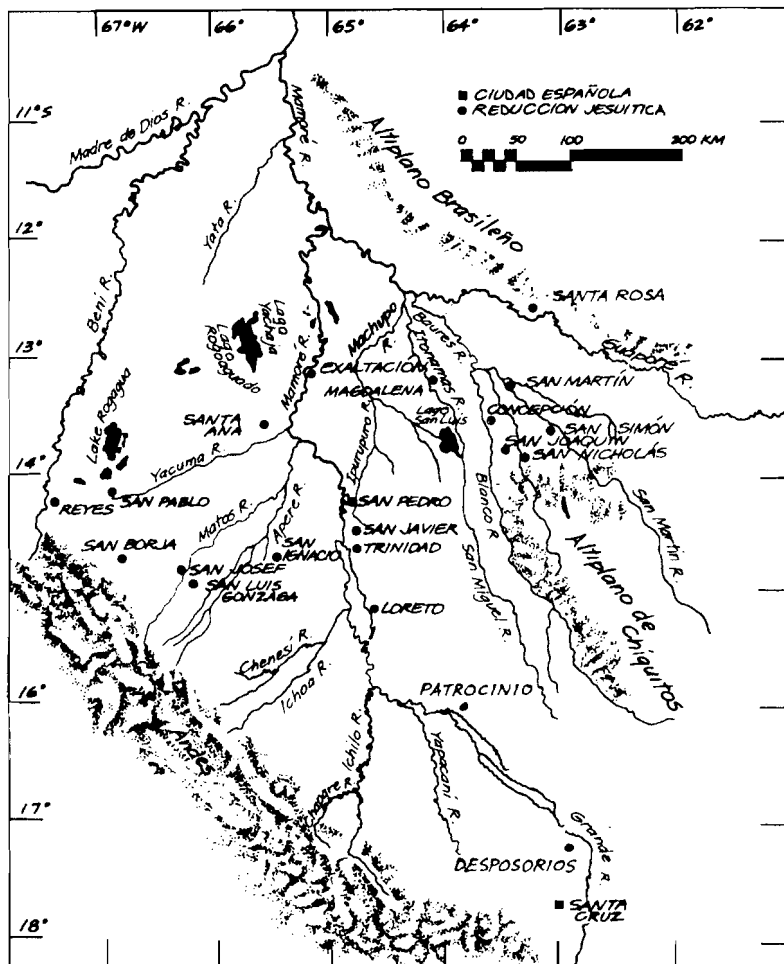
también poblaron las nuevas reducciones fundadas en la sabana septentrional. En 1709 el P. Antonio Garriga fundaba la reducción de Exaltación con los Kayubaba, en el Bajo Mamoré. Y al cabo de otros diez años el P. Gabriel Ruiz llegaba al corazón del hábitat de los Itonama, sobre el río Machupo, reuniendo una serie de aldeas en una reducción que puso bajo la advocación de Santa María Magdalena. Ésta sería la última fundación importante del siglo jesuítico. Aunque unas pocas de las reducciones que aparecen en el mapa 7 fueron fundadas después de 1720, por esa fecha los jesuitas habían extendido su sistema por todo el ámbito de Mojos. En menos de cuarenta años casi la totalidad de la población nativa había dejado sus pequeñas aldeas por los poblados que los jesuitas habían organizado.

El cuarto de siglo entre 1720 y 1745 marca el apogeo del periodo misionero jesuítico. La cultura reduccional alcanzó su pleno desarrollo durante esos años, como se ocupan de describir los capítulos temáticos que siguen. Este cuarto de siglo se caracterizó por grandes grupos de población asentada esparcidos por el conjunto de Mojos. Aunque los jesuitas prosiguieron su búsqueda de conversos, después de 1720 no encontraron ya grupos de importancia. Las actividades misioneras se caracterizaron más por la labor parroquial que por la conversora. Las reducciones maduras fomentaban las capacidades de los indios en las letras y tecnologías europeas. La naturaleza también contribuyó durante ese periodo, pues unas lluvias normales, unas abundantes cosechas y una buena salud bendijo a los jesuitas y a sus pupilos.

La correspondencia misionera de mediados de siglo refleja un periodo de consolidación. Muchas de las reducciones organizaron o remodelaron sus estructuras comunales. En 1729 el fuego destruyó los templos de San José y San Luis; pero los misioneros informaron que en lugar de desaliento, los incendios "*encendieron una sana rivalidad entre los neófitos para ver cuál los reconstruiría primero*".¹¹ El enorme templo construido en San Pedro en 1740 remató los logros de la arquitectura jesuítica y de los artesnaos autóctonos. Como veremos en capítulo siguiente, las inversiones institucionales en Charcas y el

¹¹ "Carta anua 1728", ARSI, Perú, 18, f. 167.

Perú financiaron la construcción reduccional, además de abastecer de bienes comerciales que sostenían el sistema jesuítico en Mojos.



Mapa 7. Reducciones jesuíticas hacia 1740

La vida cotidiana en las reducciones también alcanzó una calidad asentada durante esta época. En sus escritos los misioneros evocaban imágenes de armonía y luz, de culto y buena música. Su discurso refleja más a una iglesia europea que a un reducto fronterizo. La Carta Anua de 1731 describe la industria reduccional que producía bienes agrícolas y artesanías indígenas apreciados en Santa Cruz y en los Andes; la Carta de 1746 habla de celebraciones religiosas que demostraban "*una piedad que harían la envidia de cualquier feligresía europea*".¹²

Pero aun haciéndose eco de las alabanzas de sus neófitos, los correspondientes misioneros no podían omitir por completo sus recelos. La carta que describía la amistosa rivalidad entre San José y San Luis por reconstruir sus templos, manifestaba también el temor de que los incendios que habían consumido las estructuras originales hubieran sido provocados, síntoma de que seguían estallando los rescoldos latentes de la rebelión. Otro misionero, de San Borja, se preguntaba en voz alta cuánto tiempo los enemigos tradicionales respetarían la *pax iesuitica* impuesta.¹³ Y varios Padres manifestaron un punto de vista pesimista sobre el destino de un sistema aquejado por unos bajos índices de reproducción y pocos nuevos inmigrantes, "*una población en extinción*".¹⁴ Estos temas conflictivos vienen a subrayar que la naturaleza del periodo reduccional fue de tensión creadora entre europeos y americanos nativos. El medio siglo XVIII fue el punto alto del siglo jesuítico, pero no una edad de oro.

El incesante crecimiento y desarrollo de las reducciones terminó con el inicio de la lucha de los reinos ibéricos por sus fronteras en Sudamérica que empezó a mediados de los años cuarenta, y la inundación y pandemia de 1750-1751. La inundación es un hecho de vida en la sabana. La población autóctona vivía en paz con la subida y bajada anual de las aguas; pero la vida reduccional, que descansaba sobre los poblados fijos y una arquitectura de gran formato, sufría grandemente a causa de la erosión de las inundaciones. La estación lluviosa de 1750-1751 ocasionó las inundaciones más extensas desde 1723, cuando las aguas habían obligado a reemplazar varios sitios reduccionales. La inundación de 1750 golpeó con especial fuerza en el Alto Mamoré, destru-

¹² "Carta anua de 1731", ARSI, Perú, 18, f. 186; "Annua Littera provinciae Peruane 1746-1748", *ibid.*, f. 188v.

¹³ "Carta anua 1730", ARSI, Perú, 18, f. 178v.

¹⁴ "Carta anua 1728", f. 167v; "Annua Littera Peruvius Provincias", ARSI, Perú, 18, f. 233.

yendo cultivos y ganados, socavando los cimientos del templo de San Ignacio y obligando a resituarse San Javier y Loreto. Los Padres visitaban a los indios en canoas. Las actividades de los neófitos quedaron totalmente maltrechas y varias de las reducciones sufrieron graves carestías de víveres. La inundación también contaminó el agua potable de las poblaciones, provocando contagios - probablemente, tifus- entre una población neófita ya debilitada por las raciones insuficientes. Todo el sistema quedó afectado, pero San José, San Miguel y Santa Rosa sufrieron las pérdidas más importantes.¹⁵ Aunque graves, las inundaciones y las epidemias eran fenómenos cíclicos de la historia reduccional; los acontecimientos en la Europa de mediados de siglo llevó a Mojos una serie de hechos sin antecedentes.

Una parte importante del antagonismo ibérico en Sudamérica se produjo en el corazón del continente. En el siglo XVIII las reducciones jesuíticas, emplazadas a los pies del arco de los Andes, desde los llanos venezolanos hasta las pampas argentinas, constituían la frontera oriental del Imperio español. Frente a las reducciones había una serie de poblaciones portuguesas fundadas por un grupo de incansables exploradores-empresarios, los famosos *bandeirantes*.

La expansión hacia el oeste del Imperio portugués en el Brasil constituye uno de los más famosos capítulos de la historia colonial latinoamericana. En los siglos XVII-XVIII la ciudad de São Paulo envió una serie de expediciones organizadas en torno a jefes carismáticos cuyas banderas (*bandeiras*) servían de emblemas a jefes y huestes. Los *bandeirantes* avanzaron hacia el corazón de Sudamérica en busca de metales preciosos, piedras preciosas y esclavos. Los descubrimientos argentíferos españoles en Charcas atrajeron a jefes como António Rapôso Tavares hacia los Andes ya en la cuarta década del siglo XVII. La llegada de Tavares al extremo oriental de su jurisdicción causó estremecimiento por la Audiencia de La Plata, aun en un momento en que las Coronas de Castilla y de Portugal seguían oficialmente unidas. En respuesta, Juan de Lizarazu, Presidente de la Audiencia, propuso la fundación de una serie de poblaciones en la región de Mojos para disuadir de ulteriores incursiones portuguesas.

¹⁵ "Carta del P. Superior de la Misión de los Mojos" (Trinidad, 24-VIII-1723), en Pastells 1912, VI, 285-286; "Diario del viaje hecho por el gobernador de Santa Cruz" (11-XI-1760), *ibid.*, VIII, 739; Vargas Ugarte 1963, III, 75-76.

La actividad portuguesa al oriente de Santa Cruz se intensificó con la fundación de reducciones jesuíticas españolas entre los indios Chiquito a fines del siglo XVII y el descubrimiento portugués en 1718 de yacimientos auríferos en el río Cuiabá (Mato Grosso occidental). Las aglomeraciones de indios en las reducciones cercanas demostraron ser un blanco fácil de las bandas esclavizadoras asentadas en Cuiabá, provocando peticiones de defensa civil por parte de las reducciones y el entrenamiento de los neófitos en tácticas de autodefensa.¹⁶ La posterior exploración portuguesa de la región de Cuiabá hizo nuevos descubrimientos auríferos en las cabeceras del Guaporé. La exploración de estos placeres y la creación de la Capitanía de Mato Grosso en 1748 colocó las reducciones de Mojos dentro de un fácil alcance de la presencia portuguesa.

Mientras los jesuitas contemplaban con ansiedad este incesante avance de las poblaciones brasileñas hacia su frontera nororiental, empezaron a recibir una serie de visitantes no invitados que cruzaban el Guaporé para ingresar en el corazón mismo del sistema reduccional. Algunos de estos intrusos llegaban solos o en grupos de dos y tres, con el intento de entablar contactos comerciales con las reducciones. Uno de estos comerciantes-exploradores era Francisco Rodrigues da Costa: en 1747 llegó desde el Mato Grosso a la red fluvial del Mamoré, trocando sal por cera y telas de algodón con los misioneros de Exaltación.¹⁷ Otros llegaron en grandes expediciones organizadas para reconocer la ribera occidental del Guaporé.

En 1723 una fuerza de 130 hombres armados llegó a Exaltación, en el Bajo Mamoré. Esta expedición, formada el año anterior en Pará (actual Belem) por Francisco de Mello Palheta, ingresó a Mojos después de una odisea de más de 2.500 km. remontando el Amazonas y el Madera. Mientras estaba en Exaltación Palheta escribió al Gobernador de Santa Cruz afirmando que sólo se proponía buscar las nacientes de los tributarios occidentales del Amazonas. Sin embargo, un historiador brasileño, Basilio de Magalhães, utilizando documentación reunida en Pará, ha llegado a la conclusión de que el Gobernador de entonces de aquella ciudad, João da Maia da Gama, encargó a Palheta buscar rutas fluviales entre el Atlántico y Charcas.¹⁸

¹⁶ "Carta del P. misionero Joseph de Vargas al P. Francisco Javier" (San Miguel de Parabas, 24-XI-1696), ALP, Límites con Bolivia, n° 277; "Carta de Pedro Marbán al Padre Provincial" (Loreto, 13-VII-1696), BNL, 1715/C58.

¹⁷ Fonseca 1874, II, 354-355. Sobre el movimiento de gente portuguesa hacia Mojos, ver Mateos 1948, 501.

¹⁸ Reis 1947, II, 18; "Carta de Franc° de Melo Palleta [sic] al Gov. de Santa Cruz" (Exaltación, 5-VII-1723), AGI, Charcas, 159; Magalhães 1935, 223.

Veinte años después de la salida de Palheta entró a las reducciones septentrionales otra expedición portuguesa, esta vez procedente de los placeres auríferos de Cuiabá. Tras visitar la reducción de Santa Rosa, la fuerza expedicionaria se dividió en dos grupos: uno remontó el río Baures para entrar en contacto con las reducciones de aquella zona; otro, comandado por Manoel Felix de Lima, visitó las reducciones de San Martín y Magdalena. Los portugueses trataron de simpatizar con los jesuitas, recibiendo los sacramentos de manos del misionero y haciendo regalos al templo; pero el Superior de la Misión de Mojos, con residencia en San Pedro, rechazó su petición de avanzar más. Después de comerciar con sus mercancías, Lima condujo su grupo aguas abajo del Mamoré y prosiguió su jornada hacia el noreste hasta la boca del Amazonas (Southey 1969, III, 320-333).

Los jesuitas respondieron con una cauta oposición a la llegada de estas expediciones. Palheta y Lima encontraron corteses recibimientos en las reducciones visitadas; tanto los jefes como sus hombres recibieron víveres y amistad; pero cuando los portugueses pidieron permiso para seguir aguas arriba, los jesuitas no lo permitieron. Mojos era el comienzo del territorio español y los misioneros aplicaron la insistencia de la Corona en que se mantuviera a los extranjeros en esa frontera. Lima cuenta que a pesar de su cortesía exterior, los jesuitas rechazaron sus peticiones de información sobre las tierras situadas al oeste y de hecho controlaron todos sus movimientos dentro de las reducciones.

Aunque los intrusos regresaron al Brasil por orden suya, los jesuitas no olvidaron su llegada. Solicitaron al Consejo de Indias el derecho de introducir armas de fuego a las reducciones y de instruir a los neófitos en su uso. Denegada la petición en Madrid, los jesuitas se dedicaron a organizar por su propia cuenta la defensa de las reducciones, entrenando cuerpos de flecheros y apostando centinelas a lo largo del Guaporé. Estas precauciones demostrarían su inanidad ante la escalada de tensiones entre las potencias europeas.

David M. Davidson ha señalado que antes de 1750 la exploración y poblamientos europeos del centro de Sudamérica estuvieron a cargo de grupos que sólo indirectamente respondían ante las monarquías ibéricas. Aunque favorecieron las reivindicaciones territoriales de sus soberanos, tanto los misioneros españoles como los *bandeirantes* portugueses actuaban -según el calificativo de Davidson- 'por libre', dirigiéndose hacia donde los llamaban las oportunidades, más que las directivas de la Corona. El carácter oficioso de

la expansión ibérica dió lugar, así, a una tregua también oficiosa en la frontera, a pesar de las crecientes tensiones entre Madrid y Lisboa en la década de los cuarenta (Davidson 1970, 55-56).

La tregua se rompió cuando América ya no pudo ignorar los acontecimientos europeos. El principal dique de contención en Sudamérica era la frontera entre los dos Imperios, línea norte-sur que separa tres cuartas partes del continente. Se desencadenó una primera fase de la creciente rivalidad luso-española con la suscripción del Tratado de Madrid en 1750. Este acuerdo trataba de definir jurídicamente los límites de los imperios sudamericanos, zanjar los diferendos pendientes y evitar su repetición. El centro principal de debate era la frontera entre el sur del Brasil y el Río de la Plata; pero el Tratado delimitaba también el interior, definiendo el Guaporé como línea divisoria entre Charcas y el Mato Grosso. En el art. 14 España cedía a Portugal cualquier reducción situada en la orilla derecha del río (de hecho, la de Santa Rosa, fundada en 1743), aunque ofreciendo a los neófitos la posibilidad de seguir a los Padres a la orilla izquierda.

El Tratado de Madrid demostró su fragilidad, poniendo al descubierto el hecho de ser más un acuerdo entre los monarcas ibéricos que una solución a la cuestión fronteriza que fuera aceptable para ambas partes. Se vino abajo con el ascenso de Carlos III al trono español y el inicio del ministerio del Marqués de Pombal en Lisboa. Inmediatamente después de hacerse cargo del poder Pombal se dedicó a reemplazar las actividades de iniciativa privada en la frontera brasileña por instituciones claramente ligadas al Estado. En los años cincuenta se enviaron tropas portuguesas al Brasil, llegando al Mato Grosso en 1752. También por instrucciones de Pombal, los portugueses comenzaron a apuntalar sus límites occidentales. Aprovechando información acopiada durante tres décadas de exploración del Guaporé, el primer Capitán General del Mato Grosso, Antônio Rolim de Moura, exploró el curso del río desde sus cabeceras hasta el Mamoré. Luego, en 1756, Moura fundó dos puestos en el Medio Guaporé, una de las cuales en el antiguo emplazamiento de Santa Rosa, frente a la desembocadura del río Itonamas. La noticia de la inminente derogación de los acuerdos de Madrid volvieron a llevar a Moura a la zona y en 1759 fortificó el lugar de Santa Rosa, ahora rebautizado con el nombre de Nossa Senhora da Conceição (Nunes 1985, 101-104, 124, 134).

Una segunda rueda de negociaciones entre los monarcas ibéricos anuló el Tratado de Madrid, reemplazándolo por el Tratado del Pardo, suscrito en

1760. Este tratado derogó la línea fronteriza occidental convenida una década antes, pero no puso nada tangible en su lugar. La suscripción del Tratado del Pardo y el ingreso de España y Portugal en frentes opuestos en la Guerra de los Siete Años crearon las condiciones para el conflicto a lo largo del Guaporé.

Los portugueses dieron el primer golpe. Desde su posición de Conceição, tropas portuguesas, nuevamente reforzadas por Moura desde Mato Grosso, comenzaron a amenazar las reducciones nororientales. Como consecuencia de esta demostración de fuerza los jesuitas abandonaron su nuevo emplazamiento de Santa Rosa y con los neófitos se trasladaron a San Pedro. Al mismo tiempo informaron a las autoridades españolas sobre los movimientos portugueses y pidieron ayuda para hacerles frente.¹⁹

Las noticias de la guerra en Europa movieron a los españoles a la acción. En noviembre de 1761 la Audiencia de Charcas ordenó al gobernador Alonso de Verdugo a concentrar en Santa Cruz todas sus fuerzas disponibles para una entrada a Mojos. En enero Verdugo despachó 160 hombres con la instrucción de levantar un fuerte frente a las posiciones portuguesas sobre el Guaporé. Cuatro meses más tarde Verdugo seguía a su vanguardia con 450 hombres, de los que sólo 270 iban armados. Cuando esta fuerza llegó a las reducciones, las tropas españolas y portuguesas ya habían chocado y los segundos habían ampliado el frente incendiando la reducción de San Miguel y tomando a sus dos Padres y una cantidad de neófitos como rehenes. Luego, cuando el gobernador español ejercitaba a su ejército en San Pedro, los portugueses cayeron sobre la vanguardia española. Una fuerza mixta de tropas españolas y neófitos de las reducciones rechazó el ataque, obligando a los portugueses a volver a cruzar el Guaporé. Uno de los defensores españoles contaría después que los portugueses cruzaron el río de noche esperando sorprender a sus adversarios, pero que las fuerzas españolas combatieron intrépidamente, matando a más de setenta atacantes, incluido el cabo que comandaba la acción.²⁰ Aunque parecía que estas acciones se convertirían en los primeros disparos de una batalla prolongada, significaron el comienzo y el final del combate.

¹⁹ Esta versión del conflicto luso-español en el Mamoré se basa en los documentos publicados en Pastells 1912, VIII, 655-656, 793, 795, 921-923; ver también Tormo 1962 para su uso más amplio de las mismas fuentes.

²⁰ "Ynforme de Don Antonio Porlier" (Madrid, II-1767), ALB, D1-1-101, n° 650, f. 2v.

El empeño español sufrió a causa de los efectos que las condiciones tropicales tuvieron en la tropa reclutada en los Andes. Las enfermedades y las deserciones habían reducido los reclutas de Verdugo de 610 a 303 cuando llegaron a San Pedro. Y aunque el Gobernador despachó con prontitud a su ejército hacia el Guaporé tras los primeros ataques portugueses, nunca pudo llevar a su enemigo al combate. Verdugo escribía al Virrey del Perú que había aceptado las peticiones portuguesas de tregua, como consecuencia de la noticia de la suscripción del Tratado de París en 1763; pero una relación escrita siete años después del conflicto revelara que Verdugo dudaba de la moral de sus tropas. Al cabo de dos meses en el Guaporé, el Gobernador regresó a Santa Cruz, dejando tras sí a una fuerza esquelética para vigilar los movimientos portugueses. Falleció cuando trataba de reclutar un segundo ejército.²¹

Un empate de tres años siguió la salida de Verdugo de la sabana. En 1763 Moura se retiró del Mato Grosso como vencedor. Había avanzado hasta el Guaporé, fortificado las posiciones portuguesas en el río y permanecido en el campo de batalla cuando su rival se retiró. Los servicios de Moura le valieron una recepción de héroe por parte de sus comandantes, una encomienda y, al fin, el cargo de Virrey del Brasil. João Pedro da Câmara, sucesor de Moura, llegó al Mato Grosso en 1764 y reforzó la posición de Conceição con la artillería que había transportado remontando desde Pará la ruta del Amazonas-Madera-Guaporé. Câmara también comenzó a patrullar el río con canoas armadas y que tenían su base en el fuerte (Nunes 1985, 138).

Los preparativos españoles de una segunda expedición reabrieron las hostilidades en el Guaporé. En 1766 el nuevo Virrey del Perú instruyó al Presidente de Charcas que reclutara un ejército. Reconociendo que la falta de equipo había atormenado a la expedición de 1762, Manuel d'Amat i Junyent envió abundante material bélico para apoyar la campaña propuesta. Al mismo tiempo ordenó al Superior de la Misión de Mojos que alistara provisiones para el ejército (Amat 1947, 280-281). Juan de Pestaña cumplió la orden, primero alistando tropas en La Plata y Potosí y haciéndolas marchar a Santa Cruz; luego, ingresando a Mojos después de las lluvias de 1766. La aclimatación a las condiciones tropicales se cobró también un terrible precio en las filas de esta segunda expedición. Al llegar a San Pedro el Cirujano Militar informó

²¹ Amat 1947, 276; "Preguntas sobre el expediente de Mojos" (19-VIII-1769), n° 1, AGI, Lima, 1054, f. 1v.

de doscientos hombres demasiado enfermos para combatir, de los que treinta y uno se encontraban al borde de la muerte.²² Al igual que en 1762, los españoles avanzaron al frente sólo para retirarse sin haber chocado con el enemigo. Como Verdugo, Pestaña comprobó que las condiciones climáticas de la sabana reducían la capacidad combativa de sus tropas más allá de la eficiencia previsible. El comienzo adelantado de la estación lluviosa hizo adelantar la salida del Presidente del Guaporé y su regreso a La Plata. Los españoles mantuvieron una presencia militar en Mojos en forma de fuerza simbólica que recorría las reducciones situadas a lo largo de la frontera septentrional. Estas tropas, comandadas desde 1766 por el Coronel Antoni Eimeric i Vilajoana, habrían de prestar un servicio final a la Corona al dar cumplimiento a las órdenes de expulsar a los jesuitas en 1767.

Las campañas españolas de 1763 y 1766 tuvieron un fuerte impacto en las reducciones: las septentrionales llevaron la mayor carga de las operaciones de abastecimiento y proporcionaron mano de obra para la erección de murallas y el transporte de la impedimenta. Las cosechas y rebaños de las reducciones alimentaron a los soldados, a menudo con el resultado de privaciones para los neófitos. Por orden del Virrey éstos sembraron campos suplementarios de maíz, arroz, maní y frijoles; pero la duración del conflicto resultó mayor de lo que podían soportar las cosechas normales y los almacenes existentes. Las provisiones de las reducciones fueron vaciadas por las necesidades de los soldados. Aunque las reducciones septentrionales llevaron la mayor carga, las muy alejadas del frente también sostuvieron el esfuerzo bélico. La fuerza expedicionaria requirió cabalgaduras de todas las reducciones y los neófitos de San Pedro y Santa Ana alojaron a los retenes y a los demasiado enfermos para el servicio activo.

Los testimonios indios conservados señalan la tensión de los años sesenta. Las relaciones de neófitos del siglo jesuítico subrayaron cuatro tipos de acontecimientos: la labor de Padres especialmente influyentes; las inundaciones; las erupciones epidémicas y la guerra portuguesa. En años posteriores los indios de San Pedro recordaban aquella década como una época en que prestaron sus servicios a la fuerza expedicionaria "*con descuido de todo lo demás*".²³ Las

²² "Cuaderno de cuentas recibidas y escritas" (San Pedro, 18-X-1766), ANB, Audiencia de Charcas, Mojos, II, f. 9.

²³ "Autos originales de visitas practicadas, primero por el gobernador interino D. León González de Velasco, en el año de 1773" (San Pedro, 27-XI-1773), ANB, AM, ff. 30-31v.

fuentes españolas ratifican las tensiones de los años de guerra. Un oficial que sirvió bajo Pestaña recordaba que las cargas del conflicto desorganizaron incluso el cultivo y cosecha en las reducciones.²⁴ Dos años después de la salida de Pestaña, pidió a la Real Hacienda que enviara raciones a las reducciones para paliar la inanición entre los indios.

No es sorprendente, dada la entrada de gran número de soldados europeos y la tensión causada por el apoyo que había que darles, que los años de guerra coincidan con las erupciones de enfermedades epidémicas en las reducciones. La llegada del primer ejército expedicionario a la sabana septentrional marcó una epidemia de viruela entre los neófitos baure. Verdugo culpó a los portugueses del contagio, dando a entender que practicaron la guerra biológica.²⁵ Parece más probable que las tropas propias del Gobernador fueran las portadoras, muchos de los soldados estaban enfermos y todos ellos estaban en contacto diario con los indios reducidos. Pero, sea cual fuere el origen, en 1763-1764 el mal asoló las reducciones del norte.

Cuando los sucesos de la segunda expedición repercutían en Mojos, las reducciones sufrieron una segunda conmoción. Según un real decreto de 27 de febrero de 1767 la Compañía de Jesús debía desaparecer de los dominios españoles. La orden llegada a Lima el 20 de agosto informaba al Virrey que, el 4 de septiembre de 1767, en todo el Imperio los jesuitas debían ser apresados. Aunque Amat no pudo cerrar en aquella fecha los centros jesuíticos de la frontera virreinal, transmitió la orden al comandante de la fuerza expedicionaria acantonada en Magdalena. El año 1767 marcó el fin de un siglo de presencia jesuítica en Mojos.

Después de recibir al mensajero virreinal en su cuartel, el coronel Eimeric reunió apresuradamente a sus tropas y remontando el Mamoré se dirigió a Loreto. Aquí planeaba dirigir el éxodo de los jesuitas. Simultáneamente el coronel Joaquín Espinosa reunía a una fuerza de milianos y voluntarios en Santa Cruz y salía para la sabana. La unión de estas dos fuerzas españolas en Loreto dió comienzo a la ejecución del exilio.

²⁴ "Aymerich y Villajuana escritas a M. Y. S. Juan Victorino Martínez" (Loreto, 11-VIII-1768), ANB, Audiencia de Charcas, Mojos, IV, f. 58.

²⁵ "Carta de Alonso Verdugo" (San Lorenzo, 8-I-1764), AGI, Charcas, 474, f. 15.

Con los refuerzos Eimeric se sintió suficientemente fuerte para llevar a cabo la orden real. Empezó despachando a Espinosa y cien soldados para promulgar la expulsión en las reducciones de Baures y escoltar a los misioneros de la región de vuelta a Loreto; al mismo tiempo Eimeric escribió al Gobernador del Mato Grosso solicitándole paso por el Guaporé para las embarcaciones que evacuaran a los jesuitas de las reducciones del norte.²⁶ Luego salió hacia San Pedro para entregar al Superior jesuita un ejemplar del decreto de expulsión. El Superior aceptó sin protestar las noticias de Eimeric y despachó mensajeros a los misioneros del Mamoré y de la sabana occidental para informarles de la nueva situación e instruirles que se reunieran en San Pedro para el viaje.

Las autoridades españolas temían una violenta oposición india al alejamiento de los Padres, una repetición de la denominada Guerra Guaraní de 1750-1751, a consecuencia de la toma de posesión portuguesa de varias reducciones paraguayas en virtud de las disposiciones del Tratado de Madrid. Los hechos, sin embargo, demostraron infundados esos temores. El único alboroto que acompañó la salida de los jesuitas se produjo cuando la fuerza de Espinosa salió de Santa Cruz: los neófitos indios se pusieron cada vez más inquietos cuando, como reguero de pólvora, versiones filtradas sobre las razones de la entrada española se adelantaron a la tropa que bajaba por el Mamoré; pero los jesuitas calmaron a sus pupilos, prometiéndoles que las reducciones no corrían peligro. El 11 de octubre de 1767 tres Padres llegaron a Loreto y se presentaron ante Eimeric; este hecho señaló el comienzo de un fulo de misioneros que habría de prolongarse durante siete meses.

La evacuación jesuítica de Mojos se complicó a causa de las distancias en juego y el comienzo de la estación lluviosa de 1767-1768. Las reducciones de más difícil acceso eran las de la sabana occidental. Un oficial español y una tripulación de remeros indios tardaron dos meses en hacer la jornada de San Pedro a San Borja, cruzando finalmente la sabana inundada en canoa.²⁷ Los Padres y Hermanos salieron de Loreto a Santa Cruz en cuatro flotillas, entre octubre de 1767 y mayo de 1768. La última salida contenía varios jesuitas ancianos considerados demasiado débiles para acompañar a sus compañeros salidos con anterioridad.

²⁶ "II Correspondencia epistolar y de oficio" (Loreto, 5-X-1767), ANB, AM, 1, ff. 78v-79.

²⁷ "Diario de Lorenzo Miranda de su viaje a San Borja" (Loreto, 16-III-1768), ANB, MyC, Mojos, 1, ff. 295v-296v.

La Corona había ordenado despachar los expulsos a España con la mayor rapidez. Los funcionarios de Santa Cruz y La Plata cumplieron con la orden enviando a los misioneros de Mojos y a sus colegas de Chiquitos a la costa del Pacífico para su traslado a Lima. De Santa Cruz los jesuitas viajaron con escolta militar a Cochabamba, Oruro, Tacna y Arica. La documentación muestra que esta larga jornada se cobró un alto precio en los Padres y Hermanos. De los veinticuatro jesuitas de Mojos que salieron de Santa Cruz, sólo catorce llegaron realmente a Lima, para su deportación a Europa. El cuarenta por ciento de estos supervivientes de los rigores de la vida en el mundo tropical murió a cruzar las montañas y desiertos que separaban a Mojos de la costa.²⁸

Los jesuitas de Mojos fueron hospedados en el Hospital de San Juan de Dios de Lima, donde aguardaron su transporte a Europa. A fines de diciembre de 1768 los antiguos misioneros se reunieron con sus colegas de Mainas y Chile a bordo del barco con destino a Panamá. El grupo luego cruzó el istmo y siguió a Cartagena, donde murió el P. Joseph Reisner, el veterano sacerdote de la reducción de Loreto. Finalmente los jesuitas llegaron a España en agosto de 1769, después de hacer escala en La Habana (Vargas Ugarte 1963, III, 140-142; Barnadas 1985, LXXX).

La expulsión de los misioneros marcaría el final del siglo jesuítico, pero no el fin de la cultura reduccional. Las reducciones pudieron sobrevivir a la salida de los jesuitas gracias al vigor de las instituciones que se habían ido desarrollando entre 1667 y 1767. De hecho, los visitantes a la región informaron sobre vibrantes comunidades en los lugares jesuíticos hasta avanzado el siglo XIX. Como habrían de demostrar los acontecimientos subsiguientes a su expulsión, los jesuitas facilitaron la formación de la cultura reduccional, pero no eran los responsables de la misma. Esta responsabilidad correspondía a los habitantes indios de Mojos: hombres, mujeres y niños que habían abandonado para siempre sus modos de vida sin por ello desaparecer totalmente en el mundo europeo.

²⁸ Aunque Josep M. Barnadas ha puesto en duda estas cifras publicadas en mi tesis, en su excelente introducción a la edición de la *Breve descripción* de Eder (Barnadas 1985, LXXX), persisto en la versión que se da en la "Carta de D. Juan Leonardo a S.M." (Oruro, 12-VII-1768), BNL, 1762/C29, y en "Provincia de los jesuitas del Perú", BNL, F459.

III

LAS REDUCCIONES

Los centros jesuítcos que puntean los mapas 6 y 7 fueron el centro de la cultura reduccional de la sabana. Aquí los misioneros y los indios neófitos fundaron complejos que sostuvieron poblaciones relativamente grandes en una prosperidad básica. La significación de estos centros originales acaso no necesite de mejor ilustración que el examen de los mapas modernos de Bolivia: en los nombres y emplazamientos de las principales poblaciones del Beni se puede todavía oír resonar la época jesuítica, hecho que los actuales bolivianos con frecuencia no reconocen.

En estos enclaves jesuitas e indios trabajaron por levantar ciudades en la selva. Aunque los poblados tuvieron unos inicios modestos, a comienzos del siglo XVIII ya se habían hecho tan grandes y primorosos, que deslumbraban a los visitantes de Mojos. Las reacciones coetáneas a las reducciones eran una mezcla de maravilla y envidia. Aunque reconocían los logros de los misioneros, los funcionarios españoles no podían evitar sentirse acusados por el brutal contraste entre la palpable riqueza de las reducciones y la vida dura en los poblados civiles más cercanos. Este contraste conducía en último término a las acusaciones improbadas de que los jesuitas habían descubierto minas de oro y explotado la mano de obra autóctona.

En realidad, los impresionantes complejos de Mojos pueden atribuirse a dos factores. El primero, la población nativa, gobernada por sus propios jefes y en buena medida, por los estilos aborígenes de trabajo, proporcionó una espontánea mano de obra durante el siglo jesuítico. El segundo, los misioneros y su institución religiosa aportaron una infraestructura con base en Europa que se apoyaba en conocimientos técnicos y grandes inyecciones de capital extraído de la economía del Perú español.

EL COMPLEJO FÍSICO

Bajo la doble influencia del descuido y de la voracidad tropical, las estructuras físicas de las reducciones han desaparecido, habiendo vuelto los edificios al mismo nivel del suelo del que una vez surgieron. Ante la ausencia total de arqueología publicada, lo único que queda de los amplios complejos son las descripciones que dejaron tras sí los jesuitas y los ocasionales visitantes europeos. En todas las relaciones conservadas sobre las relaciones es omnipresente la imagen de su éxito milagroso. Pues en el último extremo del Imperio español, a miles de kilómetros de la más cercana avanzada civil, existieron poblados de unas dimensiones y de una complejidad notables.

Cuando el aventurero portugués Manoel Felix de Lima visitó Magdalena en 1742, él y su pequeña tropa desembarcaron y permanecieron dos semanas en espera del permiso para seguir adelante en territorio español. Su relato de la reducción refleja la opinión de un testigo de vista del sistema jesuítico en su ápice:

*Toda la población está encerrada dentro de una muralla cuadrada, que, siendo probablemente -como el templo- de arcilla, estaba cubierta para protegerla de las inclemencias del tiempo; y esta cubierta surtía sus efectos a tanta distancia, que siempre se podía dar un paseo sobre tierra seca alrededor de la reducción. La gran plaza tenía en el centro una cruz, de acuerdo al estilo acostumbrado en los centros jesuíticos; pero en otros aspectos el plano del suelo parece haberlo trazado algún arquitecto caprichoso, pues desde cualquier perspectiva que se vean las casas, éstas aparecen en un orden regular, como la cuadrícula de un tablero de ajedrez; y la campiña estaba trazada también en un orden regular, con sendas blancas de arena. Dentro de las murallas había un espacio considerable, a fin de dar lugar a los corrales y huertas; y el poblado mostraba las huellas de la civilización; había tallares para los tejedores, carpinteros y talladores, un *engenho* [molino] donde se elaboraba ron y azúcar; cocinas públicas y almacenes para la observancia de la saludable disciplina (Southey 1969, III, 329).*

El relato de Manoel Felix sobre Magdalena encuentra su eco en el texto de un residente, el P. Francisco Javier Eder. Aunque nunca nombra la reducción

que describe en su crónica, la información biográfica permite suponer que se refiere a la de San Martín, en la región baure de la sabana. Eder pinta una comunidad modelo. La plaza principal, situada en el centro de la reducción, medía setenta pasos por lado y contenía una capilla en cada esquina. Las cuatro calles que desembocaban en la plaza determinaban los ejes principales de una parrilla que dividía la población en manzanos de viviendas claramente delimitados (Eder 1985, 355-358). Estas descripciones europeas, que destacan el concepto renacentista de la planificación urbana evidente en las reducciones, oscurece la importancia de los modos aborígenes. Los jesuitas se apoyaron en la experiencia autóctona para definir el emplazamiento de las reducciones. Ateniéndose al conocimiento que los indios tenían de la topografía local, situaban cuidadosamente sus centros en zonas que permitieran acceder a los recursos fluviales y estuvieran lo más posible a resguardo de las inundaciones. En algunos casos se buscaba esquivar la inundación mediante el movimiento de tierras, pero estas operaciones demostraron ser muy exigentes en mano de obra y solo parcialmente eficaces.¹

La campaña también llevaba la marca del sistema reduccional. Campos cultivados y pastizales se intercalan en torno al núcleo de la reducción; las parcelas agrícolas ocupan las elevaciones naturales a lo largo de los cursos fluviales. Manoel Felix describió campos que se extendían por considerables distancias desde Magdalena, aguas arriba y abajo del río San Miguel; y el testimonio indígena del periodo inmediatamente postjesuítico amplía el relato del intruso portugués. Neófitos de San Pedro afirmaron que mantenían cacaotales a dos días de distancia de su centro de residencia en el Mamoré. Los indios de Magdalena describieron una serie de fajas concéntricas que rodeaban su reducción: la primera dedicada al algodón y a los cítricos; la segunda, a cultivos de subsistencia; la tercera, al cacao; y la última, a pastizales. Del diseño de la reducción de Concepción trazado en 1830 por un viajero francés, se desprende un modelo parecido.²

Esta amplia red de agricultura y pastizales es el reflejo físico de los cambios en Mojos, que transformaron los asentamientos aborígenes dispersos en

¹ "Diario del viaje hecho por el Gobernador de Santa Cruz en 1760", en Pastells 1912, VIII, 742.

² "Autos originales de visitas practicadas primero por el Gobernador interno D. León González de Velasco" (San Pedro, 27-III-1773), ANB, AM, 4, ff. 11-11v; "Autos originales de visitas" (Magdalena, 21-III-1773), *ibid.*, f. 11v. El diseño atribuido a Alcide D. d'Orbigny aparece en Buschiazzo 1972, 12.

grandes complejos dedicados a la explotación de los recursos sabaneros durante el periodo reduccional. Como correspondían al modo aborigen, la mayor parte de las actividades económicas de las reducciones estaba dedicada a la producción de subsistencia. Los cultivos alimenticios tradicionales -yuca, ñame y maíz- siguieron ocupando la mayor parte de las tierras altas ribereñas. Bajo el régimen jesuítico estas plantaciones compartían el espacio con aportes europeos, especialmente el algodón, el cacao y la caña dulce. El arroz, un cuarto cultivo europeo importante, se plantaba realmente con cierto éxito en la sabana estacionalmente inundada, que efectivamente ofrecía nueva tierra de cultivo.³

La cría ganadera era especialmente adecuada para la sabana y se convirtió en un apoyo principal de la economía reduccional poco después de que, en los años ochenta del siglo XVII, llegaran a Mojos animales domésticos europeos. Las reducciones del siglo XVIII poseían rebaños de ganado vacuno, caballos y mulas, que suministraban carne y fuerza de tracción. Las reses se multiplicaron con rapidez en un estado semicimarrón al vagar por los pastizales abiertos. En el momento de la expulsión de los jesuitas, la reducción de Trinidad afirmaba tener 7.000 cabezas de ganado vacuno, 4.000 caballos y 70 mulas. No era un caso excepcional, como viene a demostrar el cuadro 3, elaborado en base a los inventarios levantados por los funcionarios de la Corona a l expulsar a los jesuitas.

Además de los hatos que poseía cada reducción particular, los jesuitas criaban ganado de propiedad común en una inmensa zona de tierras pantanosas en las nacientes del río Machupo, al este de Loreto. Estos animales constituían una reserva estratégica: se les permitía pastar libremente hasta que hubiera necesidad de ellos para restaurar un hato existente o para dotar el de una reducción de nueva fundación. Tanto en los pastizales del Machupo como en los de cada reducción vaqueros indios cuidaban de los animales, trasladándolos de una zona a otra cuando el pasto se agotaba o la inundación subía.

³ "II Correspondencia epistolar y de oficio" (Loreto, 20-X-1767), ANB, AM, 1, f. 84v; "Carta del Obispo de Santa Cruz a S.M." (Misk'i, 28-II-1719), AGI, Charcas, 375; Eder 1985, 33.

Cuadro 3: Ganado de las reducciones, hacia 1767

Reducción	Vacuno	Ovino/Caprino	Caballar	Mular
Loreto	7.000	400	7.000	-
Trinidad	7.000	-	4.000	70
San Javier	5.000	140	593	13
Santa Ana	1.100	100	400	-
Exaltación	2.200	-	730	-
Magdalena	400	-	1.000	-
San Ignacio	9.600	300	179	-
Reyes	4.580	-	1.305	-
San Borja	3.600	-	2.600	14
San Nicolás	2.550	-	240	-
San Simón	1.000	-	150	-
San Martín	1.800	-	170	9
San Joaquín	1.300	-	660	-
Concepción	2.600	200	560	60
San Judas	1.515	-	58	-
TOTALES	48.245	1.140	19.645	166

Fuentes: "Inventario de los bienes pertenecientes a la iglesia y a la comunidad de los pueblos de San Borja, San Nicolás, San Simón, San Martín y la Concepción, 1768" (Concepción, 15-II-1768), ANB, AM, Mojos, 1, ff. 172-201v; "Ymbentarios de los bienes de Loreto, Trinidad, San Javier, San Pedro, Santa Ana, Exaltación, Magdalena, San Ygnacio y Reyes" (Loreto, 4-X-1767), *ibid.*, ff. 7-68.

Aunque con la introducción del ganado y los cultivos europeos sin duda se incrementó la capacidad de subsistencia de los pueblos sabaneros, hay pruebas de que las necesidades de la cultura reduccional violentaron los recursos naturales de Mojos. La concentración de millares de personas en una misma población condujo en sus cercanías a un desarrollo agrícola más intenso, en lugar del cultivo nómada que se practicaba antes de 1680. Si bien la documentación existente no ofrece datos sobre la producción a largo plazo, este cambio en el sistema de cultivo implica ciertamente que en dichas parcelas fue disminuyendo progresivamente la fertilidad del suelo. Las fuentes históricas

muestran que las actividades del siglo jesuítico redujeron los materiales disponibles para recolección. En la segunda década del siglo XVIII, las rivalidades que surgieron dentro de las reducciones por el deseo de los indios de sacar productos de monte de las tierras que les habían pertenecido en la época prejesuítica, amenazaron la *Pax iesuitica* de treinta años. La disposición que zanjó la disputa supone claramente una base de recursos naturales en merma. El amojonamiento que el P. Antonio Garriga llevó a cabo de los términos de cada reducción, más allá de los cuales "*no se permitirá que yndio o pueblo alguno ocupe tierras, corte palmas, cera o madera, arranque paja o saque bál-samo o aceite de María*", es un claro signo de que las reducciones habían comenzado a afectar la ecología de Mojos (Garriga 1906, IX, 34).

En el centro de cada reducción se levantaba un complejo residencial, industrial y religioso. Estos edificios centrales de la reducción eran de un formato y detalle notables, a pesar de las graves limitaciones que imponía la disponibilidad local de materiales de construcción. El impedimento fundamental para la construcción en las reducciones era el hecho de que la sabana central carecía de piedra, insumo básico para los cimientos estables y las estructura de apoyo; pero los arquitectos jesuitas adaptaron sus técnicas para incorporar el adobe y el tapial (principios de la construcción autóctona) y para emplear materiales de disponibilidad local en el diseño estructural.

Según una fuente, las viviendas de los neófitos medían aproximadamente 22 x 12 metros o unos 273 metros cuadrados de superficie, con una altura de algo más de 9 metros (Eder 1985, 355). Los pisos de estos edificios eran elevados para protegerlos de la inundación. Sus paredes eran de adobes amontonados sobre los pisos elevados y cubiertas por un techo bardado sobresaliente sostenido por cuatro horcones cuadrangulares. Las viviendas de los misioneros eran más amplias y cómodas que las de los indios. El diseño que d'Orbigny nos ha dejado de Concepción presenta la residencia de los Padres pegada a la parte posterior del templo, junto a un patio de estilo mediterráneo; y la reproducción que hace Vargas Ugarte de una fotografía de Trinidad de comienzos del siglo XX muestra un edificio de ladrillo graciosamente abovedado, titulado "Casa de los Padres" (Vargas Ugarte 1963, III, 50a). Todas las viviendas recibían una capa de estuco por dentro y por fuera; y como acabado se les ponía puertas y marcos de ventana de fabricación local.

La mayor parte de las pequeñas industrias domésticas de las reducciones

estaban situadas en el centro de las mismas. Desde el comienzo del sistema, los neófitos practicaron una gama de artes y oficios para la producción de objetos utilitarios u ornamentales. En la primera década del siglo XVIII los artesanos de las reducciones habían alcanzado un alto nivel de refinamiento, que exigía herramientas especializadas y talleres propios. Manoel Felix identificó dentro de las murallas de Magdalena talleres para los tejedores, carpinteros y talladores, así como un ingenio azucarero; d'Orbigny diseñó talleres en un edificio adjunto al templo de Concepción; pero para obtener una idea de la variedad y número de las actividades 'industriales' presentes en las reducciones, veamos el siguiente resumen sacado de las listas elaboradas por los funcionarios de la Corona en el momento de la expulsión de los jesuitas en 1767.

Once de las reducciones poseían talleres de carpintería, en tres casos con herrerías anexas. Cuatro reducciones (todas ellas en los ríos Mamoré y Beni) contaban con instalaciones de tejido: la de Trinidad era la mayor, con siete telares puestos para tejer piezas de tela de algodón. Catorce reducciones elaboraban azúcar, yendo su infraestructura desde los simples trapiches de madera de San Simón y San Nicolás hasta los dos ingenios de bronce e instalaciones de refinamiento de Trinidad. Varias de esas instalaciones también almacenaban subproductos de la caña, como panes de azúcar, jarabe y alcohol. Todas las reducciones contaban con cantidades de sebo, algunas en estado bruto y otras en forma de velas.⁴

El templo era sin excepción la estructura más impresionante de la reducción. Ya en los primeros años del siglo jesuítico estos edificios eran de grandes proporciones. Escribiendo en 1696, el P. Agustín Zapata describía el templo recientemente construido de San Ignacio como de 54 por 18 metros. A medida que las reducciones fueron aumentando en habitantes y riqueza, también lo hicieron sus templos. A mediados del siglo XVIII estos edificios habían alcanzado grandes proporciones, de manera que todo el templo descrito por el P. Zapata habría cabido en el presbiterio de la estructura levantada en 1740 en la capital de la Misión de Mojos, San Pedro.⁵

⁴ Para detalles sobre estos inventarios, ver los documentos citados en el cuadro 3.

⁵ Para las descripciones de estos templos, ver "Expediente relativo a diversos asuntos de las misiones de Mojos" (1696), BNL, 1715/C58; "Testimonio de las diligencias actuadas" (San Pedro, 8-X-

Peculiaridad de las obras de Mojos, la construcción del templo combinó los conocimientos autóctonos y europeos. El tamaño de las estructuras exigía el uso de técnicas de ingeniería que superaban la experiencia aborígen. Arquitectos y maestros de obras jesuitas como los PP. Zapata y Orellana o el Hermano Coadjutor Jorge Ligardo fueron los primeros en usar técnicas que hicieron posible la construcción en la sabana de edificios de formato monumental. Pero si los templos de las reducciones eran de escala y estilo europeos, también manifestaban una fuerte influencia de las circunstancias locales.

El diseño europeo dependía de la ejecución autóctona. Las paredes y soportes del techo estaban formados por millones de adobes y millares de metros cuadrados de maderamen, obra de los neófitos. La superestructura básica de los templos estaba constituida por pesados horcones que no existían en la sabana central. Para obtener este material vital, cuadrillas de indios abatían gigantes troncos en los boques subandinos del Alto Mamoré, transportándolos aguas abajo hasta los lugares de las reducciones. En el siglo XVIII los Superiores jesuitas crearon una reserva forestal que garantizara la futura provisión de troncos del árbol *ychinicco*, apreciado por su tamaño y resistencia a pudrirse (Garriga 1906, IX, 42). Con los materiales en el lugar, se iniciaba la construcción con una mano de obra sacada tanto de la población local como de los residentes de las reducciones vecinas. Los obreros empezaban por establecer la superestructura, enterrando los horcones rectangularmente, definiendo así la nave del templo. Asentada la estructura, colocaban las vigas del techo y una cubierta bardada. Finalmente, las paredes de adobe, que en este diseño no sostenían ninguna carga y se podían levantar como simple protección de las inclemencias del tiempo, más que como apoyo.⁶

Aunque la desaparición de los templos de Mojos impide un análisis preciso de su diseño y función, la documentación conservada -incluyendo las acuarelas de mediados del siglo XIX de los templos de Concepción, San Ramón y Magdalena que se reproducen en las láminas 1, 2 y 3- ofrece a los lectores una idea de su aspecto cuando todavía se encontraban en su plenitud de conservación. En los tres casos está clara la yuxtaposición de los templos y estructuras de dos pisos, que el artista califica de *colegios*. Como permite observar el diseño de Concepción de d'Orbigny, en estos edificios residían los Padres y

1767), ANB, AM, 1, f. 23.

⁶ "Carta del Obispo de Santa Cruz a S. M." (Misk'i, 28-II-1719), AGI, Charcas, 375.

funcionaba el complejo industrial de la reducción. En un sentido tanto físico como simbólico, esta yuxtaposición de lo sagrado y lo productivo era significativa, pues ejemplifica la esencia de la cultura reduccional: unión de los componentes religioso y económico.

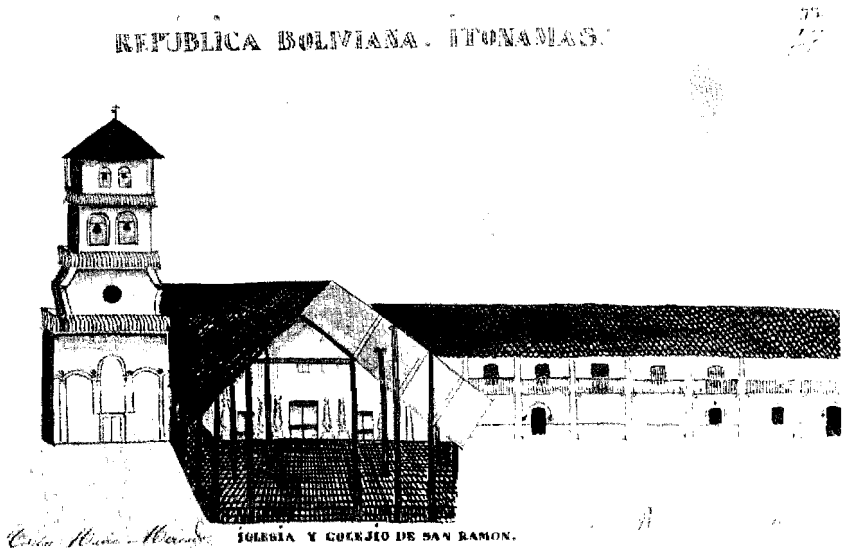


Lámina 1. Templo de la Reducción de San Ramón, 1859. Fuente: ANB, Álbum Mercado, f. 74.

El principal elemento arquitectónico común a los templos de Mojos era el techo prominente y sobresaliente. En Concepción y San Ramón las estructuras del techo cubrían un amplio atrio frontal, además de sobresalir también por los lados. Una nota sobre el templo de Magdalena precisa "*sin el atrio que tiene*", acaso para ilustrar mejor la fachada ornamentada. Este exagerado alero y la superestructura de horcones utilizados en Mojos son rasgos arquitectónicos lógicos en regiones donde tanto la luz solar como las precipitaciones son intensas y donde se carece de piedra.

Mario Buschiazzo observa una semejanza entre la arquitectura de los templos de Mojos y los edificios jesuíticos mejor conocidos del Paraguay y de Chiquitos. Considera el uso de superestructuras de horcones y los aleros del



Lámina 2. Templo de la Reducción de Concepción, 1859. Fuente: ANB, Álbum Mercado, f. 84.

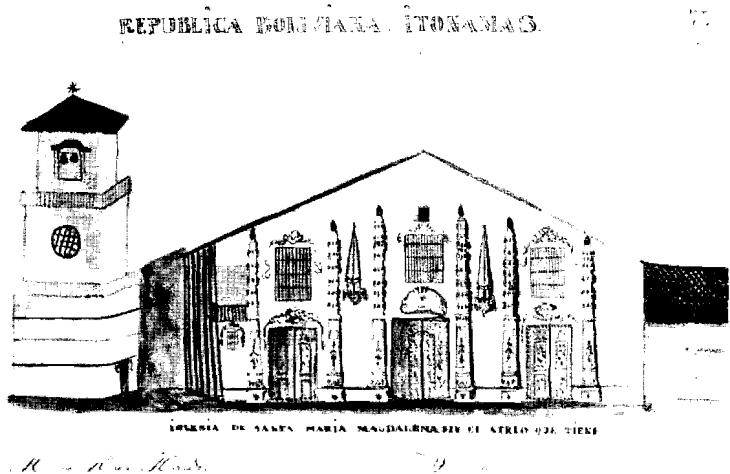


Lámina 3. Templo de la Reducción de Magdalena, 1859. Fuente: ANB, Álbum Mercado, f. 77.

techo como el principal rasgo de un estilo iniciado en la edificación de los templos y que posteriormente se extendió a la arquitectura civil de las regiones tropicales de Bolivia, Paraguay y Argentina (Buschiazzo 1972, 25, 34-35).

La decoración de los templos era tan impresionante como su escala. Las fachadas de las láminas 1-3 muestran relieves ornamentales parecidos a candelabros con cirios. El significado de esos relieves no ha sido explicado. Acaso sean un reflejo exterior de los horcones y vigas de los interiores de los templos, tallados en relieve; o acaso representen los cirios, tan destacados en la liturgia católica. El grado de detalle de esos relieves oscila entre las formas sin adornos de San Ramón y las formas adornadas y pinturas de Magdalena. Aunque las diferencias de decorado pueden ser efecto de intervenciones del siglo XIX, es importante observar que el grado de detalle de estas tres fachadas de templos coincide con la relativa prosperidad de sus reducciones durante el periodo jesuítico, dejando entender que la competencia entre las reducciones puede haber llevado a la máxima ornamentación de los edificios.

Los visitantes europeos a las reducciones reservaron sus mayores loanzas para los interiores de los templos. Manoel Felix escribió que el presbiterio de Magdalena presentaba tres capillas ricamente decoradas, vigas talladas, ornamentadas y doradas; y púlpitos con imágenes de pájaros y follajes. Los relatos del siglo XIX revelan la presencia de pinturas al fresco. Un fresco de la pared del templo de Exaltación mostraba un mapa del sistema reduccional; otro de Trinidad figuraba la Santísima Trinidad con tres cabezas (Mesa y Gisbert 1970, 94; Keller 1875, 188). Resulta comprensible que las descripciones jesuíticas no se extiendan sobre la opulencia; pero en una carta que describe la obra de sus neófitos, un misionero exterioriza su orgullo por el contenido del templo de San Javier, que comprendía un sagrario, un juego de solemnes sillones y una estatua de San Francisco Javier (patrono de la reducción), todo tallado en el Perú. Las puertas del templo, el púlpito y un arcón de cuatro varas de longitud para guardar los ornamentos mostraban la mano de los competentes artesanos que residían en las reducciones a fines del siglo XVII (Southey 1969, III, 328; Eguiluz 1884, 32-33).

Estas descripciones cualitativas fueron cuantificadas a fines del siglo jesuítico, cuando la Corona ordenó inventariar todo el patrimonio reduccional. Los documentos, tan monótonos como reveladores, registran la riqueza de las

reducciones con un notable detalle.⁷ Los metales preciosos empleados en la ornamentación totalizaban más de cuatro toneladas de plata y casi tres quilos de oro. Pero el peso sólo es el inicio de la descripción de este tesoro; la variedad y calidad artística de los adornos de los templos no eran menos dignos de admiración.

Una reducción fronteriza como San Joaquín poseía más de un centenar de quilos de plata. Una gran parte de esta platería había sido trasladada en los años cincuenta a San Pedro para protegerla de la amenaza de secuestro por los portugueses; pero los inventarios registran una custodia de plata dorada y con piedras preciosas engastadas; tres cálices dorados embellecidos con primorosos tallados y con pies con ángeles y floras dibujadas; una gran cruz procesional; tres esculturas de madera de Cristo, con ornamentación de plata; y una Virgen llena de coronas de plata, joyería de oro y piedras preciosas.

El más frondoso despliegue de riqueza se guardaba en San Pedro, capital de la Misión de Mojos en el momento de la expulsión. Aquí la lista de los objetos de plata incluye 38 renglones con 260 piezas y un peso total de más ochocientos quilos de plata. Junto con todo un complemento de objetos sagrados, imágenes y utensilios de culto, aparecen: una gran caja de plata con la forma de pelicano; diez cálices, varios dorados; ochenta y nueve candelabros de plata; un crucifijo de marfil decorado con una corona de oro y una cruz de madera recubierta de plata; nueve cruces de plata; ocho báculos de plata; dos aguamaniles de plata con pies del mismo metal; y dos grandes lámparas de plata, una que colgaba encima del altar y otra colocada sobre una capilla de la Virgen.

Los inventarios registran más objetos europeos en las viviendas de los Padres, adornando los templos o guardados en depósitos. En total, las reducciones poseían 5.398 libros. Una gran parte de ellos era de tema religioso (sermonarios, teología, historia eclesiástica); pero las bibliotecas reduccionales también presentaban una variedad de obras de historia profana, incluidas las de muchos de los principales cronistas de Indias; clásicos de la

⁷ Los inventarios figuran en "Ynbentarios de los bienes de Loreto, Trinidad, San Javier, San Pedro, Santa Ana, Exaltación, Magdalena, San Ygnacio y Reyes", ANB, AM, 1, ff. 7-68; "Inventario de los bienes pertenecientes a la iglesia y a la comunidad de los pueblos de San Borja, San Nicolás, San Simón, San Martín y la Concepción", ANB, AM, 1, ff. 172-201.

literatura; y un surtido de libros sobre ciencias aplicadas, como derecho, agricultura y medicina.⁸ En las reducciones también estaban ampliamente presentes los instrumentos musicales. Los conjuntos van desde cuatro instrumentos de viento de madera y un harpa de San Nicolás hasta el equipo casi orquestral de flautas, clarinetes, violines, violas, oboes, bajones, órganos y monocordios de San Pedro. Las ricas telas (brocados, tafetanes, terciopelos, lienzo, damascos y galones de oro) encabezaban una lista de otras pertenencias de las reducciones, entre las que también figuraban pinturas, roquetes, espejos y estatuas, retablos y arcones delicadamente tallados.

Estos objetos físicos constituían una declaración: para los europeos representaban la importancia y centralidad de la Iglesia en la sociedad; para la población autóctona el mensaje era otro: la arquitectura monumental de los templos reduccionales y el ostentoso despliegue de metales preciosos y ricos tejidos subrayaban la superioridad del sistema religioso europeo. En lo que Valerie Fraser ha denominado la arquitectura de la conquista, estos símbolos de poder significaban el triunfo del Cristianismo sobre la religión nativa (Fraser 1990).

SUSTENTACIÓN DE LAS REDUCCIONES

Para sostener el complejo reduccional la Compañía de Jesús desarrolló una serie de recursos. Las propias reducciones se convirtieron en granjas y fábricas; pero a pesar de sus esfuerzos impresionantes, nunca pudieron cubrir los gastos con su propio trabajo. Los utensilios de metal que revolucionaron la vida material en la sabana y los bienes suntuarios dedicados a fines religiosos exigían grandes erogaciones de dinero. La compra de estos utensilios se financió en gran parte con una estrategia de inversión desarrollada y sostenida en la capital del Virreinato. Sólo con la combinación de los aportes de la Corona y las inversiones en la economía civil lograron los jesuitas hacer florecer las reducciones de Mojos.

La empresa de Mojos demostró ser cara desde sus comienzos. Inmediatamente después de tomar posesión del cargo de Superior de la Misión en 1698, el P. Marbán se ocupaba del problema más urgente con que se enfrentaba: escri-

⁸ Para un análisis más completo de las existencias bibliográficas de Mojos, ver Block 1983.

biendo a Madrid, solicitaba a la Corona un aporte en ayuda del esfuerzo misionero, afirmando que hasta la fecha con recursos jesuíticos se habían gastado 100.000 pesos. Esta suma había dado a Mojos "*misioneros, herramientas, ganado y otras cosas*".⁹ De los cuatro rubros mencionados por el P. Marbán, los dos primeros se venían llevando la parte del león sobre el total erogado.

Los gastos de los misioneros procedían sobre todo de su transporte y mantenimiento durante el viaje a Mojos, así como de su salario por los servicios que prestaban al reino. Las herramientas mencionadas por el Superior en su carta, constituían un capítulo esencial de los presupuestos reduccionales. Las herramientas de hierro se habían convertido en el principal anzuelo para atraer la población autóctona a las reducciones de la sabana y Marbán -un veterano con treinta años de servicio en la región cuando se hizo cargo del cargo- no lo había olvidado. Tampoco el tiempo transcurrido había disminuido su demanda, pues las cuentas de mediados del siglo XVIII registran sistemáticamente el embarque de grandes cantidades de herramientas y abalorios a las reducciones. En 1736 los funcionarios portuarios de Cádiz despachaban una remesa con destino a Mojos vía Panamá, en la que había "*266 cajas de libros examinados por la Inquisición, premios para los estudiantes indígenas, una considerable multitud de imágenes y medallas, chaquiras, cuchillos, hachas, vainas, escofinas, agujas, anzuelos y otras baratijas para la atracción y reunión de los paganos y neófitos*".¹⁰ La remesa fue evaluada en más de veinte mil pesos.

De una revisión de cuentas interna de la Provincia del Perú, realizada entre 1747 y 1751, surge una visión más detallada de los desembolsos de las reducciones. En el lapso de tiempo cubierto por la auditoría la Misión de Mojos estaba compuesta de veintiuna reducciones, con alrededor de cincuenta Padres y Hermanos.

El valor de los suministros destinados a satisfacer necesidades de los europeos e indios residentes en las reducciones (que en el cuadro 4 corresponden a los dos primeros renglones) ascendieron durante el lapso de la revisión a 13.894 pesos, 1 1/2 reales, equivalente a un promedio anual de 3.473 pesos.

⁹ "Carta de Pedro Marbán a S. M." (San Lorenzo, 25-VII-1698), AGI, Lima, 407.

¹⁰ "Carta del P. Phelipe del Castillo al Sr. Presidente" (Cádiz, 25-IV-1736), AGI, Contratación, 5548, f. 2v.

Cuadro 4
Desembolsos en las cuentas de Mojos, junio 1747-mayo 1751

Monto del gasto (pesos de 8 reales)	Concepto
12.590 pesos, 3 reales	envío de mercancías a las reducciones (herramientas de hierro, tabaco, cuchillos, abalorios, papel)
1.303 pesos, 6 reales	vestimenta para los misioneros y auxiliares indígenas
2.603 pesos, 2 reales	viáticos para dos especialistas y dos Padres enviados a Europa
15.476 pesos, 2 reales	"envío para gastos de las reducciones" (5.176 pesos, 2 reales a Panamá; el resto, a España)
TOTAL 30.772 pesos, 5 1/2 reales	

Fuente: "Resumen de la procuraduría de las misiones de Moxos, 1747-1751" (Lima, 16-IV-1752), ALP, Límites con Bolivia, n° 432.

El pago de viáticos se refiere a la contribución de las reducciones para los gastos del representante de la Provincia peruana en la Congregación General de 1748 en Roma. En el cuarto renglón, que es el más cuantioso, no hay más explicación que la que figura citada: es probable que los representantes de la Misión de Mojos aprovecharan la oportunidad de viajar a la Congregación General trienal para realizar grandes compras de bienes manufacturados europeos para las reducciones, como era también la práctica de los jesuitas paraguayos (Mörner 1968, 101). Esto permite suponer que una parte de los suministros enviados a las reducciones fueron comprados fuera del Perú, a fin de evitar las elevaciones de precios tradicionalmente exorbitantes de los mercados limeños.

La Provincia del Perú cubría sus gastos ocasionados por las reducciones con tres fuentes básicas: las contribuciones de la Corona; las exportaciones de las propias reducciones; inversiones en la economía peruana en favor de Mojos. De acuerdo a la concesión pontificia (Patronato Real), los monarcas españoles asumían la responsabilidad de extender el Catolicismo en las Indias. La documentación del siglo XVIII muestra que por entonces las Cajas Reales corrían con los gastos de equipar, transportar y alimentar desde Cádiz hasta Mojos a

los misioneros destinados. Las erogaciones para cuatro embarques de religiosos y sus pertenencias ascendieron, entre 1723 y 1747, a 16.290 pesos, 7 reales, equivalente a 198 pesos, 7 reales por cabeza.¹¹ Además del pago de su pasaje y mantenimiento a bordo, la Corona aportaba a los misioneros fondos de sus Cajas Reales americanas para sufragar los gastos del tramo americano de sus jornadas y un estipendio periódico conocido como 'sínodo'. El cuadro 5 ofrece un resumen de este tipo de desembolsos en favor de los misioneros de Mojos.

Cuadro 5
Contribuciones reales a los misioneros de Mojos, 1698-1716

Fecha	Monto (pesos de 8 reales)	Procedencia
1698	8.500	500 del Virrey del Perú; 8.000 de las Cajas Reales de Potosí
1699	8.000	Cajas Reales de Potosí
1711	8.000	Cajas Reales de Lima
1716	9.200	Cajas Reales de Potosí y Oruro

Fuentes: Astráin 1902, VI, 73; Altamirano 1979, 100; "Carta de Francisco de Paredes a S.M." (Lima, 17-XII-1699), AGI, Lima, 407; "Real Cédula, 1716" (Buen Retiro, 12-X-1716), ALP, Límites con Bolivia, n° 309.

Las contribuciones de 1698 y 1699 fueron el resultado directo de la petición del P. Marbán de 1698. Estas sumas fueron destinadas a la adquisición de vestimenta y ornamentos sagrados de las nuevas reducciones. La partida final, basada en una Real Cédula publicada en 1716, dotaba a cada Padre residente en las reducciones de un sínodo anual de doscientos pesos. Esta suma coincidía con el aporte de la Corona a las demás Órdenes misioneras y parece que se mantuvo en vigencia durante el resto del siglo jesuítico; sin embargo, como sucedía con otras misiones del Imperio, las contribuciones reales eran puntuales en su autorización, pero no en su pago (Lehnertz 1974, 294).

¹¹ "Real Cédula 1736" (Madrid, 1736), AGI, Contratación, 5548; "Relación de todos los religiosos que de estos reynos han pasado a las Yndias" (Cádiz, 17-X-1737), AGI, Indiferente General, 2797; "Real Cédula 1747" (Aranjuez, 27-V-1747), BNL, 1747/C880.

Para hacer frente a los gastos de la empresa mojeña, la Compañía de Jesús tuvo que completar el dinero recibido de la Corona. Las reducciones se autosostenían parcialmente, abasteciendo de víveres a los europeos e indios y produciendo una serie de bienes de exportación. Los relatos escritos por jesuitas y por visitantes de las reducciones describen depósitos de azúcar y de alcohol de caña, piezas de tela de algodón, cajones de cacao, tubos de sebo y sacos de cera de abeja. El patrimonio de los museos bolivianos y estadounidenses añaden muebles, instrumentos musicales y tejidos litúrgicos a la lista de las exportaciones reduccionales.

Esta actividad exportadora hacía llegar los productos de las reducciones a otros puntos de la institución jesuítica y a la economía civil. En 1767 la reducción de Santa Ana debía a Doña Micaela Gutiérrez de Santa Cruz 86 arrobas de sebo en pago de una cantidad de sacos de lana de llama entregados a la reducción el año anterior. A su vez, Santa Ana acreditaba 500 pesos en dinero ante el Colegio de La Plata; 50 arrobas de sebo ante la reducción de Reyes, una cantidad no especificada de cera de abeja y 600 pesos en efectivo ante la reducción de San Pedro.¹² De la contabilidad de San Pedro, que se muestra en forma de hoja de balance en el cuadro 6, aparece un panorama más completo de las exportaciones reduccionales.

El paquete de transacciones registradas para Santa Ana y San Pedro presenta una compleja red mercantil de las reducciones. Éstas exportaban productos tropicales y manufacturas, recibiendo en cambio una amplia gama de productos. Parece que Mojos aprovechaba el sistema jesuítico de colegios para colocar muchas de sus exportaciones; pero los productos reduccionales también ingresaban en los centros comerciales españoles, en especial los de Santa Cruz y Cochabamba, sin la intermediación de la Compañía.

El intercambio mercantil de las reducciones fue también un rasgo de la frontera norteamericana. En California y Tejas las reducciones obtenían ganancias suministrando víveres y manufacturas a la economía civil; pero en ambos casos el comercio estaba centrado en las ciudades y presidios de los alrededores, desconociendo las operaciones a larga distancia que llevaba a cabo Mojos. Otro contraste con los modelos norteamericanos, el comercio mojeño

¹² "Ynventarios de los bienes de Loreto, Trinidad, San Javier, San Pedro, Santa Ana, Exaltación, Magdalena, San Ygnacio y Reyes", f. 38.

Cuadro 6: Balance de la reducción de San Pedro, 1767

Debe	Haber
170 cuchillos a Loreto por el transporte de material bélico español	800 pesos del Colegio de Cochabamba
600 pesos en moneda a Santa Ana	3.000 pesos en moneda del Colegio del Cuzco para su inversión en el obraje de Pichuychuru
50 pesos en moneda a San Borja por tela	
200 pesos a Loreto por una canoa de 12 remeros	Suma no especificada de dinero del Colegio de Lima
Suma no especificada de dinero a Basilio Durán, de Santa Cruz, por 12 mulas	Baúl de lana teñida del almacén de la reducción en Pailas
Suma no especificada a Francisco Avilés, de Cochabamba, por la compra de espejos	Carga de mercancías del Colegio de La Plata
Suma no especificada a Francisco Cortés, de Santa Cruz, por anzuelos y botones	

Fuente: "Ynventario de los bienes de Loreto, Trinidad, San Javier, San Pedro, Santa Ana, Exaltación, Magdalena, San Ygnacio y Reyes" (1767), ANB, AM, Mojos, 1, ff. 29-31.

comprendía grandes cantidades de mercancías. La idea consagrada de una frontera escasa en efectivo y los recientes estudios que muestran que el comer-

cio misional de California y Tejas se basaba exclusivamente en el trueque y las notas de crédito (libranzas), chocan con las partidas del cuadro 6 y con la presencia de grandes sumas de dinero (más de diez mil pesos) en el momento de la expulsión de los jesuitas (Archibald 1978, 161-183; Schuetz 1980, 246-249).

En 1747 el comercio reduccional justificaba la presencia de un Procurador o especialista financiero residente, el H. Esteban Troconis, quien actuaba de gerente económico de toda la Misión de Mojos: supervisaba el envío de mercancías y dinero de y a Mojos; y de enlace entre las reducciones y la administración central de Lima. El H. Troconis se ocupaba de la administración central de los asuntos financieros de las reducciones, tan típica del método jesuítico, reemplazando un sistema financiero en que cada Padre de Mojos tomaba las decisiones sobre deudas, producción y comercialización.

La documentación conservada no permite reducir a tabla completa el volumen y valor de las exportaciones reduccionales; pero de las relaciones descriptivas y de sus inventarios de 1767 resulta claro que las reducciones producían un excedente. El comercio de exportación, encaminado a través de la red comercial jesuítica y el sistema mercantil civil, representaba un factor importante de la sustentación de Mojos.

La última fuente de sustentación de Mojos fue una serie de inversiones que los gerentes financieros jesuíticos de Lima hicieron en la economía civil. La estructura administrativa de los jesuitas prestaba especial atención a los asuntos financieros. El responsable de cada Provincia, en este caso el Provincial residente en Lima contaba con la ayuda de varios especialistas en economía, denominados Procuradores. Aunque éstos estaban formalmente supeditados al Provincial en materias económicas, actuaban con amplias competencias en las compras y peticiones de crédito en nombre de su Orden.

La Compañía de Jesús, al igual que sus pares en el clero regular y secular, fundaban sus ingresos en lo que Nicholas Cushner ha denominado una "economía de regalos" (Cushner 1983, 164). En los primeros años de la Compañía en el Perú el P. Provincial literalmente enviaba Hermanos Coadjutores a la población española del Virreinato con escudillas de mendigo; pero en la época en que la Compañía entró a Mojos las finanzas jesuíticas había evolucionado hacia un sistema de administración de capitales en el que cada cole-

gio, residencia o misión poseía sumas específicamente asignadas para su funcionamiento.

Desde sus inicios las reducciones de Mojos lograron atraer legados de los benefactores del Perú. En 1683 y 1703 el Procurador del Colegio de Cochabamba dejaba constancia de la recepción de dos donaciones que sumaban 6.700 pesos. El primero, de 2.700 pesos, procedía de dos seglares, Don Juan del Barro Nuevo y Doña Ana de la Cruz; el segundo, de un legado testamentario del Vicario de Cochabamba, quien donó a las reducciones la suma de 4.000 pesos. Estas donaciones, que engrosaron las arcas de los jesuitas sin condición ni carga alguna, fueron prestadas al 5 % anual a Juan Risco para mejoras de su hacienda en Umiriqui (valle de Misk'i).¹³ Luego, en 1794 Don Gabriel Encinas cedió por escritura pública su viñedo «Callejas la Baja» a las reducciones. Una vez más el Colegio de Cochabamba representó los intereses de Mojos, recibiendo el título de propiedad de la finca y destinando a uno de sus Hermanos a su administración. La explotación de «Callejas» por los jesuitas se mantuvo hasta 1707, cuando el Procurador del colegio recibió 3.000 pesos por su venta.¹⁴

El benefactor más generoso de las reducciones, el General Juan de Murga, inició su patronazgo en 1698 creando un fondo que suministrara a Mojos de bienes manufacturados, incluyendo su transporte de Sevilla a Cochabamba. Este fondo rendía 500 pesos anuales, equivalente a los intereses de 12.500 pesos invertidos en las propias haciendas que el General poseía en Lima. A su muerte en 1725 Murga legó la mitad de su patrimonio al P. Antonio Garriga en favor de las reducciones, a cambio del compromiso de los jesuitas de ofrecer sufragios perpetuos por su alma. Los descendientes de Murga pusieron pleito contra dicho legado, acusando al P. Garriga de haber arrancado un testamento en el lecho de muerte; pero los jesuitas mantuvieron su propio dictamen y por lo menos en parte esquivaron las estocadas de sus acusadores, pues en 1729 el P. Garriga recibió 41.272 pesos, 6 reales de la hacienda del General.¹⁵

El dinero que ingresaba en la contabilidad de Mojos no dormía ocioso. La

¹³ Altamirano 1979, 102; "Expediente obrado acerca del remate de la hacienda de Chalguani" (La Plata, 20-IX-1768), ANB, Audiencia de Charcas, Mojos, III, f. 14v.

¹⁴ "Expediente obrado acerca del remate de la hacienda Chalguani", f. 14v.

¹⁵ "Traslado de la ynposición de un censo" (Lima, 20-X-1698), AGN, Compañía de Jesús, Censos, leg. 8; "Testamento del General D. Juan de Murga" (Lima, 25-II-1725), AGN, Compañía de Jesús, Cuentas Generales, leg. 100.

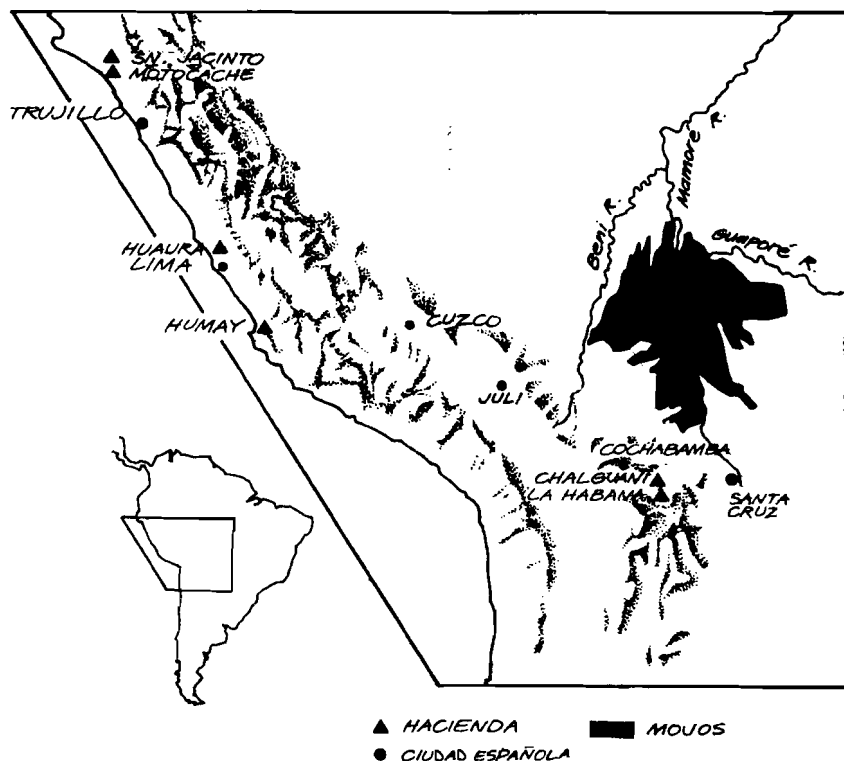
Compañía de Jesús en el Perú invertía una parte del capital de las reducciones en préstamos a interés, sistema típico de las inversiones de la Iglesia en todas las Indias. Para financiar la empresa misionera, los eclesiásticos se desempeñaban como banqueros, prestando el dinero que obtenían de la Corona y de fuentes locales a terratenientes e hipotecando como garantía (en forma de censos) los bienes raíces.¹⁶ La dedicación de los jesuitas a la inversión en censos abarca el siglo XVII y comienzos del XVIII, con unas condiciones similares a las estipuladas con Juan Risco para su hacienda de Cochabamba.

Las rentas de esos censos fueron aumentando a lo largo del primer decenio del siglo XVIII. Las cuentas provinciales muestran que las reducciones recibieron unos intereses totales de 870 en 1700, 1.850 anuales de 1703 a 1706, y 2.400 pesos en 1710; pero este último año fue el final de la dependencia total de Mojos del mercado hipotecario: en los años subsiguientes se puso en práctica una nueva estrategia financiera, que explica el impresionante ascenso de sus ingresos hasta 1767.

Los jesuitas nunca abandonaron la economía del regalo. El legado del General Murga ingresó en las cajas de las reducciones en 1729; al cabo de tres años el P. Gabriel de España fundaba una obra pía con un legado de 12.500 pesos a Mojos; sin embargo, una parte grande del aumento de las rentas reduccionales fue efecto de hechos independientes de la generosidad de sus bienhechores. A diferencia del clero secular o de sus correligionarios regulares, los jesuitas decidieron comprar y administrar propiedades agrícolas. En el Perú esta decisión coincidió con la recuperación de la agricultura costeña de las consecuencias del catastrófico terremoto de 1687. Los efectos del salto de la agricultura peruana quedan fuera de los límites de este estudio; pero a continuación examinaremos con cierto detalle el tema de las inversiones jesuíticas en tierras para beneficio de Mojos.

Ya en 1719 las reducciones recibían intereses de una serie de fincas situadas en la región templada entre Cochabamba y Santa Cruz. Las más importantes de ellas eran las haciendas de «Ch'allwani» y La Habana, que figuran en el mapa 8. «Ch'allwani», viñedo dirigido por un administrador jesuita y cultivado por esclavos negros, producía vino con destino a las reducciones.

¹⁶ La práctica de la inversión eclesiástica en censos está bien documentada para la Nueva España: ver Costeloe 1967; para el Perú, Hamnett 1973.



Mapa 8. Mojos y sus haciendas de apoyo

La producción de la finca decayó a medida que avanzaba el siglo XVIII, según detalla un informe escrito por un autor interno; de acuerdo a ese informe, «Ch'allwani» había llegado a acumular una deuda de más de 1.000 pesos en el periodo 1748-1751, luego de haber arrojado un superávit insignificante en el trienio anterior.¹⁷ La misma fuente describe «La Habana» como proveedor de cereales a Mojos y a los esclavos que trabajaban en «Ch'allwani». Las reducciones también poseían o se beneficiaban de los intereses de fincas menores situadas en la región («Palqa», «San Nicolás de Umiriqi», «Jesús y María»,

¹⁷ "Visita del P. Leonardo de Baldivia a las hacindas de Challuani y Habana" (Lima, 1751), AGN, Compañía de Jesús, Varios, leg. 120.

«Pampas del Tigre» y «Cuesta Negra», de las que las tres últimas estaban administradas por el P. Karl Hirschko (Barnadas 1985, LVIII). Aparentemente estas haciendas nunca rindieron grandes sumas de dinero a las misiones, pero incrementaron sus contribuciones proveyendo de vino y cereales, que no se daban en la sabana.

La mayor parte del efectivo que solventaba los gastos de Mojos procedía de inversiones hechas en la costa peruana y administradas desde Lima por el P. Nicolás de Figueroa. Cuando en 1707 fue nombrado para revisar las finanzas de las reducciones, el P. Figueroa era Procurador del Colegio Máximo de San Pablo de Lima; en calidad de tal compró las haciendas «San Jacinto» y «San Antonio de Mutak'achi», situadas en el valle de Saña, al norte de Trujillo (mapa 8). Los antiguos propietarios de ambas haciendas habían sufrido mucho del estancamiento agrícola de fines del siglo XVII, ingresando al siglo XVIII fuertemente endeudados. El 7 de mayo de 1709 el P. Figueroa se hizo de «San Jacinto» por 17.500 pesos al contado y la obligación de pagar otros 9.000 pesos adeudados a acreedores. El mismo año el propietario de «Mutak'achi» legó su propiedad a los jesuitas, bajo la condición de que sanearan unos 16.000 pesos de deudas acumuladas.¹⁸

Estas transacciones marcan los primeros signos de una relación especial que mantuvieron la Misión de Mojos y el Colegio de Lima. En virtud de un decreto del P. Provincial, firmado el mismo año de las adquisiciones del P. Figueroa, las ganancias obtenidas por «San Jacinto» y «Mutak'achi» habían de beneficiar a las reducciones, aunque los títulos de propiedad correspondían al Colegio de San Pablo; gracias a esta disposición, San Pablo aportó los fondos necesarios para adquirir ambas haciendas y nombró administradores para su funcionamiento permanente. Así, aunque las Constituciones de la Compañía estipulan una administración independiente para cada casa, la documentación reduccional presenta un modelo en el que el Colegio limeño subsidiaba a Mojos con capitales y personal administrativo especializado.

Las historias de «San Jacinto» y «Mutak'achi» en las primeras décadas del siglo XVIII ofrecen vistazos sobre las estrategias de inversión de los jesui-

¹⁸ "Libro de la hacienda de San Antonio de Motacache" (Mutak'achi, s.f.), AGN, Compañía de Jesús, Cuentas de Haciendas, leg. 87; "Testimonio de el ymbentario del colegio del noviciado de la Compañía de Jesús de 1767", en Eguiguren 1956, 56.

tas, mostrando cómo redundaban en beneficio de las reducciones. Los inventarios levantados en «San Jacinto» antes de su compra evidencian que era una gran hacienda azucarera de 127 fanegadas (unas 81 ha.) de campos de regadío para caña, dos molinos, un complejo de refinación y 101 esclavos. Las deudas de «San Jacinto» parece que no afectaron su planta física, pues su primer administrador jesuita, el P. Diego de Cárdenas, informaba que sus terrenos, edificios y esclavos se encontraban en perfecto estado. El P. Cárdenas aconsejaba a sus Superiores que prosiguieran con las mismas operaciones de molienda y refinamiento en que la había encontrado a su llegada (Eguiguren 1956, 57).

El inventario de «Mutak'achi» presenta una finca de menor valor. Siendo también una hacienda azucarera, comprendía una pequeña parcela de tierra de 272 x 149 brazas (alrededor de 13 ha.), dos molinos, algunos edificios destartados y una fuerza de trabajo de veinticuatro esclavos, de los que sólo siete eran varones adultos. Los nuevos propietarios parece que consideraron «Mutak'achi» un productor azucarero insignificante, pues poco después de su compra ordenaron dismantelar los molinos azucareros.¹⁹ Luego, en 1710, el administrador informaba que había empezado a arar todos los terrenos de caña no cosechada. Junto con los cambios en el uso de los terrenos el administrador inició los trabajos que conducirían a la transformación final de la finca.

Entre 1710 y 1713 el P. Figueroa obtuvo un total de 41,039 pesos en censos por todo el Virreinato. Este dinero fue a parar a «Mutak'achi» en forma de catorce esclavos, sesenta mil pies de cepa y materiales para la construcción de prensas y cubas. En 1713 las cuentas registran las primeras ventas de vino y siete años más tarde «Mutak'achi» se podía vanagloriar de tener tanto una gran instalación de almacenamiento como sus propios talleres de alfarería para la fabricación de botijas y botellas.²⁰

La administración de «San Jacinto» y «Mutak'achi» ilustra el enfoque inversionista flexible de los administradores financieros jesuíticos. En «San Jacinto» la producción azucarera prosiguió tal cual bajo la propiedad jesuítica. La documentación conservada sugieren que la finca no exigió nuevas inyecciones de capital para su funcionamiento rentable. A pesar de una imagen opaca de su producción, ventas y gastos, los propios documentos documentan

¹⁹ "Libro de la hacienda de San Antonio de Motacache", ff, 1v-2v.

²⁰ *Ibid.*, ff. 9 (1-VIII-1713) y 19v (14-IX-1720).

con claridad que «San Jacinto» dió sistemáticamente ganancias a sus dueños: entre enero de 1709 y octubre de 1710 el P. Figueroa reconoció el recibo de 1.358 pesos para Mojos por concepto de ventas de azúcar.²¹

Durante el periodo en que «Mutak'achi» se transformaba de hacienda azucarera en explotación vitivinícola no dió ganancias, pues sus viñedos crecían y sus esclavos levantaban la infraestructura necesaria; pero gracias a un juego de manos financiero, el P. Figueroa se las arregló para que las reducciones tuvieran ingresos de la finca, invirtiendo 13.239 pesos de los capitales de la Misión mojeña al 5 % anual de interés. Al cabo de ocho años, la inversión de Mojos en la deuda de la hacienda ascendía a 33.957 pesos, con una renta anual de 1.697 pesos, 6 reales.²² Estos intereses, básicamente garantizados por el Colegio de San Pablo, se pagaba en dos cuotas anuales, tanto si el saldo final de «Mutak'achi» era rojo o negro. Así, gracias a la aplicación por el P. Figueroa de los términos del legado de 1709, las reducciones pudieron obtener doble ganancia de su finca: como propietario, Mojos era el primero en beneficiarse de la producción vinícola; como acreedor, sacaba un interés anual.

Pero en realidad las reducciones nunca lograron este doble beneficio de «Mutak'achi». Cuando en los años veinte las ventas de vino comenzaban a redimir las hipotecas contraídas en el decenio anterior, el P. Figueroa traspasó la cartera de inversiones de Mojos: en lugar de utilizar las ganancias de la hacienda para ir reduciendo gradualmente la parte de deuda de «Mutak'achi» que correspondía a sus inversores externos a la Compañía de Jesús, en abril-junio de 1725 contrajo nuevas hipotecas por 23.000 pesos. Al mismo tiempo el P. Figueroa redujo el peso de las reducciones en la deuda de «Mutak'achi», redimiendo 33.757 pesos, suma que colocó al 5 % en la hacienda azucarera de Wawra, propiedad del Colegio de San Pablo.²³

Estudios anteriores de la economía colonial española ya han señalado estos mismos rasgos de las inversiones de la Compañía de Jesús. En México,

²¹ "Libro de rezivos y gastos de San Jacinto" (San Jacinto, 31-I-1712), AGN, Compañía de Jesús, Cuentas de Haciendas, leg. 93, ff. 424-443.

²² "Libro de la hacienda de San Antonio de Motacache", ff. 6v (1-VIII-1713) y 19 (15-XI-1718).

²³ Eguiguren 1956, 59-60; "Censo de 22U718 p. de principal a favor de las misiones de Moxos" (Lima, 22-III-1725), AGN, Compañía de Jesús, Hojas Sueltas, leg. 126, n's 11, 12, 16; "Libro de la hacienda de San Antonio de Motacache", ff. 27v, 29 (6-V-1724); "Inventario de la hacienda de viña de Humay" (Lima, 23-XII-1739), ANB, AM, 1, f. 98.

Colombia y Perú los historiadores describen lo que John Lynch ha denominado una peculiar 'estrategia' jesuítica en el desarrollo de la agricultura comercial para el abastecimiento de las minas de Potosí.²⁴ Según Lynch, los jesuitas "*tendieron a comprar haciendas abandonadas y a desarrollarlas, redondeando sus linderos, comprando ingenios azucareros, invirtiendo en mano de obra negra y haciendo del conjunto una eficiente unidad productiva*" (Lynch 1969, II, 216). La gerencia del P. Figueroa de las haciendas «San Jacinto» y «Mutak'achi» en beneficio de las reducciones presenta una variación del tema que desarrolla Lynch. Mientras «Mutak'achi» fue salvada del abandono. «San Jacinto» funcionó con éxito sobre sus cimientos prejesuíticos. Estos dos casos demuestran un criterio de inversión regida más por la evaluación del Procurador sobre el posible rendimiento que por la propensión a determinados tipos de propiedad.

En 1739 el P. Figueroa volvió a transferir la cartera de las reducciones. Con permiso del P. Provincial, se puso a comprar un gran viñedo llamado «Umay», en el valle de Pisco, a unos 250 km. al sur de Lima (mapa 8). Mojos había de figurar como propietario de esta hacienda y utilizar su propio capital para pagar al anterior propietario, el omnipresente Colegio de San Pablo. El P. Figueroa fijó el precio de venta en 80.000 pesos, de los que 5.403 pesos a la contado y el resto a pagar de "*otra suma que las mencionadas reducciones poseen a censo redimible en la hacienda de Huaura*".²⁵

No está claro qué significaban estas inversiones para los presupuestos de funcionamiento de las reducciones. De la documentación conservada se pueden extraer ni las sumas de los ingresos totales de Mojos ni los datos para reconstruir sistemáticamente las rentas de las reducciones. La contabilidad jesuítica muestra unos censos que aumentan de 2.550 pesos en 1710 a 5.500 pesos en 1754 y que «Umay» aportó, desde su adquisición hasta 1754, un promedio anual de 5.475 pesos; pero incluso estas cortas series son solitarias. Para un solo año, 1748, un conjunto de cuentas -que aparecen en el cuadro 7- reflejan la magnitud de las rentas de que disponía la Misión de Mojos a mediados del siglo.

²⁴ Para estudios de la agricultura jesuítica en la Nueva España, ver Konrad 1980; para la Nueva Granada, Colmenares 1969, para el Perú, Cushner 1980.

²⁵ "Inventario de la hacienda de viña de Umay" (Lima, 23-VIII-1739), ff. 98-101.

En el cuadro no figura la contribución de la Corona a las reducciones, lo que vendría a añadir otros 9.400 pesos al total, de acuerdo a la cuota fijada en 1716 de 200 pesos por cada Padre. Así, la renta de la Misión por cualquier concepto ascendía en 1748 a 20.928 pesos. Esta suma representa un importe envidiable para su tiempo y lugar. Pensemos que por aquellas misma fechas el Obispado de Santa Cruz, que debía mantener a un Obispo, un Cabildo Eclesiástico y la labor parroquial entre los habitantes de la ciudad, tenía una renta de 17.314 pesos.²⁶ Pero más significativo que el monto mismo, el cuadro 7 muestra que las inversiones jesuíticas en favor de Mojos completaban el sínodo real, único sostén recibido por algunas Órdenes misioneras, en un 120 %.

Cuadro 7
Ingresos de las reducciones por concepto de inversiones, 1748

Monto (pesos de 8 reales)	Fuente
5.450	Beneficios de «Umay»
967	Beneficios conjuntos de «San Jacinto» y «Mutak'achi»
770	Beneficios de «Ch'allwani»
4.341	Intereses de los censos
<hr style="border-top: 1px dashed black;"/>	
TOTAL	11.188

Fuentes: Larreta 1900, 100; "Libro de la hacienda de San Jacinto", AGN, Compañía de Jesús, Censos, leg. 9, f. 114v (18-V-1748); "Visita del P. Leonardo de Baldivia a las haciendas de Challuani y Habana", AGN, Compañía de Jesús, Varios, leg. 120 (1751); "Catalogus Provinciae Peruanae Societatis Iesu 1748", ARSI, Perú, 9, f. 306v.

Los recursos de Mojos también resultan impresionantes en el contexto de la Provincia jesuítica. Una reciente monografía sobre el sistema económico de los jesuitas del Perú llega a la conclusión de que a fines del siglo XVII la Compañía de Jesús había trasladado su centro de atención de la labor de las mi-

²⁶ "Razón o resumen general", en: Memorias 1859, IV, 2-3.

siones rurales a la labor educativa en los centros urbanos españoles (Cushner 1980, 136-137). Los documentos de Mojos no derogan esta afirmación si se tiene en cuenta el conjunto de la Provincia; estas reducciones eran las únicas entre los dieciocho colegios y residencias jesuíticas del Perú; pero las grandes inversiones hechas para el mantenimiento de la empresa de Mojos (sus gastos equivalían a la del resto, exceptuados los mayores colegios peruanos) y los subsidios permanentes de los superiores de la Compañía prueban sin lugar a dudas que se consideraba a estas reducciones como una parte muy importante de las actividades jesuíticas en el Perú.

Los jesuitas ocupan un capítulo importante en la historia económica de la colonia española. Su prominencia procede de tres factores fundamentales. El primero es que los jesuitas gozaron de un innegable éxito económico, particularmente en el contexto del ámbito religioso en que actuaban. Derivada directamente de su éxito procede el segundo factor: la envidia de los funcionarios tanto civiles como eclesiásticos; esta envidia dió lugar a una serie de polémicas, creando lo que podría denominarse la Leyenda Negra jesuítica, caracterización de la Orden centrada en la arrogancia, el elitismo y el materialismo. El tercer factor de prominencia en la historiografía colonial es la cuestión práctica del acceso a la documentación. Con su expulsión en 1767, los archivos de los jesuitas pasaron a propiedad de la Corona española y de sus sucesores republicanos. Nuestro conocimiento de las propiedades jesuíticas, en especial de las agrícolas, está directamente relacionado con estos papeles que forman parte de archivos públicos y con los que han tendido a permanecer en manos privadas (especialmente referentes a la propiedad agrícola civil). Sólo el primero de estos factores resiste la prueba de la investigación objetiva y aun en él los estudios realizados hasta ahora han destacado más las fuentes que los usos de las finanzas jesuíticas. La documentación mojeña lanza alguna nueva luz sobre los medios económicos que emplearon los administradores jesuitas y sobre la forma como los beneficios de la actividad empresarial en la colonia nuclear acabaron poniendo los cimientos de la empresa misionera de la frontera. ~

Estudios recientes sobre el funcionamiento agrícola de los jesuitas subrayan el carácter fundamentalmente trillado de estas empresas: no eran ni mayores ni mejor administradas ni más rentables que sus competidoras, en parti-

cular tratándose de fincas de la élite civil.²⁷ En realidad, parece que los jesuitas carecieron tanto de la habilidad como de la voluntad de dominar el mercado a costa de sus rivales.

Pero si los jesuitas funcionaron como factores ordinarios de la economía agrícola, sus métodos resultaron extraordinarios cuando se los compara con los de otras entidades eclesiásticas: administraron sus propias fincas, en lugar de arrendarlas a civiles y crearon dentro de la Orden los cargos de administradores financieros. Se requeriría un estudio especial de los Procuradores de San Pedro para poder determinar -aun en sus perfiles generales- las estrategias financieras de los jesuitas en el Perú. Sin embargo, las actividades del P. Figueroa ofrecen una base para afirmar que esas estrategias eran complejas y orientadas. Las reducciones de Mojos eran en cierto sentido, un fin para el que el P. Figueroa aportaba los medios. Seguía unas estrategias familiares a los modernos gestores de inversiones: comprar barato y vender caro, uso de capital para elevar el valor de los bienes raíces, mantenimiento de una carta diversificada, traslado de los fondos de un región a otra; pero en ningún lugar hay indicios de que se efecturaran estas operaciones esencialmente capitalistas con el propósito de acumular riqueza por sí misma. Las realidades del sostén reduccional absorbían capitales del centro del Perú español para su empleo en la frontera. Se puede uno preguntar si se trataba de un empleo prudente de los escasos recursos. En el plano de las elucubraciones se podría argumentar que la compra de cuchillos y de ornamentos sagrados con destino a una región tan marginal a los intereses del Perú era un despilfarro de dinero; pero la razón de ser de las reducciones -sus funciones conversora, integradora y defensiva en una zona central de la frontera lusoespañola- era muy congruente con las directrices religiosas y civiles tanto de la Compañía de Jesús como de la Corona española.

²⁷ Para un excelente panorama de la bibliografía y también alguna nueva documentación, ver Brown 1987, 25, 43.

IV

INDIOS DE LAS REDUCCIONES: GENTILES Y NEÓFITOS

La intención declarada de los jesuitas en su desarrollo del sistema reduccional en Mojos era nada menos que la transformación de estos ignorantes de las leyes y del gobierno en comunidades que reflejaran las concepciones europeas sobre una sociedad ordenada.¹ Esta metamorfosis implicaba, en la jerga de los misioneros, la transformación de los indios de gentiles en neófitos cristianos. La difusión inadvertida de nuevos patógenos y la intruducción sistemática de sistemas rituales, políticos y económicos europeos dió lugar a importantes cambios en la cultura del bosque tropical de Mojos; pero la adopción de la terminología de los jesuitas no implica la aceptación de su concepto del cambio cultural, pues los indios desempeñaron un papel activo en la conformación de los rasgos de una peculiar cultura reduccional. En Mojos esta cultura reduccional con frecuencia, más que transformarlas, preservó y enriqueció las formas nativas.

DEMOGRAFÍA

El cambio más espectacular de la época jesuítica fue biológico. La entrada española del siglo XVI en Mojos abrió un ciclo de descenso demográfico y la concentración de pueblos hasta entonces dispersos en grandes poblaciones aumentó su vulnerabilidad a los efectos letales de las enfermedades del Viejo Mundo. Los estudios de la hecatombe demográfica que siguió al contacto europeo con la América nuclear, ofrecen un modelo para la historia demográfica mojeña. Sherburne Cook y Woodrow Borah, al determinar las tendencias de la Nueva España y Sudamérica perfilan un proceso de tres etapas: un pronunciado descenso inicial en el número de pueblos originarios, un periodo de esta-

¹ Para una inequívoca declaración de esa intención, ver "A los reverendos PP. Jesuitas", en Davín 1755, VII, 118.

bilización y una recuperación gradual (Cook y Borah 1971-1979; Cook 1981; Denevan 1976).

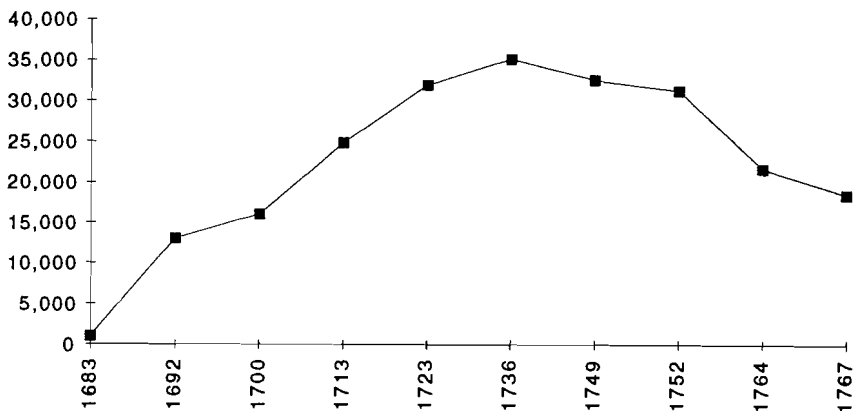


Gráfico 1. Demografía reduccional, 1683-1767 *Fuente:* Apéndice

Como la reconstrucción que sigue de la población autóctona de Mojos comienza un siglo después del contacto inicial de la región con los invasores españoles, no encaja realmente con el modelo de Cook y Borak; con todo, estas y otras 'variantes reduccionales' probablemente ofrecen las bases informativas más confiables para el examen de los efectos biológicos de la expansión europea para la población autóctona fuera de las regiones nucleares de América Latina.

En forma de serie cronológica, arriba aparece la estadística demográfica global, plenamente documentada en el apéndice.

Los rellanos de subida y bajada del gráfico 1 coinciden con los hechos relatados en el cap. 2. A medida que se iba extendiendo el sistema reduccional, los jesuitas atraían indios gentiles a los centros existentes y fundaban nuevos poblados donde las poblaciones autóctonas resultaban suficientemente densas para justificar el esfuerzo. La labor entre los Arawak del Alto y Medio Marmoré engrosó las reducciones a fines del siglo XVII y comienzos del XVIII;

luego, el contacto con los Kayubaba en la primera, y con los Baure e Itonama en la segunda década del siglo, puso los últimos de los principales pueblos de la sabana bajo la égida de las reducciones. El año 1720 marca adecuadamente el final de la época de crecimiento.

El cuarto de siglo siguiente abarcó un periodo de estabilidad demográfica, en la que las poblaciones de las reducciones oscilaron alrededor de los 33.000 habitantes. La estabilidad terminó en los años cuarenta y el declive que le siguió presenta tres fases definidas: entre 1745 y 1749 se produjo un lento descenso; esta tendencia se acentuó como efecto acumulado de desastres naturales y biológicos producidos en 1750-1751, y de los hechos de la lucha luso-española por las fronteras del Imperio en el interior sudamericano. Finalmente, los tres últimos años del siglo jesuítico muestran un descenso atenuado de las poblaciones reduccionales. El examen de las estadísticas demográficas conservadas del siglo jesuítico enfocarán con mayor precisión esas tendencias.

Los aumentos iniciales de las poblaciones reduccionales fueron efecto, no del crecimiento interno de la cohorte neófita, sino de la expansión llevada a cabo por los jesuitas de su sistema a nuevas regiones. Puede verse en un reflejo vago, que la medida de los nuevos indios reducidos en los registros censales jesuíticos, donde se distingue a los bautizados y, por tanto, a los que cabe suponer como habitantes más arraigados de las reducciones, de los no bautizados, es decir: los recién llegados. De los veintiún censos reunidos entre 1683 y 1767, en nueve hay cómputo separado para neófitos y paganos.

Los censos del siglo XVII presentan unos altos porcentajes de la población no bautizada: el 37 % en 1691 y el 40 % en 1692; en la segunda década del siglo siguiente, en cambio, la importancia de este grupo ha declinadoo tanto en términos absolutos como relativos: al 20 % en 1713 y al 11 % en 1736. El descenso prosiguió en los restantes años de la época jesuítica, hasta menos del 10 % en 1749 y a menos del 1 % de la población total en 1764. En los siguientes a 1745 la población declinó, tendencia que en los censos reduccionales coincide con el de los nuevos indios reducidos. Que el periodo de estabilidad demográfica (1720-1745) se caracterice también por cifras en disminución de los indios no bautizados, se puede atribuir a dos factores: el primero es que la reducción de los últimos grupos indígenas principales en la segunda década, permitió a los misioneros dedicar mayor atención a las actividades de conversión, disminuyendo así el tiempo en que los indios habrían aguardar a bautizarse; el

segundo es que este cuarto de siglo se vió notablemente libre de los ataques epidémicos que diezmaron la población de las reducciones en el segmento tanto inicial como final del siglo jesuítico, con lo que en ese periodo se alargó la vida de los indios bautizados.

El estudio de Cook sobre las reducciones de California muestra un modelo parecido, basado en una documentación más sólida que la que se conserva para Mojos: la de California presenta una alta inmigración durante el periodo temprano de las reducciones y unos índices igualmente altos de mortandad; Cook concluye que la supervivencia de las reducciones dependió por completo de la gran atracción de paganos para compensar de los efectos de una población en descenso entre los neófitos residentes (Cook 1940, 16-17).

Los censos de Mojos también documentan un descenso de la población residente: con menos nuevos conversos, las cifras de neófitos reflejaban con mayor fidelidad la dinámica interna, es decir su capacidad de autoreproducción a partir de una población sin migración. El cuadro 8, que ofrece información sobre las unidades familiares del siglo XVIII, introduce otros factores de importancia para el descenso de la población india de las reducciones con posterioridad a 1745.

Cuadro 8
Tamaño de las familias de las reducciones, 1720-1764

Año	Parejas	Hijos	Hijas	Hijos/Pareja
1720	7.293	5.127	4.703	1.8
1736	7.526	6.321	6.357	1.5
1749	7.611	6.357	5.600	1.8
1752	7.688	6.525	5.757	1.5
1764	5.479	4.429	4.017	1.6

Fuente: Apéndice

Una de las principales conclusiones que hay que sacar del cuadro es que la proporción entre los sexos en todo el periodo queda fuertemente sesgada hacia los varones. Las hijas oscilan entre un máximo del 47.8 % (1736) y un mínimo del 45 % (1720), dando un promedio del 46.8 % para los cinco censos.

No queda claro si el desequilibrio procede de la persistencia de las tradiciones nativas de infanticidio o de incoherencias en el registro de la información; sin embargo, a pesar de las contradicciones de este tipo de estadísticas con los modelos demográficos modernos, la predominancia de los hijos varones es característica de la época colonial. Y un tal desequilibrio de las proporciones de sexos acabaría produciendo una carestía de mujeres y menoscabando gravemente la capacidad reproductiva de las poblaciones reduccionales.

En realidad el cuadro viene a documentar unos índices bajos de reproducción. En los cinco censos resumidos el número de hijos por pareja nunca alcanzó a dos, el índice mínimo para mantener la población. Las numerosas proles que caracterizan a los modernos pueblos agrícolas y pescadores permiten pensar que el periodo reduccional marcó un alejamiento de la situación autóctona tradicional en Mojos.² Con todo, es probable que la tradición prereducional influyera también en la limitación de la prole, pues muchos de los pueblos de la sabana practicaban el infanticidio, especialmente en los casos de los gemelos y de las hijas. Un testigo contemporáneo, el P. Francisco J. Eder, trata específicamente de los bajos índices reproductivos de las indias de las reducciones, mencionando como factores coadyuvantes los prolongados periodos de lactancia y los abortos provocados (Eder 1985, 341; ver también Altamirano 1979, 53 y Castillo 1906, 335). Esta combinación de prácticas autóctonas y neófitas quedó reflejada en los censos jesuíticos, en los que los hijos representan sistemáticamente menos de un tercio de las poblaciones reduccionales. Aun incluyendo a todos los neófitos registrados como solteros, suponiendo que constituyen un segmento muy joven de la población, esto sólo en el caso del censo de 1736 eleva el número de los menores de las reducciones a los niveles requeridos para reemplazar a sus padres. La carestía de mujeres y unos bajos índices a largo plazo de reproducción de los neófitos, condenaron desde 1720 a las reducciones a un descenso de sus poblaciones.

La información comparada de otras iniciativas reduccionales viene a ratificar la documentación mojeña. Los estudios de Jane M. Rausch sobre la región de Los Llanos de la Nueva Granada muestran unos bajos índices de natalidad como característicos de las reducciones jesuíticas en aquella región;

² Estudios recientes sobre agricultores sedentarios muestran unas poblaciones jóvenes caracterizadas por unos altos índices de natalidad. Ver Salzano 1988, 46-54, quienes muestran a unos amerindios agricultores modernos con 6.5 nacimientos vivos por familia completa.

atribuye esta tendencia a la repugnancia de las indias a aportar hijos a un sistema al que se les había obligado a entrar (Rausch 1984, 72). En su trabajo sobre las reducciones franciscanas de San Antonio, Mardith Schuetz concluye que los indios presentaban unos índices de natalidad inferiores a los que habían tenido en su vida salvaje a causa del aborto y del infanticidio ampliamente practicados (Schuetz 1980, 178). El estudio de Cook sobre las reducciones de California también registra bajos índices de natalidad, pero los atribuye al número decreciente de mujeres en sus poblaciones (Cook 1940, 17).

Sin embargo, no todos los datos misioneros confirman los bajos niveles de reemplazo de la prole india. A pesar de sostener una menor tasa de natalidad, Schuetz muestra que los registros parroquiales del siglo XVIII arrojan casi 2.5 hijos por pareja en las reducciones de San Antonio (Schuetz 1980, 157). Y aunque no aporta estadísticas en que apoyar sus afirmaciones, David Owens atribuye la recuperación de las reducciones paraguayas de las depredaciones esclavistas de los *bandeirantes* del siglo XVII, al crecimiento vegetativo interno de las reducciones trasladadas; sugiere que unos mejores hábitos nutricionales y una situación económica y social más estables fueron los principales factores que contribuyeron a la elevación de los índices de fertilidad entre los neófitos guaraníes (Owens 1977, 242).

Resulta difícil sacar conclusiones del presente inventario de las historias demográficas de los indios reducidos. Si las nuestras son acertadas, no existe una sola tendencia; pero, con la excepción del Paraguay (y acaso éste sea siempre un caso excepcional), el número de indios descendió bajo el gobierno misionero. No hay duda que así es el caso de Mojos. Aunque una historia demográfica verdaderamente satisfactoria exigiría descubrir una información más precisa, el descenso hay que atribuirlo -a largo plazo- a los desequilibrios de sexos y a las esporádicas erupciones de enfermedades epidémicas.

El declive comenzó lentamente. Entre 1745 y 1750 los censos muestran una pérdida demográfica de alrededor del 6.5 % y el de 1752 señala otro retroceso del 4 %. Estas disminuciones eran directamente atribuibles a la ocupación portuguesa de la ribera derecha del Guaporé a mediados de los años cuarenta. Con anterioridad los jesuitas cruzaban periódicamente el río en busca de nuevos conversos e incluso habían fundado la semipermanente reducción de Santa Rosa al norte del Guaporé. La llegada de los portugueses y su insistencia en hacer del río la línea demarcadora entre los imperios ibéricos pivó a los

jesuitas de su última abundante reserva para rellenar las poblaciones reduccionales. Suspendida en gran parte la inmigración, las tendencias a largo plazo comenzaron a cobrarse su tributo sobre las cifras de indios.

En la última década del siglo jesuítico las poblaciones reduccionales descendieron a los niveles que caracterizaron a los primeros años del siglo XVIII: alrededor del 30 % por debajo de su cenit. Además de los factores a largo plazo ya señalados, la desastrosa inundación de 1750-1751 tuvo un impacto importante. Durante la estación lluviosa se perdieron muchos de los cultivos de las reducciones y grandes cantidades de sus hatos. Con las aguas llegó una serie de epidemias que no perdonaron a ninguna reducción. Luego, en 1762, cuando las reducciones comenzaban a recuperarse de los efectos de los sucesos mencionados, una fuerza expedicionaria española enviada para contener la expansión portuguesa por la cuenca del Guaporé, ocupó varias de las reducciones. Este ejército, el mayor contingente europeo visto hasta entonces en Mojos, trajo consigo la exigencia de apoyo de las despensas reduccionales y de la mano de obra neófita. Los comandantes españoles estaban facultados para comprar a crédito los víveres que necesitaran sus hombres y, como muestran las cuentas dadas por los misioneros en el momento de su expulsión, aquellas exigencias fueron amplias y nunca pagadas en su totalidad. Los almacenes de las reducciones, reconstruidos después de las inundaciones de 1750-1751, quedaron vacíos con el avituallamiento de los soldados. Además, la presencia del ejército español volvió a desencadenar una serie de epidemias, que se hicieron sentir con su máxima violencia en las reducciones septentrionales, pero afectaron a todo el sistema.

Una visión general de la demografía reduccional mojeña muestra que el ascenso y descenso de la población neófita estuvieron a merced de hechos externos: enfermedades, absorción de nuevos inmigrantes indios, ejércitos ocupantes. Si bien configura efectivamente los perfiles mayores de la historia demográfica de las reducciones, este retrato del conjunto del sistema encubre una serie de variantes regionales. Las tendencias locales son de importancia a la hora de iluminar tanto los sucesos del régimen reduccional como el legado jesuítico posterior a 1767. El gráfico 2 compara los cambios demográficos de la Misión de Mojos en el siglo XVIII recurriendo a las divisiones geográficas y culturales introducidas por los Superiores jesuitas de las reducciones: Mamoré, Pampas y Baures.

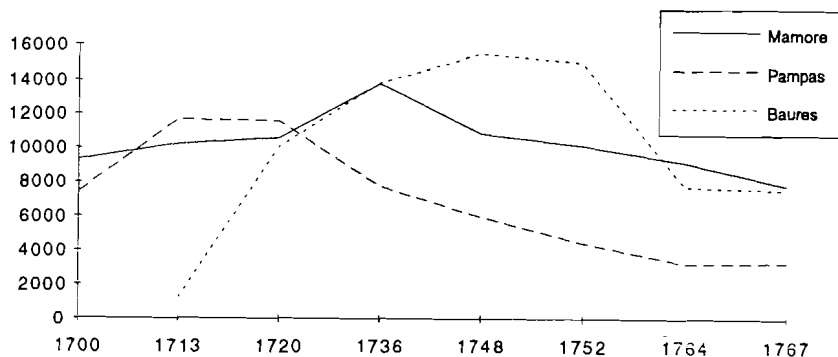


Gráfico 2: Variaciones regionales en la demografía de las reducciones, 1700-1767

La región del Mamoré estaba compuesta principalmente de los indios arawak Mojo, de los Canisiana de San Pedro y de los Mobima de Exaltación. Este era el núcleo reduccional original y durante todo el periodo siguió siendo el centro de la actividad jesuítica. La línea de la tendencia del Mamoré en el gráfico 2 muestra una población relativamente estable durante el siglo XVIII: el total nunca se aparta más del 30 % del promedio de 11.635 habitantes. Esta coherencia numérica puede atribuirse directamente a la migración interna a las reducciones de la región como resultado de sus funciones administrativas centrales. A lo largo del siglo jesuítico Loreto, Trinidad y San Pedro funcionaron sucesivamente como capitales de la Misión, alojando al Superior y almacenando víveres y materiales de reserva para la totalidad de la misma. La concentración de recursos en estas reducciones las convirtió en los puntos obvios de apoyo a los neófitos desplazados de otras zonas. En el siglo XVIII los refugiados del conflicto con los portugueses y de las periódicas disoluciones de reducciones -como en los casos de San Miguel, Santa Rosa y San Luis- se dirigieron a las reducciones del Mamoré.

Las reducciones de las Pampas sufrieron las pérdidas demográficas más graves durante el siglo jesuítico. En 1767 los tres centros subsistentes mante-

nían una población inferior al tercio de sus máximos de 1713. Estas reducciones estaban pobladas por muchos de los grupos étnicos menores de Mojos y ocupaban unos sitios menos prometedores. Entre 1736 y 1758 se abandonaron cuatro de las reducciones de las Pampas: San Pablo, San José, San Luis y Santa Rosa (1).

Las reducciones de Baures presentan el ritmo más rápido de crecimiento, que estuvo por encima del 50 % entre la época de su fundación en la segunda década del siglo y 1736. La parte mayor de este crecimiento se debió a los pueblos baure de la sabana septentrional y zonas boscosas adyacentes; pero los indios Itonama, reducidos en Magdalena, mostraron bajo los jesuitas una historia demográfica notable: entre 1720 y 1767 casi cuadruplicaron su número; y este crecimiento prosiguió al mismo ritmo incluso en los años difíciles posteriores a 1750. Un misionero atribuyó este fenómeno a la fertilidad de las mujeres itonama (Eder 1985, 359), observación digna de investigación por los biólogos modernos.

En los párrafos anteriores se ha llamado la atención a los bajos niveles de reproducción neófita en el siglo XVIII; pero en los periodos en que las poblaciones regionales alcanzaron sus cimas -1713 para las reducciones de las Pampas; 1736 para las del Mamoré; y 1748 para las de Baures- las proles superaron los niveles de la reproducción, encabezados por los hijos de las Pampas, con 2.9 hijos por pareja. Y la prole de Magdalena estuvo por encima de los dos hijos por pareja durante todo el siglo XVIII, llegando a un máximo de 2.4 hijos en 1748. Estas estadísticas demuestran que, en condiciones favorables (ante todo, la ausencia de enfermedades epidémicas), las poblaciones reduccionales podían mantener y aun incrementar sus números, lo que permite dar una explicación más bien biológica que cultural a las características de la fertilidad reduccional de Mojos.

Aunque los datos conservados no permiten una reconstrucción exhaustiva de la historia biológica de Mojos, sí ofrecen la base para una serie de observaciones. La primera es que el periodo reduccional estuvo punteado por una serie de erupciones de enfermedades. Los relatos contemporáneos mencionan una variedad de enfermedades que afligieron a los neófitos: gripe, viruela, disentería, peuresía, malaria y fiebres no especificadas.³ Por lo menos cinco epi-

³ Para la lista más accesible, ver Eder 1985, 332, 335; ver también Egaña 1966, 397; "Letras anuas,

demias mayores y cuatro menores asolaron las reducciones durante el siglo jesuítico, incluídas las pandemias de 1700, 1727 y 1750, en las que murieron millares de indios cuando la enfermedad afectó a toda la Misión de Mojos.

Si bien son abrumadores los datos cualitativos sobre las muertes frecuentes, hasta ahora no existe una base documental para fijar un índice general de mortalidad reduccional. Basándose en las fuentes que describen la primera década de la historia de Trinidad, Leandro Tormo ha calculado un índice de 34.9 muertes por mil habitantes en dicha reducción (Tormo 1981, 297). Para poder apreciar los amplios márgenes de los cálculos, hay que comparar esta cifra con las 75-80 muertes por mil habitantes que Sherburne Cook extrajo de los registros reduccionales de California (Cook 1940, 25). Lo que Cook puede documentar convincentemente para California y yo desearía proponer para Mojos es que el periodo reduccional tuvo una importancia decisiva para la historia biológica de los indios situados fuera del núcleo colonial. Cook concluye que en 1830 la población reducida de California había logrado estabilizarse. Aunque la curva demográfica de Mojos a fines del siglo jesuítico proseguía en su tendencia descendente, existían indicios de que los contingentes indios se acercaban a un equilibrio. Con la salida de la mayor parte de la fuerza expedicionaria española en 1763 el índice de declive demográfico se hizo más lento. Para las tendencias a largo plazo tuvo mayor importancia el aumento del porcentaje de hijos en la región del Mamoré entre 1752 y 1764: aunque la prueba de la acomodación biológica no puede demostrarse plenamente hasta el periodo postjesuítico, la herencia más importante de la cultura reduccional fue una población autóctona mojeña resistente a las enfermedades. Como vimos en el cap. 1, la sociedad prereducional tenía base aldeana y sólo estaba primitivamente segmentada. La consolidación del pequeño emplazamiento aldeano durante el siglo jesuítico, si bien mantuvo la dirección tradicional, supuso unos cambios que apoyaron las sociedades más complejas que caracterizaron a la cultura reduccional.

La versión jesuítica contemporánea de Mojos subraya la importancia de una reestructuración política de la sociedad autóctona puesta bajo su gobierno. El modelo de cabildo introducido por la Visita de 1700 del P. Diego Francisco

1697-1699", ARSI, Perú, 18b, ff. 216-216v; "Carta de D. Francisco Antonio Argomosa" (San Lorenzo, 6-II-1737), en Pastells 1912, VII, 279; Vargas Ugarte 1963, III, 76; y "Carta de Alonso Verdugo", (San Lorenzo, 8-I-1764), AGI, Charcas, 474, f. 15v.

Altamirano dió lugar a una serie de cargos destinados a asentar y reforzar los perfiles europeos de religión y de cambio social. Los cargos capitulares -dos alcaldes, cuatro regidores y un portero, de elección anual- sirvieron de fuerzas de policía, bajo la guía el sacerdote, en calidad de juez (Altamirano 1979, 89-99). Los cabildos paraguayos del siglo XVII (acaso los modelos de los mojeños), eran más complejos: incluían a un corregidor, dos alcaldes ordinarios, dos alcaldes de la Hermandad, un alférez real, cuatro regidores, un alguacil mayor y un mayordomo (Hernández 1913, I, 107). Las obras modernas sobre las reducciones jesuíticas mencionan sin falta los cargos capitulares, pero insisten en su carácter mayormente ceremonial. La experiencia de Mojos ofrece poderosas pruebas de otra perspectiva de la política reduccional: la que enfatiza la real influencia autóctona en el sistema.

En la mayoría de los casos los caciques pasaron a formar parte del cabildo: los jefes anteriores mantuvieron su poder político, que no quedó interrumpido por el gobierno reduccional. Manoel Félix de Lima observó que en Magdalena quienes ocupaban los principales cargos de la reducción eran en su totalidad antiguos caciques; y un informe de 1764 anota la presencia de los jefes tradicionales en las reducciones de Baures, que seguían siendo llamados *aramas* sesenta años después de su ingreso en la Misión.⁴ El destino de los chamanes bajo el gobierno reduccional resulta menos claro, pero la documentación superviviente deja entender que también ingresaron en las reducciones y, acaso, incluso pasaron a formar parte de la nueva élite espiritual, como en el caso de un antiguo hechicero al que se describía como siempre "*el primero a misa y la doctrina*".⁵ Esta persistencia de la élite aborígen ilustra un proceso de acomodación típico de la cultura reduccional. Acomodación que también penetró en las filas de quienes habían sido simples aldeanos fuera de las reducciones.

En la cultura del bosque tropical la inmensa mayoría de la población realizaba un trabajo que sólo diferenciaban la edad y el sexo. Las reducciones

⁴ Southey 1969, III, 329; y "El Gobernador Capitán General de Santa Cruz de la Sierra ynforma del estado de las misiones de Mojos" (San Lorenzo, 8-I-1764), AGI, Charcas, 474, f. 14. Debo señalar asimismo que los estudios citados anteriormente sobre las reducciones de San Antonio y del Paraguay muestran unas tendencias similares de superfluidad en la jefatura política autóctona. Ver Schuetz 1980, 256; y Owens 1977, 302-303.

⁵ Eguiluz 1884, 54. Ver también "Carta del P. Francisco Xavier Granado al P. Cristóbal de Rojas" (Mojos, 26-IV-1699), BNL, 1716/C63, que describe a un famoso chamán que se complacía en llevar una corona de espinos y cargar con una cruz durante la Semana Santa.

trajeron consigo una compleja división del trabajo y crearon funciones inimaginables en la sociedad aborigen. Los censos jesuíticos realizados a mediados del siglo XVIII muestran que una parte de esta complejidad social se basaba en la distinción de la población adulta por sus condiciones maritales. Como ya sucedía en la sociedad autóctona prereducional, la mayor parte de los adultos estaban casados (el 76 % de los registrados en los censos); pero estos datos muestran también que un porcentaje importante de las poblaciones reducidas lo constituían solteros (17 %) y viudos (7 %), categorías estigmatizadas por la costumbre y la necesidad en el mundo autóctono. Estos segmentos de población, sin duda creados por las restricciones que los misioneros aplicaban contra los desposorios de menores y la poligamia, desempeñaban funciones especiales en el sistema jesuítico: las viudas guaraníes, por ejemplo, se especializaban en artesanías y cuidaban de los huérfanos (Owens 1977, 324).

La correspondencia jesuítica procedente de las reducciones de Mojos también menciona el crecimiento de un grupo de especialistas funcionales en la población. Ya en 1697 San Javier contaba con cincuenta "*maestros en carpintería y otros oficios*" entre sus habitantes; y las reducciones maduras vieron a sus artesanos organizados en un gremio, que gobernaban sus propios miembros.⁶ La medida en que esta división del trabajo afectó a la estructura social reduccional se desprende del examen del único censo manuscrito de la época que se ha conservado, documento elaborado en Reyes seis años después de la expulsión de los jesuitas.⁷

Los 648 individuos registrados en este censo presentan agrupaciones ocupacionales y de parentesco que, por un lado segregaban a los neófitos en una serie de jerarquías y, por otro, enlazaban las fronteras lingüísticas tradicionales de los pueblos autóctonos. El documento divide a los indios de la reducción en dos categorías funcionales, cada una con su propia dirección. La primera, llamada Familia, comprendía a la élite política nativa y a los neófitos hábiles en las artes y oficios europeos. A estos indios especialistas -catorce cantores y ayudantes religiosos, otros tantos herreros, diecisiete carpinteros, diez tejedores, siete fabricantes de sebo y dos caciques- un observador contem-

⁶ "Carta del P. Agustín Zapata al P. Fernando de Tardío" (San Javier, 9-II-1697), BNL, 1716/C63; y Parejas 1976, 38.

⁷ El censo de Reyes lleva por título "I. Autos originales de visitas practicadas, primera por el Gobernador interino D. León González de Velasco" (Reyes, 2-V-1773), ANB, AM, 4.

poráneo los asemejaba a una nobleza que participaba del excedente alimenticio producido por otros miembros de la reducción a cambio del ejercicio de sus vocaciones.⁸ Los registros de los cargos que se ejercían en la reducción vienen a ofrecer nuevas pruebas de la condición elitaria de la Familia. Aunque sólo comprendían el 28 % de la población reyesana, los miembros de la Familia ejercían el 75 % de los cargos de toda la reducción.

La gente común, que en el censo aparece como 'Pueblo', se divide en tres parcialidades: Macarani, Majieno y Romano, que corresponden a los tres elementos lingüísticos principales que residían en la reducción. La jefatura de cada una de estas subdivisiones recaía sobre un capitán, ayudado por uno o dos tenientes. En Reyes el Pueblo aportaba mano de obra a las actividades agrícolas y pastoriles de la reducción, ocupaciones que exigían una doble residencia: en la población central y en los cultivos y dehesas distantes.

Además de las divisiones jerárquicas de Reyes, con su registro de los individuos y sus vínculos familiares, el censo ilustra sobre la presencia de redes precisas de parentesco que funcionaban dentro de la reducción. De los 270 apellidos que se mencionan en el documento, 114 (42 %) aparecen en más de una unidad familiar. En el Pueblo la repetición de apellidos se produce con mayor frecuencia (78 %) dentro de la misma parcialidad o grupo lingüístico. Cuando un apellido salta las barreras lingüísticas, esto ocurre en el 82 % de los casos del lado femenino. Como las parcialidades representaban a los principales grupos autóctonos de la reducción, estos rasgos de la comunidad de apellidos reflejan, por un lado la persistencia de una fuerte identificación étnica dentro de la reducción; por otro, la persistencia de la práctica prereducional del intercambio de mujeres entre linajes.

En la Familia los apellidos compartidos aparecen con una frecuencia doble a la del Pueblo. Los apellidos de los miembros de la Familia aparecen en las tres parcialidades, atestigüando las formas de parentesco y comunicación entre gobernantes y gobernados. Estos vínculos se dan a conocer como familias extendidas. Veamos estos dos ejemplos: el teniente de la parcialidad Macarani, Ignacio Chupi, estaba casado con Martina Chanita. En la misma parcialidad figuraba la hermana de Ignacio, Martina Luisa; su esposo Agustín Subi; y su hermano Juan. En el mismo censo también aparece Pascuala, pariente de

⁸ "Correspondencia epistolar y de oficio" (Loreto, 20-X-1767), ANB, AM, 1, f. 85v.

Martina Chanita, que vivía en la parcialidad Romano con su esposo Mateo Yuire, alcalde de la reducción. En este caso el censo pone de manifiesto un conjunto de vínculos entre las familias Chanita y Subi, pertenecientes a grupos étnicos diferentes.

El matrimonio de Manuel Yuire, fiscal de la parcialidad Romano, con Manuela Mabeia constituye la prueba de una red de parentesco todavía más extensa. De la familia Yuire formaban parte Pablo, segundo fiscal de los Romano, y Luis, cacique de la reducción. Un tercer pariente, Lorenzo Yuire, estaba casado con Manuela Chito, que tenía tres hermanos casados de la parcialidad Romano. El censo también registra que las hermanas casadas de Manuela Mabeia, María y Rosa, pertenecían a la Familia. Esta constelación familiar, que esquematizamos más abajo, comprendía diez familias restringidas y veintiocho individuos (veinte adultos y ocho niños), más del 4 % de la población total de Reyes. Que el cacique de la reducción perteneciera a este grupo no parece simple casualidad.

	Manuel Yuire (Romano, fiscal) - Manuel Mabeia
Pablo Yuire (Romano, fiscal) - Gaspara Curiyania	María Mabeia - Mariano Cuanea (Familia, cantor)
Martín Yuire (Romano) - Tomasa Yuari	Rosa Mabeia - Francisco Biquina (Familia, cantor)
Luis Yuire (Familia, cantor, cacique) - Estefa Puama	
Lorenzo Yuire (Familia, cantor) - Manuela Chito	
	Manuel Chito (Romano) - Rosa Sirene
	Miguel Chito (Romano) - Petrona Chiano
	Hilario Chito (Romano) - Basilia Mueia

Gráfico 3: Lazos familiares en Reyes, 1773

Los esquemas sociales que aparecen en el censo de Reyes -en especial las familias extendidas y los enlaces de linajes mediante matrimonio- documentan las influencias sobrepuestas de los sistemas de parentesco europeo y autóctono, reforzándose mutuamente. Y aunque estos datos acaso sean únicos en su detalle, las estructuras que describen sin duda estaban presentes en otras re-

ducciones.⁹ El ejemplo de Reyes muestra también el grado en que la comunidad reduccional ya no seguía sus propios métodos. Un cuarto de la población ahora funcionaba como especialistas económicos, no dedicándose ya a las actividades de subsistencia. El hecho de que estos mismos especialistas ejercieran cargos reduccionales en un grado desproporcionado a su número, demuestra que acumulaba la dirección política y la especialización económica. Esta élite era mantenida por un grupo grande de agricultores y pastores que conservaban su identificación étnica aborigen.

Pero como el poder y el privilegio dividían la sociedad reduccional, las redes intrafamiliares atravesaban la Familia y el Pueblo, dándoles cohesión. Estas redes tendían puentes entre las barreras culturales tradicionales existentes en la reducción y permitían que la población que se encontraba fuera de la élite accediera al grupo que detentaba el poder. El desarrollo de estos sistemas permite oír una canción familiar a quienes conocen los rasgos ibéricos de las alianzas familiares, observación que viene a reforzar todavía más la imagen de la cultura reduccional como un instrumento de acomodo entre los mundos autóctono e hispánico.

VIDA COTIDIANA DE LOS INDIOS DE LAS REDUCCIONES

Los indios pudieron comprobar unos cambios de orientación europea en sus vidas cotidianas, de la misma forma que los vieron en sus relaciones sociales, durante el periodo jesuítico. La cultura reduccional implantó un paquete de prácticas y regímenes que regulaban tanto lo trivial como lo extraordinario: desde el vestido hasta la política, desde la subsistencia hasta el culto, la vida en las reducciones trajo nuevos modos a la sabana. Pero, en la vida cotidiana como en todo lo demás, las innovaciones europeas se combinaban con la tradición nativa para producir una amalgama peculiar.

La vestimenta reduccional llevaba el sello del estilo y la moralidad europeos. En las épocas prejesuíticas los indios llevaban escaso vestido. En rea-

⁹ Para ejemplos de las reducciones en su conjunto y para Loreto en particular, ver la "Relación de las misiones de Moxos" (sin lugar, 1713), ARSI, Perú, 21, f. 179; y "Correspondencia epistolar y de oficio, ANB, AM, 1, f. 85v.

lidad, hasta tal punto la desnudez formaba parte de la cultura mojeña, que en la lengua local se denominó a los primeros misioneros "*los vestidos*" (Castillo 1906, 324). Los relatos escritos y las láminas 4 y 5 ilustran la vestimenta típica de la época reduccional. Los neófitos convirtieron la faldilla o *tipoy* que las mujeres habían llevado en la época prereducional, en una camisa básica para ambos sexos. Los dibujos presentan la vestimenta usada a finales del siglo jesuítico; permiten pensar que el estilo femenino quizás fuera más decorativo que la versión masculina.

Los mismos relatos describen un gusto autóctono por la ornamentación personal. En el momento de su contacto misionero inicial los hablantes arawak del Mamoré mantenían melindrosamente sus tocados, práctica mantenida en las reducciones. El P. Eder describió un ritual del tocado, peinado y trenzado con cintillas y plumas como típico de las reducciones septentrionales a mediados del siglo XVIII (Eder 1985, 284). Otros tipos de ornamentación consistían en las pinturas corporales que se aplicaban a los brazos y piernas descubiertos, gargantillas, aretes, brazaletes y tobilleras de componentes animales, vegetales y de vidrio, así como en una serie de sonajeras colgadas de diversas partes del cuerpo. Todos estos usos prosiguieron bajo la vista de los jesuitas, a pesar de sus connotaciones paganas.¹⁰

Las reducciones también modificaron el ritmo de la vida de los indios. Los relatos contemporáneos de las actividades reduccionales, al igual que las reconstrucciones modernas de la experiencia reduccional, subrayan el papel central del ritual católico en la orientación de la existencia de los neófitos. "*Había tiempos fijos para levantarse, acostarse, ir a la iglesia, trabajar en los campos y en el pueblo. Al dirigirse a trabajar en los campos, grupos de conversos desfilaban desde la plaza del pueblo llevando una estatuilla y acompañados por músicos que hacían vibrar el aire matinal con su música*" (Rippy - Nelson 1936, 94-95). Esta descripción, que data de los años treinta de nuestro siglo, ahora nos suena a más retórica que objetiva; pero las observancias religiosas servían de reloj y calendario de las reducciones. El ritual católico estructuraba las actividades cotidianas de los neófitos. En los pueblos la jornada de trabajo se iniciaba y terminaba con sendos repiques de las campanas del templo y con breves funciones religiosas dirigidas por el sacerdote y

¹⁰ Para descripciones de la vestimenta tradicional india en la época reduccional, ver Eder 1985, 78-81 y Altamirano 1979, 50-51.

sus auxiliares espirituales y músicos indios. Pero no debería confundirse la introducción del concepto de rutina 'cotidiana' con la implantación de un sistema fabril. Los indios mantuvieron una actitud más bien incidental hacia su trabajo, observando un régimen que se ha calculado en cinco horas diarias (Tormo 1966a, 109).



Lámina 4. Atuendo típico de un indio de las reducciones, hacia 1750.

Fuente: Eder 1985, Ilustración n° 11.



Lámina 5. Atuendo típico de una india de las reducciones, hacia 1750.
Fuente: Eder 1985, Ilustración n° 9.

El calendario católico sobreimponía un segundo ciclo a la vida reduccional, que permitía interrumpir las rutinas laborales. El prefacio a la gramática del P. Marbán registra la observancia de once días festivos en las reducciones del siglo XVII. Días como Pascua, Todos Santos, Epifanía, Corpus Christi y Navidad daban lugar en toda la Misión mojeña a representaciones escénicas, desfiles y torneos. Los relatos misioneros de las ceremonias religiosas son demasiado abundantes y repetitivos para merecer citas extensas. Dos ejemplos de la Semana Santa reduccional permitirán al lector captar su sabor. Una relación anónima de 1713 describe un periodo de absorción total y de gran efusión espiritual. Al acercarse la Semana Santa, vaqueros indios conducían rebaños de ganado a los corrales de la reducción que abastecieran de víveres a los celebrantes. El Domingo de Ramos marcaba el inicio de una cabalgata de confesiones, misas y procesiones. El autor estaba especialmente impresionado por el fervor espiritual de los neófitos: describe a los fieles marchando por las calles apuñeándose los pechos y azotándose las espaldas con látigos. A veces la pasión colectiva por la penitencia se hacía tan intensa que los niños se unían a sus padres en estos actos.¹¹

Una segunda relación de la Semana Santa en las reducciones, escrita en el exilio por el P. Eder, describe las celebraciones que tenían lugar en San Martín a finales del siglo jesuítico. Eder cuenta que el Sábado Santo los neófitos levantaban dos muñecos en el centro de la plaza de la reducción, colgándolos de un árbol: el primero estaba hecho de harapos y representaba a Judas Iscariote; el segundo, en forma de negrito, representaba al diablo. Tras acudir todos a la plaza, los hombres disponían sus arcos y acribillaban ambos muñecos con flechas; después los arrastraban por las calles y los quemaban. Eder recordaba con entretenimiento estas ceremonias, concluyendo su viñeta con la observación de que un año, por error del pintor, el muñeco de Judas salió con una piel más bien oscura que clara; acaso consciente de la ironía de sus palabras, el sacerdote-cronista refiere que aquel año el espectáculo se detuvo hasta que el pintor retocara el muñeco dándole una piel más parecida a la de un *caraiño* o español (Eder 1985, 295-296). Los indios conocían su Escritura y... a sus adversarios.

¹¹ "Relación de las misiones de los moxos de la Compañía de Jesús en la Provincia del Perú el año de 1713", ARSI, Perú, 21, ff. 178v-179.

El ciclo festivo tenía una función tanto social como religiosa. Las celebraciones reduccionales, al igual que sus homónimas en el mundo profano, entrelazaban el deporte y el recreo con los ritos cristianos. Los desfiles ecuestres y los juegos tradicionales (como, por ejemplo, el de tirarse entre dos equipos una pesada pelota de caucho), entretenían a los neófitos que celebraban la Epifanía. Comer y beber facilitaba el regocijo. En una fiesta de tres días celebrada en San Javier los neófitos consumieron 500 pescados, 2000 hogazas de yuca y maíz, y una "*considerable cantidad de chicha*".¹² Además de las festividades comunales, los días de fiesta religiosa marcaban las ocasiones en que se distribuían los recursos comunes. La relación de la Semana Santa (1713) arriba mencionada observa que la celebración de la fiesta de San José era especialmente generosa en Mojos, pero todas las festividades constituían un momento en que se repartían regalos de víveres y vestidos a los ancianos, viudas y huérfanos. Otros testigos cuentan que periódicamente y en ocasiones especiales (como las bodas) que no formaban parte del calendario espiritual consagrado, se hacían regalos de mercancías comerciales, alimentos y vestidos.¹³

Familia

Las actividades diarias de los neófitos reflejaban la distinción élite-plebe de los dos grupos mayores: Familia y Pueblo. Los miembros de la Familia desempeñaban los cargos descritos en términos europeos. Los especialistas políticos, que en el censo de Reyes aparecen como un cacique y once miembros del cabildo, representaban la conducción local y aplicaban las leyes del régimen reduccional. Estos funcionarios, aparentemente todos ellos varones, asignaban las tareas y fijaban las cuotas de trabajo a su gente. Determinaban la siembra y cosecha de los cultivos, el cuidado de los rebaños de la reducción, la producción de tejidos y utensilios en los talleres reduccionales, así como el mantenimiento de las calles y edificios del pueblo. Si bien algunas de estas labores se adaptaban fácilmente a los ritmos tradicionales de la sabana, en otras no era así y requerían de persuasión para introducirlas y mantenerlas. Los caciques y alcaldes reforzaban sus posiciones con el uso de símbolos europeos, sacando provecho de los signos tangibles de sus cargos (títulos, vestido,

¹² Sobre las fiestas de las reducciones, ver Eder 1985, 294-299 y 371-373; y "Carta del P. Francisco Xavier al P. Fernando Tardío" (Sas Javier, 18-VII-1696), BNL, 1716/C63.

¹³ "Carta de Antonio Aymerich a S.M." (Loreto, 20-X-1767), ANB, MyC, 1, f. 93; y Eder 1985, 283.

lengua española).¹⁴ Pero los jefes políticos se veían reforzados en sus cargos principalmente gracias a su acceso a los rebaños y almacenes de las reducciones. Participaban con los sacerdotes, a menudo pasándose literalmente las mercancías de mano en mano, en la distribución fija de alimentos y en el regalo periódico de vestidos y artículos comerciales europeos a su gente.

Las responsabilidades de los especialistas políticos en la aplicación de la ley incluían poderes policiales y judiciales. Los miembros del cabildo tenían la tarea de prender a quienes huían de las reducciones, omitían las actividades prescritas como la asistencia al templo o volvían a los 'usos paganos' como el adulterio o la borrachera. Una fuente afirma que el cabildo trataba de imponer la disciplina mediante una red de inteligencia que impulsaba a los neófitos a denunciar a los delincuentes (Eguiluz 1884, 51); pero si alguna vez fraguó esta estrategia, nunca tuvo una vigencia general. El censo de Reyes muestra que los cabildantes ejercían sus cargos a tiempo completo en las economías reduccionales; el trabajo como músicos, talladores o vaqueros les habría dejado poco tiempo para ejercer funciones de inteligencia. Los cargos políticos eran los encargados de aplicar los castigos. Éstos iban desde la reducción de las raciones alimenticias o el castigo público para las faltas menores, hasta el rapado para los culpables de delitos más graves, como la omisión reiterada de las tareas asignadas. A los incorregibles o culpables de delitos especialmente graves (el incendio premeditado era penado duramente en las reducciones con techos bardados) se los podía expulsar de sus hogares o, en los casos de máxima gravedad, pasarlos a las autoridades civiles de Santa Cruz de la Sierra.

Si los especialistas políticos eran los miembros más destacados de la Familia, los artesanos eran los más numerosos. Carpinteros, talladores, tejedores, cocineros y herreros predominan en los registros reduccionales; pero también aparecen en ellos los pintores, copistas e, incluso, un relojero. Las habilidades textiles nativas fueron transferidas enteras a la empresa reduccional. Los primeros vocabularios dan fe de la importancia del tejido entre la población sabanera. El *Arte y vocabulario de la lengua Moxa* del P. Marbán, por ejemplo, contiene más de cincuenta términos que describen los utensilios y técnicas de la elaboración de telas, incluyendo variedades propias para he-

¹⁴ Rafael 1988, 166 hace una observación parecida a propósito de las misiones españoles entre los hablantes tagalog de las islas Filipinas.

bra fina, hebra gruesa, hebra para hamaca, hebra hilada y hebra cubierta. El P. Eder quedó impresionado (lo que, como hemos visto, no era fácil) con los tejedores indios que trabajaban artísticamente con fibras de algodón y plumas (Eder 1985, 320, 323). Los trabajos de plumería, producto directo de la tradición autóctona, se convirtieron en una exportación de lujo y recibieron especial atención por su textura suave y diseño imaginativo. Con las telas de algodón se cosían camisas para uso de los neófitos o se abastecían los mercados españoles de Santa Cruz y Cochabamba.

Iniciada a fines del siglo XVII, la construcción reduccional impulsó el desarrollo de habilidosos carpinteros; éstos dieron forma a las superestructuras de madera características de la arquitectura reduccional. Cada reducción capacitaba un cuerpo de carpinteros que construyera y mantuviera las estructuras locales; en cambio, para emprender un proyecto mayor (como la construcción del nuevo templo de San Pedro en 1740) se requerían los servicios de carpinteros de toda la Misión mojeña. Acaso la prueba más elocuente de las habilidades de estos hombres sea la durabilidad de su trabajo. Muchos de los templos jesuíticos sobrevivieron hasta bien entrado el siglo XIX y por lo menos tres de ellos se sostuvieron sobre sus cimientos hasta los años cuarenta de nuestro siglo.

Aunque los trabajos de los carpinteros ya no son visibles, los de los talladores pueden contemplarse en museos y colecciones privadas de todo el mundo. Las fuentes jesuíticas subrayan la habilidad de los neófitos en decorar artísticamente los templos y en producir la iconografía cristiana. Un jesuita escribió que sus talladores copiaron tan hábilmente una escultura italiana de la flagelación de Cristo, que quienes las vieron no podían distinguir el original de la copia (Eder 1985, 321). Los artesanos de las reducciones producían mesas, sillas y elementos ornamentales de sus templos, todo ello trabajado en duras maderas amazónicas. Estos mismos hombres también construían muebles, en especial arcones y bargueños tallados que iban a parar a los mercados civiles peruanos. Un ejemplo conservado de las habilidades talladoras, que actualmente forma parte de una colección privada de Sucre, es un enorme arcón vertical (1.85 x 1.1 x 0.78 metros) de caoba, con incrustaciones de palisandro y conchas de la Amazonia. Lleva la siguiente inscripción antropomórfica:

J- + - M
FLH Fray Fernando
Arroyo, hizo y me asió
en el año 1715
La Concepción

En los libros recientes del investigador boliviano Rogers Becerra figuran varias ilustraciones de la notable producción de los artesanos de las reducciones (Becerra 1984b, láminas).

Los herreros indios producían una gama de artículos utilitarios: aperos agrícolas, molinos de bronce para caña de azúcar y ferratería para la construcción. Una lectura de los inventarios del patrimonio de las reducciones que se elaboraron en el momento de la expulsión de los jesuitas (1767-1768), permite añadir balcones, herramientas de carpintería, cerraduras, campanas y calderos a la lista de trabajos de los herreros. A finales del siglo jesuítico los forjadores indios habían llegado a ser tan hábiles en su oficio que la primera fuerza expedicionaria española pudo llevar cañones fundidos en las reducciones al campo de batalla contra los portugueses.

El último segmento principal de la Familia estaba compuesto de quienes ayudaban al sacerdote en sus celebraciones litúrgicas: los sacristanes - alfabetos en español y, acaso, en latín- ayudaban en la celebración del culto; los músicos, cantores e instrumentistas, lograron una considerable pericia. En las orquestas autóctonas había tanto instrumentos europeos (violines, arpas, órganos, instrumentos de viento y de latón) como la flauta autóctona que se reproduce en la lámina 6. Este instrumento aborigen, hecho de hojas de palmera de hasta dos metros de longitud, producía ricos y profundos tonos que equilibraban los más elevados de los violines e instrumentos de viento. Un estudio dedicado a las partituras musicales sobrevivientes en la reducción de San Ignacio da fe de la perfección de los músicos coloniales. Los indios copiaban las partituras de famosos compositores de la época colonial, como el Maestro de Capilla de La Plata Juan de Araujo (1646-1714) y el jesuita italiano Domenico Zipoli (1688-1726) (Claro 1969, 23-24).



Lámina 6. Indio flautista de las reducciones, hacia 1750. Fuente: AGI, Estampas, 201.

Pueblo

Para los miembros del Pueblo la vida cotidiana se parecía más a la del tiempo prereducional. Bajo los jesuitas el Pueblo se convirtió en la fuerza de trabajo manual, dedicada fundamentalmente a la subsistencia, la construcción y el transporte.

La agricultura y el pastoreo fueron las actividades de subsistencia básicas durante el siglo jesuítico. La agricultura se hizo más estacional que en la época aborígen. La introducción de cultivos anuales trajo una cadencia fija a la plantación, deshierbe y cosecha que resultaba nueva a los cultivadores de yuca; pero las técnicas agrícolas fundamentales persistieron intactas. En la época jesuítica la labranza enfatizaba las variedades autóctonas, reservando el maíz y la yuca para las riberas fluviales cercanas a las reducciones; en el siglo XVIII la caña dulce, cultivada tanto para el consumo interno como para la exportación, vino a compartir esas ubicaciones selectas. En los campos alejados de las poblaciones se plantaba cacao y arroz, cultivos que los jesuitas introdujeron en Mojos. Como estos cultivos tenían carácter perenne, no requerían de poblados satélites permanentes. Con esta distribución en la explotación de la tierra se concentraba la fuerza de trabajo agrícola en los terrenos de las reducciones, al tiempo que también quedaba disponible para otros tipos de trabajo.¹⁵

Durante el siglo jesuítico se produjo un cambio de importancia en las técnicas agrícolas autóctonas: los misioneros introdujeron un sistema de producción dual que separaba la agricultura tradicional de base familiar de la empresa de orientación comunitaria. En las reducciones guaraníes este modelo de trabajo comunal -en forma de *tupambaé* o plantación comunitaria- formaba parte de la práctica nativa; en cambio en Mojos no hay pruebas prereducionales de la empresa económica mixta (privada y comunitaria) descrita por un misionero del siglo XVIII:

A cada familia se señala la porción de tierra que es necesaria para su manutención, y el Padre o Gefe de ella está obligado a hacer que se cultive, para desterrar de su casa la ociosidad y pobreza. De aquí se saca que las familias sean tan igualmente ricas; quiero decir, que cada casa tenga con qué vivir sin miseria; pero que ninguna sea tan abundante, que

¹⁵ Para descripciones de la agricultura reduccional, ver "Testimonio de dos cartas" (Loreto, 6-I-1768), ANB, AM, 2, f. 4v; y Eder 1985, 73-74.

*pueda pasar la vida sin trabajar y con regalo. Además de los bienes que se distribuyen a cada familia, en particular en tierras o en ganados, cada Pueblo tiene sus baldíos o bienes comunes, que se aplican a su Iglesia y al Hospital, donde se reciben los pobres y viejos que por su edad no pueden trabajar.*¹⁶

Estas actividades comunales llegaron a ser la base de un sistema económico en que el excedente agrícola, los hatos ganaderos y la producción artesana ingresaban en un depósito común que defendiera de los tiempos adversos o para su venta en la economía civil. Estos depósitos y las tradiciones comunales que permitían llenarlos (paralelo reduccional a la Caja de Comunidad andina) constituían una fuente tangible de la riqueza de las reducciones.

La vida pastoril implicaba un modelo más extenso de trabajo indio. Aunque los hatos de las reducciones podían vagar libremente en los pastizales, había que conducirlos a los terrenos elevados durante la estación lluviosa y a las reducciones mismas para su sacrificio. Los vaqueros indios seguían al ganado, viviendo de la tierra y de los víveres escondidos en puntos estratégicos de los pastizales. El censo de Reyes muestra que los vaqueros tenían familiares en la reducción, pero el carácter exacto de sus vidas familiares permanece oscuro. Las observaciones del P. Eder sobre los vaqueros recuerdan las descripciones europeas de los gauchos rioplatenses: le impresionaban sus habilidades como jinetes y sus proezas como cazadores; los vaqueros mojeños cabalgaban sus caballos con silla y brida sin bocado; usaban sogas trenzadas de cuero crudo para conducir el ganado y para enlazar a sus presas, entre las que figuraban incluso tigres (Eder 1985, 272-273).

Los miembros del Pueblo sólo participaban marginalmente en las actividades de construcción. En épocas de poca actividad agrícola ayudaban a los carpinteros en la construcción, complementando con su fuerza la pericia de la Familia. Las actividades del Pueblo consistían en fabricar adobes, reunir bardas para techar, transportar troncos por la sabana y colocarlos en su lugar. Esta última actividad los exponía a peligros, pues con el descenso de los enormes troncos de árboles en los hoyos de los cimientos los dedos y aun las piernas corrían el riesgo de amputación. La principal fuente sobre las activi-

¹⁶ "Carta del Padre Niel... al Reverendo Padre Dez..." (Lima, 20-V-1705), en Davín 1755, V, 137-138.

dades indias durante el periodo reduccional tardío informaba que los indios de la sabana septentrional seguían practicando las técnicas de movimiento de tierras de la época prehistórica: el P. Eder describe la construcción de terraplenes que conectaban lugares poblados y también suministraban agua, acumulada en los canales abiertos por el movimiento de tierras, que se consumía durante la estación seca (Eder 1985, 105-107).

Los miembros del Pueblo también formaban parte de las fuerzas de defensa. Se alistaban milicias para hacer frente a la amenaza de una invasión portuguesa a Mojos en los años cuarenta del siglo XVIII. La milicia de Magdalena, por ejemplo, aunque nunca entró en combate, demostró su poderío al intruso portugués Manoel Felix de Lima: esta fuerza militar estaba compuesta de una unidad de caballería y otra de infantería de arqueros; ambas desfilaron ante Manoel Felix de Lima desnudos, "*con sus cuerpos pintados de rojo como para la batalla, marcando el paso y lanzando gritos de guerra*" (Southey 1969, III, 330-331). Luego, con sorpresa del visitante, los arqueros se colocaron en formación apretada y lanzaron una nube de flechas hacia la gran Cruz colocada en el centro de la plaza de la reducción. Estos ejercicios apuntaban a un objetivo más serio, pues los indios reducidos eran parte integrante de la estrategia defensiva española de la frontera del Guaporé frente a los portugueses.

Cuando en 1762 llegó la guerra, los neófitos apoyaron la causa española con mano de obra y combatientes. Como auxiliares, excavaron fortificaciones a lo largo de la orilla izquierda del Guaporé y construyeron puentes a través de los pantanos del río Machupo para el transporte de artillería y pertrechos a las posiciones españolas. Como combatientes, los neófitos lucharon codo a codo con sus aliados europeos. Uno de los comandantes españoles, el coronel Antoni Eimeric i Vilajoana, enroló ochenta Canisiana entre sus reclutas. Los indios de las reducciones también combatieron con la fuerza de Alonso Verdugo cuando los portugueses atacaron el fuerte español de Santa Rosa en 1762.¹⁷

¹⁷ "Cartas que resultan a D. Félix León" (San Ignacio, 17-X-1795), ANB, AM, 14, f. 56; y "Autos seguidos de visitas al pueblo de Santa Ana" (Santa Ana, 12-X-1773), ANB, AM, 3.

El servicio de transporte de las reducciones funcionaba con mano de obra del Pueblo. A causa de la incesante necesidad de suministros y de comunicación, los jesuitas se preocuparon de mantener rutas seguras que conectaran las reducciones con el núcleo del Virreinato. A fines del siglo XVII los misioneros ya habían establecido una ruta terrestre y acuática a lo largo de la cuenca del Beni que conectaba las reducciones con los Andes sin tener que dar la vuelta por Santa Cruz. Medio siglo después todas las reducciones estaban integradas en una red de transporte que funcionaba fluidamente. Los remeros y capitanes indios constituían el espinazo del sistema, circulando por el Mamoré y el Beni en enormes canoas parecidas a las que pueden verse en la lámina 7. Estas tripulaciones hacían viajes regulares entre las reducciones y los puertos de Santa Cruz, ingresando incluso en la ciudad para comerciar por su propia cuenta. En su visita a las reducciones en 1717 el Obispo de Santa Cruz encontró que los barqueros habían cubierto la ruta entre Loreto y Exaltación (unos 300 km.), con escalas en cada puerto reduccional, en menos de dos semanas.¹⁸ Los indios también mantenían una recua de mulas acantonada en San Ignacio para servir la ruta entre las reducciones del Mamoré y las situadas en la sabana occidental.



Lámina 7. Canoa y tripulación india del periodo reduccional tardío. Estas grandes embarcaciones recorrieron las redes fluviales de Mojos hasta el siglo XX. Obsérvese el compartimento de pasajeros en la parte de popa y el fogón en la de proa. Fuente: Eder 1985, ilustración n° 7.

¹⁸ "Breve noticia de las misiones de Mojos en el Obispado de Santa Cruz de la Sierra", en Pastells 1912, VI, 157-158.

Una versión india de la historia del siglo jesuítico subraya la importancia de la participación aborígen en la formación y funcionamiento de la cultura reduccional. Lejos de la pasividad, los pueblos sabaneros adoptaron una serie de decisiones conscientes basadas en su propio interés: recibir los regalos de los misioneros y luego, a ellos mismos; abandonar sus aldeas y entrar en las reducciones; finalmente, aceptar los nuevos regímenes de subsistencia, organización social y espiritualidad. Como deja ver el orden de la frase anterior, las acciones de los indios conformaron un proceso en el que cada paso se apoyaba en el anterior. Pero ¿qué fuerzas, qué atractivos guiaron a los indios en sus decisiones? Teniendo en cuenta la historia europea de Mojos trazada en el cap. 2, no puede aducirse la coacción -explicación corriente en los estudios misionales- como un motivo importante. Hubo, por el contrario, una fuerza poderosa que atrajo a la población autóctona a la reducción y la mantuvo allí.

En su tratado sobre las lenguas indias americanas del siglo XVIII el P. Lorenzo Hervás y Panduro SJ cuenta cómo los indios canisiana se incorporaron en el sistema reduccional. Un misionero jesuita, sabiendo que algunos parientes de sus neófitos habían sido capturados por sus enemigos, visitó a los jefes canisiana y les ofreció hachas como rescate por sus prisioneros. Los jefes, encantados ante la perspectiva de un intercambio tan desigual, devolvieron inmediatamente sus cautivos y preguntaron si había más hachas en el lugar de donde éstos procedían. Tras una breve visita a la reducción cercana, los jefes volvieron con su gente y remolcando sus pertenencias. Los Canisiana acabaron instalándose en una reducción propia, bautizada como San Pedro. El P. Hervás atribuye esta cadena de sucesos al "*profundo efecto que puede tener la fe verdadera, incluso en los hombres más bestiales*" (Hervás 1800, I, 253-254); pero por mi parte objetaría que Hervás malinterpreta a su fuente: fueron las hachas, más que la fe, las que empujaron a los Canisiana a convertirse.

La distribución de bienes manufacturados se convirtió en elemento indispensable de las relaciones con la población autóctona de la frontera. Los europeos consideraron esta actividad como una forma de influir en la conducta india, de ganar su lealtad y apoyo. Pero, como ha mostrado Amy Bushnell en el caso de la Florida española, la población nativa consideró las mercancías como un derecho adquirido, reaccionando desfavorablemente cuando se les suspendía o retardaba la entrega (Bushnell 1989, 136-137). Alfred Métraux ha calificado la introducción de utensilios de metal en la cuenca amazónica de una "*revolución del hacha*", señalando los enormes ahorros de trabajo que

producía la sustitución de las herramientas de piedra por las metálicas (Métraux 1959, 28-40). Así sucedió en Mojos. Según el propio testimonio de los misioneros, aunque no según su énfasis, los indios comenzaron a atribuir los regalos materiales a su participación en las reducciones. Una vez que los agricultores del bosque tropical de la región heredaron los utensilios de hierro adaptados a sus tareas tradicionales, de buena gana descartaron sus modelos de piedra y madera de construcción local para abrazar con los brazos abiertos una edad de hierro y a sus apóstoles jesuitas.

Una versión india de la historia, aunque empieza a articularse para los pueblos de la América nuclear, sigue en gran parte por explorar en los estudios de la experiencia misionera española: aunque las misiones figuran entre los más antiguos temas de la historia latinoamericana, la imagen consagrada de los indios en ellas es la de unos participantes pasivos, de un oscuro telón de fondo para la acción de los blancos. Un libro de texto reciente que ha tenido buena acogida subraya la dicotomía activo-pasivo, caracterizando el papel de los misioneros paraguayos de un "*paternalismo autoritario*" y presentando a los neófitos guaraníes como un grupo que sólo absorbía una "*finis capae de cultura europea que los misioneros les habían impuesto*" (Keen 1980, 98-99). Esta interpretación de la historia de las reducciones no hace justicia a los indios reducidos; impide una comprensión tanto del pasado como del presente. Una versión india, como se ha mostrado en este y en otros estudios recientes sobre otras regiones misioneras¹⁹, subraya los papeles activos que los neófitos jugaron en la determinación de sus destinos, punto cuyo planteamiento es de especial importancia al reconstruir la historia de Mojos, región en la que la población nativa sigue luchando contra la discriminación y los clichés negativos.

¹⁹ Sobre la de San Antonio, ver Schuetz 1980; sobre la de California, ver Río 1984.

V

LOS MISIONEROS: PADRES Y HERMANOS

Los misioneros, sacerdotes y hermanos legos, abarcaron un siglo de presencia jesuítica en Mojos. Aunque este estudio ha enfatizado la importancia de la población nativa en la cultura reduccional, no pretende menoscabar las contribuciones hechas por los jesuitas. Estos hombres trajeron consigo una cultura material radicalmente diferente de la de los pueblos sabaneros y una visión espiritual marcada por su formación en la Cristiandad postridentina. Un examen de los misioneros jesuitas como grupo ilustra su importancia en la formación y función de la cultura reduccional en Mojos.

DEMOGRAFÍA

El volumen del personal jesuítico en la Provincia del Perú creció rápidamente durante la segunda mitad del siglo XVI: a partir de un contingente inicial de cinco Padres, la Compañía ya contaba con 105 Padres y Hermanos en 1578 y con 133 ocho años después (Vargas Ugarte 1963, I, 112, 168). Desde fines del siglo XVI hasta el momento de su expulsión, la Compañía contó en el Perú con unos efectivos que oscilaron entre 450 y 520 religiosos.

Como puede verse en el gráfico 4, la fundación y crecimiento de la población misionera de Mojos se produjo con posterioridad a la estabilización del personal del conjunto de la Provincia. El número de misioneros de Mojos creció rápidamente, al ritmo de la extensión del sistema reduccional por la sabana. Los tres Padres residentes en los años sesenta y comienzos de los setenta habían subido a once en 1690, a veintiocho a fines del siglo XVII y a treinta y seis en 1706. En la segunda década del siglo XVIII los efectivos misioneros habían alcanzado un nivel situado dentro del 10 % de su máximo: los treinta y tres Padres y Hermanos registrados en 1741. El gráfico 4 también muestra un descenso pronunciado del censo de jesuitas misioneros en el decenio 1754-1764, tendencia de la que no se se había recuperado por completo en el momento de la expulsión. También aquí las razones de la disminución son efecto de los sucesos del siglo jesuítico. Un descenso de la población india de las reduccio-

nes, la tensión provocada por los años de hostilidades portuguesas en la frontera septentrional y un derrumbe de los mecanismos de suministro de personal nuevo de Europa se confundieron para menguar el censo misionero. A fines del siglo jesuítico las reducciones estaban siendo atendidas solamente por veinticuatro Padres. Estos altibajos ofrecen una base para comprender los logros misioneros.

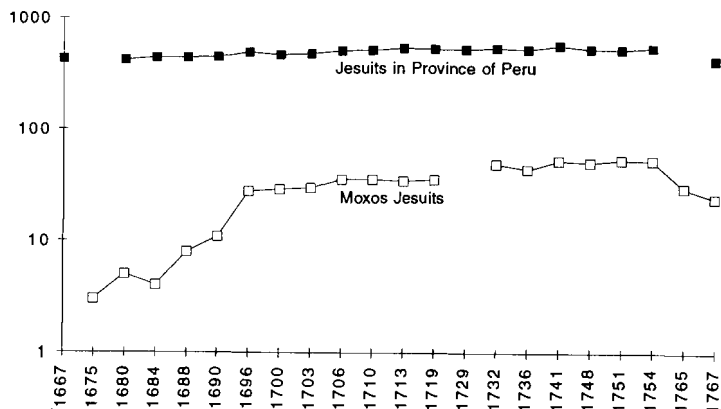


Gráfico 4. Efectivos jesuíticos en el Perú y en Mojos, 1667-1767

Fuente: ARSI, Perú, 6 - 11

Además de registrar sus números, la documentación histórica conserva una rudimentaria biografía colectiva de los efectivos jesuíticos. Los documentos personales registran información sobre las carreras de los misioneros en la Orden y en la sabana. Estas fuentes identifican a 229 jesuitas que han prestado sus servicios en Mojos, distinguiendo las dos grandes categorías de Padres y Hermanos, de acuerdo a su formación religiosa: los Padres recibían una rigurosa preparación académica en materia filosófica y teológica que solía alargarse con frecuencia por más de una década y que, después de la llamada Tercera Probación, concluía con los últimos votos, para entrar inmediatamente al trabajo apostólico; los Hermanos, en cambio, no solían tener antecedentes de formación académica formal, sino que después del Noviciado emitían sus votos y empezaban a trabajar.

Un estudio global de las salidas misioneras de Europa muestra que los Hermanos nunca fueron un elemento grande de la experiencia misionera en las

Indias. Los registros portuarios españoles señalan a 360 Hermanos en un total de 1221 jesuitas que dejaron la metrópoli (Borges 1977, 539). Los datos de Mojos acentúan todavía más esta tendencia general: los Padres representan, frente a los Hermanos, una proporción de siete a uno; los Hermanos nunca alcanzaron el 20 % del personal misionero y en los años de la máxima presencia jesuítica (1715-1750) rondaron el 12 %.

Aunque pocos en número, estos legos contaban con importantes habilidades técnicas para la empresa misionera. El H. José del Castillo inauguró la época jesuítica cuando ingresó al territorio mojeño como cirujano de una fuerza expedicionaria española. Los hermanos legos también llevaron a cabo trabajos de importancia como arquitectos, músicos, ebanistas y agrónomos. La escasez de Hermanos obligó a los Padres de Mojos a aprender oficios prácticos y a confiar en los conocimientos de sus neófitos. Fueron los Padres y los indios quienes en gran parte construyeron y mantuvieron los complejos misionales, haciéndolos más notables.

Las estadísticas de edades que se conservan en los registros personales muestran que, si bien los misioneros habían ingresado a edad temprana en la Compañía, no se puede decir que cuando llegaban a Mojos siguieran siendo unos mozalbetes. Un muestra aleatoria de ochenta y nueve Padres y ocho Hermanos correspondiente al periodo 1668-1764 muestra una edad media de 30.4 años para el comienzo del servicio misionero. Aunque el volumen de su presencia es pequeño, la edad media de los Hermanos era significativamente superior: 34.6 años. Muchos de ellos habían ingresado al Noviciado después de haber ejercido profesiones civiles, lo que explica tanto su mayor edad de llegada al campo de trabajo como sus conocimientos técnicos bien asentados.

Los misioneros también contaban con una considerable experiencia de la vida religiosa. Los noventa y siete jesuitas de la muestra fueron admitidos en la Compañía cuando contaban, en promedio, 18.3 años de edad, lo que da un promedio de 12.1 años de vida jesuítica anterior a su entrada a las reducciones. También aquí encontramos en los Hermanos una mayor edad de ingreso en la Orden: 23.5 años; y a pesar de la menor duración de su formación, el tiempo medio de vida jesuítica anterior a su llegada a Mojos también era apreciable: 10.9 años. Estas estadísticas muestran que los jesuitas de Mojos llegaban a la sabana sin experiencia en el trabajo misionero en el mundo del trópico, pero bien probados en los rigores de su Orden.

Los misioneros de Mojos tenían una variedad de orígenes nacionales. De los 289 religiosos identificados, los españoles peninsulares constituían el mayor grupo particular, con 116 (39 %); les seguían los criollos americanos, con 103 (35 %) y los europeos no españoles, con 70 (23 %). Estas cifras las encontramos en el cuadro 9, donde se comparan los datos de Mojos con los de otras provincias jesuíticas.

Las columnas 1-3 separan a los misioneros hispánicos en sus componentes peninsulares y criollos. En Mojos unos y otros estaban equilibrados para el periodo del siglo jesuítico, aunque los peninsulares predominaron al comienzo y los criollos en el periodo central, llegando a una paridad aproximada desde 1750. Mientras que los lugares de nacimiento de los europeos abarcaban España y el continente, los jesuitas americanos eran peruanos en su inmensa mayoría. En el caso de Mojos los 'criollos locales' son los originarios de Charcas (el distrito administrativo más cercano a las reducciones), que sólo aportó con 14 jesuitas, equivalente a un 5% del censo total de misioneros, frente a 87 peruanos de la Audiencia de Lima, de los que 46 (52 %) procedían de Lima y el Callao.

Cuadro 9: Origen de los jesuitas que trabajaron en América

Región	Criollos locales	Otros criollos	Españoles peninsulares	Europeos no españoles	Total
Mojos	14 (5 %)	89 (31 %)	116 (40 %)	70 (24 %)	289
Paraguay	76 (4 %)	440 (22 %)	995 (51 %)	452 (23 %)	1963
Chile	172 (50 %)	37 (11 %)	80 (23 %)	53 (16 %)	342
Perú (1767)	234 (55 %)	34 (8 %)	112 (27 %)	42 (10 %)	422
México (1767)	387 (57 %)	35 (5 %)	169 (25 %)	87 (13 %)	678
California (1767)	2 (4 %)	12 (23 %)	14 (27 %)	24 (46 %)	52

Fuentes: ARSI, Perú, 5-7; Storni 1980; Hanisch 1974; Vargas Ugarte 1967, 199-224; Zelis 1871, 4-49; Decorme 1941, II, 543-544.

Estas disparidades se pueden atribuir a varios factores. La población total y su distribución dentro del Virreinato quedaba fuertemente sesgada hacia el territorio de la Audiencia de Lima, que corresponde aproximadamente al Perú actual. Tres descripciones de Hispanoamérica escritas en los siglos

XVII-XVIII permiten ver que esta región tenía casi el doble de habitantes que Charcas (actual Bolivia) (Vázquez de Espinosa 1969; Bueno 1951; y Alcedo 1967). Otra razón de la preponderancia limeña en la fuerza misionera criolla reside en la estructura del sistema jesuítico: la Provincia del Perú, de la que formaban parte las reducciones de Mojos, tenía en Lima su centro administrativo y las casas de formación más importantes; no debe extrañar, pues, que sus mayores esfuerzos de reclutamiento se dejaran sentir sobre todo en Lima y sus alrededores. También resulta iluminadora la comparación de Mojos con el Paraguay y California, otras regiones con una baja presencia criolla local (ver cuadro 9). En el Paraguay la pequeña población colona mantuvo permanentes batallas con los jesuitas por la mano de obra india y la influencia política, haciendo poco probable el reclutamiento de criollos locales. Los jesuitas de California constituyen un universo más comparable con el de Mojos: aquí y allá se trataba de reducciones situadas en la frontera de núcleos bien asentados del Imperio; los bajos índices de participación criolla local en estas regiones, a pesar de la existencia de antiguos colegios jesuíticos en Durango y La Plata (los centros administrativos más cercanos), deja entrever una falta de entusiasmo por servir en la frontera entre quienes habían nacido más cerca de ella.

Es bien conocida la tensión entre criollos y peninsulares en Hispanoamérica colonial. Investigaciones sobre los manejos internos de la Orden franciscana en el Perú han puesto de manifiesto las rivalidades criollopeninsulares, que llevaron al predominio de los segundos en los territorios misionales (Tibesar 1955, 280 y *passim*; Lehnertz 1974, 327-330). En las cifras del cuadro 9 también se puede observar una mayoría peninsular en el Paraguay. Estas estadísticas y otra documentación complementaria han inducido a algunos historiadores a presentar a los europeos como más dedicados a la labor misionera que sus pares americanos (por ejemplo, Borges 1977, 48).

La experiencia mojeña ofrece un perfil que choca con la imagen de un predominio peninsular o europeo en la empresa misionera. Si bien los peninsulares constituyen el mayor grupo particular en Mojos, nunca alcanzaron la mayoría, con la excepción de los años muy tempranos, cuando la Misión de Mojos contaba con menos de diez jesuitas. A medida que iba avanzando el siglo jesuítico el contingente criollo llegó a equilibrar en número a sus correligionarios peninsulares. Los criollos también se igualaron con sus colegas peninsulares en la ocupación de cargos. Durante el siglo de presencia jesuítica en Mojos hubo

catorce Superiores de la Misión: de ellos nueve fueron criollos (todos peruanos), llegando a llenar cincuenta y seis años. Y de los siete Vice-superiores (cargo creado alrededor de 1720), cuatro fueron criollos.

El elemento no hispánico, que también aparece contrastado en el cuadro 9, dió a la experiencia jesuítica una nota distintiva de las demás Órdenes misioneras de Indias. Mediante una serie de cédulas la Corona concedió a la Compañía de Jesús el derecho de reclutar personal fuera de España. En 1715 este reclutamiento podía incluir religiosos procedentes de "*los Reinos de Francia y Polonia, de Baviera y Flandes, de las Repúblicas de Venecia y Génova, de Roma y de todas las demás naciones que componen a Italia, con exclusión del Reino de Nápoles*".²⁰ Y por una vez una disposición regia fue observada al pie de la letra. En el siglo XVIII una cuarta parte de los efectivos jesuíticos de Mojos procedían de la Europa no española: los italianos y los alemanes fueron los grupos mayores; pero en las listas de misioneros aparecen también húngaros, franceses, flamencos, valones e incluso un irlandés, John Brand.

Una vez comenzaron a llegar, estos 'extranjeros' tuvieron un impacto inmediato y duradero en las reducciones. Los primeros europeos no españoles llegaron a Mojos en 1696; en 1723 ya representaban alrededor del 30 % del censo misionero. Aunque su número fluctuó a lo largo del siglo, los efectos de este piquete internacional demostraron ser profundos. En una época en que la necesidad de nuevos reclutas era intensa, el enganche extranjero permitió a la Compañía extender la carga del reclutamiento sobre una base demográfica mayor.²¹ Pero los extranjeros también hicieron a los jesuitas vulnerables a las acusaciones de deslealtad a la Corona. Cuando los consejeros galicanos de Carlos III atacaron a la Orden en los años sesenta, mencionaron su carácter cosmopolita como una prueba de su dudosa fidelidad.

RECLUTAMIENTO Y VIAJE

La fuerza misionera se componía exclusivamente de voluntarios. Todos llegaron a Mojos por voluntad propia; algunos, después de muchos años de

²⁰ "Real Cédula 1715" (Madrid, 1715), BNL, 1715/C58.

²¹ Un historiador franciscano ha señalado que las expediciones franciscanas tempranas también tuvieron un aire internacional, con flamencos, franceses, italianos, daneses y aun escoceses que entraron en servicio durante la primera mitad del siglo XVI; pero para 1550 ya había desaparecido por completo esta tendencia. Ver Gómez Canedo 1977, 60.

espera. Sin embargo, la obtención de Padres y Hermanos aptos para el servicio en Mojos y su colocación en las mismas reducciones exigía considerables dosis de persuasión y logística. Estos esfuerzos combinaban los recursos de la Provincia jesuítica peruana, de los colegios de la Compañía en Europa y de la Corona castellanoespañola.

Con el título de Real Patronato los monarcas españoles ejercieron el control de todos los misioneros destinados a las Indias; pero en la práctica la Corona raramente hizo sentir sus derechos a escala individual, limitándose a reglamentar las nacionalidades y número aceptables de los misioneros que salían de Europa. Desde la segunda mitad del siglo XVI se fue desarrollando un mecanismo de reclutamiento de jesuitas europeos para las misiones americanas. La ley y la costumbre imponían un trámite en cuatro fases en el que: 1) los superiores religiosos solicitaban determinado número de efectivos; 2) el Consejo de Indias transmitía estas peticiones a los PP. Provinciales de España, quienes se disponían a buscar voluntarios; 3) los voluntarios seleccionados por los Provinciales se presentaban con las debidas credenciales al Consejo; 4) éste otorgaba la licencia de embarque y desembolsaba los fondos necesarios para pagar los costos del viaje (Armas 1953, 81-82). En la realidad el reclutamiento nunca era tan sencillo.

Ante las crecientes necesidades de personal, los jesuitas fueron desarrollando una serie de estrategias de reclutamiento. La Provincia del Perú, lo mismo que sus pares de otros reinos de las Indias, aprovechaba la ida de sus Procuradores a las Congregaciones Generales de la Orden en Roma para plantear la petición de nuevos misioneros, haciendo con frecuencia extensos viajes por Europa en busca de Padres y Hermanos. El P. Pedro Marbán, primer Superior de Mojos, llegó al Perú como efecto de una visita que hizo el Procurador P. Juan de Ribadeneira; y varios de los Padres alemanes llegados en la segunda década del siglo XVIII fueron atraídos a la labor misionera de una forma parecida.²²

Los jesuitas también recurrieron eficazmente al 'mercadeo' misionero. Las «Cartas edificantes» que empezaron a publicarse en francés a comienzos del siglo XVIII y que luego se fueron traduciendo al alemán, inglés, italiano y

²² Astrain 1902, V, 547; y "Carta de P. Mayr a su cuñado", en Matthei 1969, II, 222.

español, son el ejemplo más conocido de este género literario.²³ Estas cartas y breves ensayos retratan las vidas de los jesuitas que trabajaban en América, África y Asia. Grandes éxitos de librería en su día, las cartas fueron escritas sin abiertas intenciones propagandísticas, pero manifestaban el heroísmo y el propósito de la experiencia misionera.

Las cartas que tratan de los misioneros de Mojos ofrecen retratos típicos. Tomemos la breve biografía del P. Cipriano Barace que figura en la edición francesa de la obra (y versiones derivadas de ella). Aunque este Padre fue el primer mártir jesuita de Mojos, la carta presenta su muerte como un simple desenlace. En cambio se concentra en las raras costumbres de la población autóctona y en el papel de Barace en su reducción a pueblos e ingreso en la Cristiandad. Cuando los Baure terminaron con la vida del P. Barace a la madura edad de sesenta y un años, no podían imaginarse sus méritos en la creación de un próspero sistema reduccional (*Lettres* 1780, VIII, 39-51; Arlet 1753, I, 155-164). Estas relaciones lograron claramente el efecto deseado. Un estudio de los jesuitas alemanes refiere que estos relatos conquistaron las imaginaciones de los jóvenes estudiantes, quienes corrieron a ofrecerse para servir en las Indias, dando lugar a quejas de los Superiores alemanes por la posible pérdida de sus seminaristas (Sierra 1944, 63-72).

Los jesuitas utilizaron también otros tipos de estrategia formal de reclutamiento. En algunas circunstancias los Provinciales formularían peticiones directas de misioneros. Este sistema se empleó en el Perú en el periodo inicial de las reducciones mojeñas (Vargas Ugarte 1963, II, 170). Se enviaron a los colegios europeos y americanos manuales de reclutamiento tales como la conservada *Instructio pro candidatis ad indos*, donde los hipotéticos misioneros encontraban inspiración en la Biblia y en los escritos de San Ignacio de Loyola. Un manuscrito titulado "*Misión a las Indias con advertencias para los religiosos de Europa que la huvieren de emprender*" es un verdadero manual graduado para incorporarse a las reducciones, desde cómo pedir la licencia al Superior local hasta despedirse de los padres y cómo conducirse a bordo del navío.²⁴ La producción de este tipo de obras muestra hasta qué punto los jesuitas deseaban ofrecer ayuda y aliento a los posibles reclutas.

²³ La versión original francesa y sus posteriores extractos y traducciones aparecen como *Lettres édifiantes* 1702; Allerhand 1728; Travels 1743; *Lettere edificanti* 1752; Davín 1753.

²⁴ Este manuscrito es la única pieza de ARSI, Perú, 22.

Cuando todo lo demás fallaba, por lo visto los jesuitas recurrían a una rebaja de las exigencias, reclutando un número creciente de estudiantes para la labor misionera. Un análisis cuidadoso de los registros de embarque en los siglos XVII y XVIII muestra que el 27 % de los jesuitas europeos (frente a un 4 % de los franciscanos) que se dirigieron a las Indias todavía no habían concluido su formación (Borges 1977, 538-539). La información de Mojos se ajusta a esta conclusión, incluyendo el notable incremento de estudiantes que llegaron al final del siglo jesuítico. Entre los jesuitas de Mojos, con la llegada de quince nuevos religiosos en 1749 (de los que doce eran Hermanos Escolares) los estudiantes alcanzaron en 1750 un importante 32 %.

Pero el peso de la documentación demuestra que aun estos medios resultaban insuficientes para satisfacer la necesidad de misioneros. Al comienzo de la empresa mojeña en los años ochenta del siglo XVII, los colegios españoles demostraron su incapacidad para suministrar el personal necesario para dotar una red jesuítica mundial; a comienzos del siglo XVIII las cuotas autorizadas por el Consejo de Indias quedaban sistemáticamente por llenar. Ni siquiera con la apertura de las misiones al reclutamiento 'extranjero' se pudieron alcanzar los techos permitidos por la Corona. Entre 1723 y 1747 el Consejo de Indias aprobó las peticiones de noventa misioneros para Mojos; pero sólo sesenta y cinco se embarcaron hacia el Perú (Astrain 1902, VII, 365-366). Supuesto el subaprovechamiento crónico de las licencias otorgadas, bastaba un accidente relativamente menor, como el naufragio de la goleta 'Venecia' (que se hundió en 1758, ahogándose veintinueve jesuitas destinados a Mojos) para acentuar todavía más la tendencia declinante del personal misionero que aparece en el cuadro 4.

Una vez destinados a Mojos, los futuros misioneros comenzaban la larga jornada a las reducciones. Desde Lima los reclutas habían a atravesar el desierto costeño, las estribaciones andinas occidentales y el altiplano intermontano antes de descender a la sabana por los bosques tropicales al oriente de Cochabamba. Los europeos habían de soportar un itinerario todavía más intrincado: los jesuitas italianos y alemanes viajaban a Génova, punto de embarque para la travesía a los puertos andaluces; aquí los futuros misioneros empezaban lo que normalmente era una larga espera del navío que los había de transportar a América. Durante esta espera los jesuitas europeos se sometían a un programa de orientación y de capacitación práctica. Las residencias

españolas contaban con misioneros retirados que transmitían sus experiencias a los jóvenes correligionarios. Durante este periodo los jesuitas no españoles también tenían la oportunidad de aprender la lengua española y de practicar sus conocimientos prácticos. Un misionero destinado a la Nueva España escribía en el siglo XVIII sobre sus dos años en Sevilla:

Estudiamos no sólo astronomía, matemáticas y otros conocimientos interesantes, sino que hicimos todo tipo de joyas y trabajamos manualmente. Algunos de nosotros hacíamos compases o cuadrantes solares; otros, las cajas para ellos; éste cosía vestidos y pieles; aquél aprendía cómo fabricar botellas; otro, cómo soldar el estaño; uno se ocupaba de destilar, otro, con el torno y un tercero, de esculpir, de manera que pudiéramos ganarnos el buen natural de los paganos salvajes y comunicarles con mayor facilidad las verdades de la fe cristiana (Treutlein 1934, 61).

Una vez llegados a suelo americano, a los jesuitas europeos todavía les esperaban otros dos meses de viaje marítimo y, según fuera su puerto de entrada, una jornada hacia el norte o hacia el sur de 1000 a 1500 quilómetros. Las primeras expediciones europeas tomaban la flota hacia el Caribe, desembarcando en Portovelo, cruzando el istmo de Panamá y, reembarcándose, bajaban por el Pacífico hasta Lima. Cuando en la segunda década del siglo XVIII el puerto de Buenos Aires quedó abierto a la navegación regular procedente de la metrópoli, los jesuitas europeos siguieron una ruta más directa a Mojos. Un grupo de seis alemanes y un español tomaron la ruta que de Buenos Aires los llevó a su destino mojeño por las ciudades de Santa Fe, Santiago del Estero, Córdoba, Jujuy, Potosí, Oruro, Cochabamba y Santa Cruz de la Sierra. En 1717 y 1718 el tramo terrestre del viaje duraba catorce meses.²⁵

Los gastos del viaje los compartían la Provincia de origen del novel misionero y la Corona española. La Provincia corría con el mantenimiento desde el punto de partida del viaje hasta el momento en que abordaba el navío que zarpaba a las Indias. Esta carga de la Provincia con frecuencia iba creciendo cuando el recluta había de esperar la salida de su navío; como remedio de las costosas esperas, los jesuitas de Indias construyeron su propia residencia en Puerto de Santa María, cerca de Cádiz, con un centenar de camas. A partir del embarque los costos pasaban a la Corona, que corría con el pasaje y manteni-

²⁵ "Carta del P. Mayr a su cuñado", en Matthei 1969, II, 222-230.

miento a bordo, además de un viático, que había de dejar al misionero en su destino. Las autoridades españolas también suministraban a cada misionero los alimentos y materiales imprescindibles para su supervivencia durante la travesía atlántica y la jornada terrestre a las misiones: se han publicado algunas listas de estos suministros; en algunas figuran veinte capítulos correspondientes a alimentos, vestimenta y otros rubros (Borges 1977, 408-409, 419).

SERVICIO EN LAS REDUCCIONES

Al llegar a Mojos el misionero novel empezaba a aprender un estilo de vida totalmente nuevo. El cambio quedaba suavizado por un periodo de bienvenidas y entrenamiento sobre el terreno. La llegada de refuerzos marcaba un periodo de festejos en las reducciones. Un jesuita alemán, por ejemplo, fue recibido en Loreto por una compañía de neófitos que tocaban trompetas, clarinetes y flautas. El festejo prosiguió con un desfile por las calles y terminó con un Te Deum en el templo.²⁶ Después de esta bienvenida y antes de recibir el primer destino, el recién llegado dedicaba cierto periodo al aprendizaje de los conocimientos básicos junto a un misionero veterano.

Cuadro 10: Años de servicio de los misioneros de Mojos, 1668-1767

Periodo	Número de misioneros	Promedio de años de servicio
1668-1700	38	16.28
1701-1740	34	18.60
1741-1767	36	20.83
Promedio del siglo		18.57

Fuente: ARSI, Perú, 6-10

Una vez llegados a las reducciones, los religiosos tendían a permanecer en ellas. Un análisis de los catálogos de Mojos muestra que las biografías de los misioneros se caracterizaron por largos periodos de servicio. El cuadro 10

²⁶ "Carta del P. Mayr a su cuñado", en Matthei 1969, II, 229.

detalla estos periodos de los Padres y Hermanos, distinguiendo los tres principales periodos del siglo jesuítico.

Las diferencias en los promedios de años de servicio que aparecen en el cuadro no tienen importancia, pues son notables los años de servicio en todos los periodos. Las biografías de los franciscanos que trabajaron en California en los siglos XVIII-XIX muestran que los largos periodos de servicio también caracterizaron esta empresa (Geiger 1969); pero cabe observar que la experiencia californiana tuvo lugar en un clima que los europeos consideraban mucho más sano que el de Mojos. Antes de la llegada de las vacunas contra enfermedades tales como la malaria y la fiebre amarilla, la vida en los trópicos casi con seguridad era más corta y más enfermiza que en las zonas templadas. Más pertinente que la comparación con la experiencia franciscana en California, acaso sea un estudio de los esfuerzos de la Orden en una región de bosque tropical. Aunque no pudo cuantificar con exactitud sus años de permanencia, en la montaña central peruana el promedio de años de servicio no llega a diez años (Lehnertz 1974, 348-349). Sea cual fuere la interpretación del contexto del servicio misionero en Mojos, unas permanencias tan largas en la sabana atestiguan la fortaleza física y psicológica de los Padres y Hermanos jesuitas.

En Mojos los largos periodos misioneros quedaban reforzados por una pronunciada tendencia a permanecer muchos años en la misma reducción. El análisis de los registros de 110 misioneros que prestaron sus servicios en la sabana entre 1713 y 1767 muestra que noventa y dos religiosos estuvieron en una sola reducción durante toda su permanencia en Mojos y que de los que fueron trasladados, más de la mitad lo hicieron cuando sus reducciones desaparecieron. Tal estabilidad favorecía a los jesuitas, permitiendo a los jesuitas familiarizarse con las circunstancias locales y llegar a dominar una lengua india. Estas estadísticas contrastan con los datos franciscanos citados arriba. Los misioneros de California presentan un promedio de tres cambios de reducción en sus periodos de permanencia en aquel territorio y Lehnertz llega a la conclusión de que el permanente movimiento de personal y los frecuentes cambios de residencia obstaculizaron gravemente los esfuerzos de los franciscanos por fundar reducciones viables entre los pueblos Campa de la montaña (Lehnertz 1974, 350; Geiger 1969).

Las largas permanencias de los misioneros se produjeron en unas circunstancias muy difíciles. Aun los Padres y Hermanos más entregados sufrieron los rigores del clima tropical mojeño y el aislamiento que iba aparejado a la práctica misionera. El P. Pedro Marbán se refirió a la incomodidad de vivir

bajo un sol tan intenso "como para convertir a una persona en cenizas". Describiendo la humedad, escribió que en Mojos uno transpiraba tanto, que podía "regar el suelo o hacer una sopa para su sustento".²⁷ Las omnipresentes nubes de insectos contribuían también a la miseria de los jesuitas. Un Hermano bromeaba diciendo que para sufrir en silencio el calor y los mosquitos, había que ser un santo (Castillo 1906, 313). Los mosquitos representaban un peligro para la salud mucho mayor de lo que pensaban estos religiosos, pues son el transmisor fundamental de la malaria y la fiebre amarilla, enfermedades hoy todavía endémicas en la sabana.

Otro tema recurrente en la documentación misionera es la soledad. La falta de compañía provocaba quejas incluso de veteranos misioneros. El P. Antonio de Orellana se lamentaba abiertamente de la falta de un correo seguro por Santa Cruz de la Sierra y acusaba a los remeros de las reducciones de utilizar las cartas para liar cigarrillos.²⁸ El aislamiento resultaba especialmente duro para los europeos no hispánicos. Un jesuita alemán se lamentaba con su familia de Augsburg de que su trabajo en una región del Imperio español de habla india le había impedido todo uso de su lengua materna.²⁹ Por las circunstancias de tiempo y lugar, las reducciones de Mojos eran mundos de por sí: pequeños, cerrados y absorbentes.

No todos los jesuitas resistieron estas condiciones. Algunos religiosos no pudieron hacer frente a las exigencias físicas de la vida reduccional. Un Padre alemán, Joseph Schwendtner, dejó las reducciones al cabo de once años, trabajando el resto de su vida en la residencia de Santa Cruz de la Sierra. Al describir su propia transformación de estudioso a jornalero en Mojos - "*Ahora manejo el arado con la misma frecuencia y destreza que antes lo hacía con la pluma*" - otro Padre compañero anotaba que Schwendtner nunca pudo resistir los rigores del trabajo físico.³⁰

La mala salud demostró ser un obstáculo mayor para el trabajo. Los relatos de enfermedades y muertes van puntuando la correspondencia de los misioneros durante todo el siglo jesuítico. El P. Cipriano Barace y su compañero indio de los Andes fueron víctimas de fiebres en 1682 y en el solo año de 1750

²⁷ "Carta de los PP. que residen en la misión de los Moxos para el P. Hernando Caverro de la Comp^a de Jesús, Provincial de esta provincia del Perú" (Provincia de Mojos, 20-IV-1676), ARSI, Perú, 20, ff. 202-203.

²⁸ "Informe del P. Antonio de Orellana al P. Provincial Martín de Jáuregui" (Loreto, 18-X-1687), ALP, Límites con Bolivia, n° 283.

²⁹ "Carta del P. Domingo Mayr a su Provincial", en Matthei 1969, III, 220.

³⁰ "Carta del R.P. Francisco Javier Dirheim al R. P. Pedro Mantelo", en Matthei 1969, III, 295.

cinco Padres murieron por enfermedades, agravadas por el conflicto portugués. El relato quizás más revelador procede de los años treinta, cuando el P. Miguel Sánchez informó que la enfermedad había disminuído el personal de la Misión hasta el punto de que en seis reducciones sólo había un Padre y en otras siete, uno de los Padres estaba habitualmente enfermo. Aunque la documentación conservada no permite elaborar una tabla de mortalidad, dejan claro testimonio del alto tributo que el clima tropical y las enfermedades cobraban al personal misionero.³¹

Otros salieron de las reducciones llamados para una tarea especial o por ascenso en la jerarquía provincial. El P. Juan Röhr, húngaro que trabajaba en San Borja, dejó la sabana para aplicar sus conocimientos arquitectónicos en Lima, reparando los daños del terremoto de 1746. Varios de los jesuitas de Mojos ejercieron el provincialato peruano: los PP. Antoni Garriga, Miguel Sánchez y Pascual Ponce lo fueron en el siglo XVIII; el P. Antonio de Orellana llegó en 1712 a Rector del Colegio de San Pablo en Lima. El P. Garriga era acaso quien tenía una experiencia más amplia entre todos estos exmisioneros: nacido en Mallorca y formado en ambientes distinguidos, en 1684 entró en la Compañía a la edad de veintidós años; tras su formación se ofreció para ir a l Perú, pasando casi inmediatamente a Mojos; cuatro años después, en 1701, fue llamado a Lima por el Visitador Diego Francisco Altamirano, trabajando en el Colegio de San Pablo. En 1706 regresó a Mojos, ayudando a la conversión de los Kayubaba en la reducción de San Pedro. El nombramiento del P. Garriga para Visitador y Vice-provincial del Paraguay le hizo cruzar el continente y volver al Perú entre 1708 y su muerte en 1733.³²

Pero estos superiores son casos excepcionales. Una carrera típica fue probablemente muy parecida a la del P. Francisco Javier Eder, cuya relación nos dice mucho de lo que conocemos sobre Mojos a mediados del siglo XVIII. Eder había nacido en la parte eslovaca de Hungría en 1727, ingresando en la Compañía a los quince años de edad. Llegó al Perú cuando era todavía estudiante y terminó su formación teológica en Lima en 1751. Luego, entre 1753 y 1767,

³¹ Para la descripción de los efectos de las enfermedades, ver "Carta del P. Juan de Espejo al P. Provincial Diego de Eguiluz" (San José, 20-IV-1696), ALP, Límites con Bolivia, n° 281; "Carta del P. Miguel Sánchez al Provincial Alonso Mesía" (Loreto, 19-IX-1713), *ibid.*, n° 350; y Vargas Ugarte 1963, III, 116.

³² El esbozo de la vida del P. Garriga procede de los datos de ARSI, Perú, 6-8 y de Torres Salda-mando 1890.

Eder trabajó en la reducción de San Martín, en la sabana nororiental. Hoy, más que por su labor misionera, se le conoce fundamentalmente por su libro, escrito en el exilio, publicado de forma fragmentaria a los pocos años de su muerte y sólo en su versión original en fecha muy reciente;³³ pero fueron religiosos como Eder quienes, por su número y por sus años de inmersión en las reducciones, más contribuyeron a la introducción y crecimiento de la cultura reduccional en Mojos.

Desde la perspectiva de los Padres y Hermanos, el servicio misionero estaba centrado en sus esfuerzos por crear y administrar comunidades indias basadas en los modelos ibéricos de religión, política y economía. Su labor en Mojos se guiaba por instrucciones abstractas y prácticas de su Orden y por el tesoro de experiencia misionera acumulada por los miembros de la Compañía en los Andes peruanos y en la sabana.

En la visión teológica jesuítica de las reducciones se reflejaban dos corrientes filosóficas diferentes: una de ellas, muy de acuerdo con el punto de vista de la Ilustración sobre el hombre natural, es la que Josep M. Barnadas ha denominado el "*impulso utópico jesuítico*", un acento en la naturaleza intacta del indio y su medio ambiente.³⁴ El P. Alonso Mesía, misionero de Mojos en el siglo XVIII, se hace claramente eco de este impulso utópico al describir el culto indio en las reducciones: para él, la situación más originaria que reinaba en la sabana había purificado la liturgia católica de sus seculares adherencias; menciona las celebraciones del Jubileo de las Cuarenta Horas en las reducciones, que ignoraba la práctica europea del deporte.³⁵

La segunda corriente, de igual fuerza en la teoría y en la práctica, se hace visible con pureza en los escritos del gran pensador jesuita el P. José de Acosta. Su gran obra, el tratado *De procuranda Indorum salute* (1576) divide a los paganos del mundo en tres tipos, que van desde los chinos, que cuentan con todas las facetas de la cultura, hasta los pueblos de los que Acosta afirma que "*apenas son hombres*" (Acosta 1954b, 393). A este último tipo, al que corresponden claramente las tribus sabaneras, había que tratarlo como niños y para

³³ La mejor fuente para la biografía del P. Eder es Barnadas 1985, LXV-LXXXI.

³⁴ Barnadas 1984, I, 515. Este impulso utópico procedía de la visión de los primeros misioneros ibéricos en la Nueva España, ver Wolf 1959 y Phelan 1956.

³⁵ "Relación de las misiones de los Moxos de la Comp. de JhS en la Prov^a del Perú el año de 1713", ARSL, Perú, 21, f. 176.

conversión había que combinar los halagos con la fuerza. La crónica del P. Eder sobre las reducciones de los Baure a finales del siglo jesuítico refleja el punto de vista de Acosta, caracterizando a la población nativa de caprichosa, vengativa y solo superficialmente cristianizada un siglo después del comienzo de las reducciones. Y concluye respondiendo a los que criticaban el régimen jesuítico de paternalista, preguntando retóricamente: "*¿quiénes en todo el mundo son más niños que éstos?*" (Eder 1985, 362).

La primera Congregación Provincial de la Compañía de Jesús del Perú, celebrada en 1576, también contribuyó a apuntalar teóricamente el esfuerzo misionero de Mojos. En primer lugar, afirmó la importancia de las lenguas nativas como base de la conversión y estableció un catecismo que habría de servir de punto de referencia para las traducciones. En segundo lugar, después de debatir la posibilidad de aceptar las doctrinas existentes, de llevar a cabo misiones volantes y de concentrar los esfuerzos en colegios para la formación de la nobleza india, los delegados optaron por la creación de centros misioneros permanentes como estrategia preferida para la conversión de los indios del Perú (Astrain 1902, III, 159-161; Vargas Ugarte 1963, I, 99-100).

Las instrucciones oficiales vinieron a añadir una segunda capa a la estructura de las reducciones mojeñas. Los primeros Padres del Perú trajeron en su equipaje un conjunto de instrucciones del General de la Compañía, Francisco de Borja. Apoyándose en la experiencia jesuítica en el Extremo Oriente, el P. General ordenaba a sus religiosos que siguieran la vía prudente que habría de caracterizar un siglo más tarde su método en Mojos. Insistía en la concentración de recursos, en una cuidadosa evaluación de la población autóctona como sujeto de la conversión, en que se evitara el martirio y en la correspondencia corriente entre los Padres de la zona misional y sus Superiores de los centros administrativos (Zubillaga 1943, 60-61).

El Provincial del Perú redactó su propio cuerpo de instrucciones a los misioneros. Al aprobar en 1676 las reducciones de Mojos, el P. Hernando Cabero fijó los rasgos oficiales de la empresa jesuítica en quince instrucciones y nueve órdenes. Estos documentos hablan de la conducta profana y espiritual de los misioneros. Entre sus disposiciones figura el nombramiento de un Superior de la Misión, una autorización para emplear alicientes materiales en la fundación de las reducciones, una orden de la estricta observancia de los ejercicios

espirituales entre Padres y Hermanos, y la creación de un modelo de consultas para el gobierno de la Misión.³⁶

Cuando los jesuitas ingresaron a la sabana su Orden ya había acumulado un considerable volumen de experiencia misionera en los Andes peruanos. Iniciativas abortadas en Waruch'iri y Santiago del Cercado antecedieron a la fundación en 1576 de un enorme complejo misionero entre los Lupaqa de Juli, a orillas del Titiqaqa; aquí los jesuitas tuvieron un éxito considerable en ganarse a la población india con su dominio de la lengua aymara, su estricta observancia de los Votos religiosos y su redistribución de las rentas eclesiásticas entre el pueblo.³⁷ Las doctrinas de Juli también demostraron la viabilidad de los modelos españoles de gobierno y de la enseñanza de las artes y oficios europeos a los neófitos indios. Pero acaso lo más importante fue que Juli significó la aplicación de una estrategia misionera en la que los indios quedaban segregados del mundo civil: a los españoles les estaba prohibido ingresar a las doctrinas salvo para fines concretos y se alentaba a los Lupaqa a mantenerse también separados.

Aunque los misioneros de Mojos estuvieron influenciados por este patrimonio de teoría y práctica institucionales, su labor pronto produjo otro cuerpo de conocimientos basados en la situación local. El P. Eder nos dejó un nítido resumen de su punto de vista sobre la experiencia misionera. Para él los Padres y Hermanos eran "*la cabeza de la misión, el juez, el maestro, el padre, el médico, el ecónomo y finalmente, el esclavo*".³⁸ Aunque la visión de Eder subestima el papel jugado por los neófitos, su énfasis en el misionero como sabelotodo y la experiencia como una aleación de lo sagrado y lo profano resumen adecuadamente la vida cotidiana jesuítica en Mojos.

Las reducciones comenzaban con la concentración de los indios en un lugar central. Esta reunión de la gente -'reducción' en el lenguaje de la época- fue permanente en el siglo jesuítico, pues se iban fundando nuevos centros y nuevos paganos se incorporaban a los ya reducidos. La táctica desarrollada y perfeccionada por los jesuitas de Mojos para atraer a los nativos a sus reducciones

³⁶ "Órdenes de ynstrucción 1676", ARSI, Perú, 20, ff. 214-217.

³⁷ Para un tratamiento de la experiencia jesuítica en Juli, ver Meiklejohn 1988.

³⁸ Esta cita procede de la traducción de Eder 1888, 174; la misma información, en forma menos abstracta, aparece en Eder 1985, 362-363.

presenta notables semejanzas con las que siguen empleándose en la Amazonia. El misionero, normalmente acompañado por ayudantes neófitos, entraba en la sabana a finales de la estación lluviosa; iba a pie y llevaba pocas cosas: un vaso para beber, raciones medidas de harina de yuca y maíz tostado, un arco y flechas, un machete para abrirse paso, mercancías para trocar y los instrumentos de su oficio (la Biblia y el misal). Una vez establecido contacto con una aldea autóctona, el misionero procedía con cautela; trataba de ganarse la confianza de los indios dejando manufacturas en lugares estratégicos cercanos a la aldea. Luego esperaba la respuesta: si los indios respondían a su presencia, se le acercaban y, en prenda de su buena fe, el jefe podía permitir que algunos muchachos acompañaran al misionero de vuelta a su pueblo. Aquí aprendían la principal lengua reduccional y se preparaban para servir de intermediarios entre su gente y los Padres cuando llegara el momento de que la aldea se incorporara a la reducción.

Cuando los indios no se acercaban directamente al misionero, éste seguía una serie de otras estrategias. Una táctica favorita era cautivar a un aldeano extraviado y enviarlo a la reducción más próxima. Los jesuitas entraron en contacto con los Mobima de esta forma, tomando prisioneros y luego devolviéndolos a sus aldeas, donde contaban maravillas sobre la buena vida que se daban en las reducciones. Los misioneros también practicaron la manipulación de las rivalidades interétnicas de los pueblos sabaneros para convencer a los renuentes a incorporarse a la reducción. Los Mopeciana entraron a San Javier para obtener la protección de los misioneros frente a los Canisiana, que habían hecho cautivos a algunos de ellos (Hervás y Panduro 1800, I, 252). Y el Gobernador de Santa Cruz informó que los Baurano de San Ignacio rechazaron los primeros halagos de los jesuitas; esta etnia sólo consintió entrar en la reducción cuando los Padres lograron reducir a sus enemigos tradicionales.³⁹ Cuando todo lo demás fallaba, los jesuitas no retrocedían a llamar tropas españolas para que les ayudaran en su causa. Por lo menos en cuatro ocasiones - en 1678, 1697, 1702 y 1709- expediciones cruceñas ingresaron en la sabana, con la aprobación jesuítica, para doblegar la resistencia india a los misioneros.

Con la reducción de los últimos pueblos importantes de la sabana en la segunda década del siglo XVIII, las actividades tomaron un peculiar aspecto parroquial. Diane Langmore, historiadora de las Islas Pacífico que ha obser-

³⁹ "El Gobernador Capitán General de Santa Cruz informa del estado de las naciones de Mojos" (San Lorenzo, 8-I-1764), AGI, Charcas, 474, f. 8.

vado una similar transición en la evangelización decimonónica de Nueva Guinea, recurre a la terminología weberiana para describir los cambios en los estilos de vida misionera (Langmore 1989, 206). Tras treinta años de etapa carismática, los Padres y Hermanos de Mojos pasaron a una etapa más racional-jurídica, dedicando menos tiempo a la búsqueda de nativos en la selva y más a ocuparse de las necesidades materiales y espirituales de los neófitos residentes.

Cuando las reducciones llegaban a una etapa madura, los Padres se dedicaban a la educación. Al igual que sus pares en el mundo civil, las escuelas reduccionales combinaban la catequesis con la enseñanza de la lectura, escritura y aritmética. El interés de los jesuitas por enseñar en la lengua nativa produjo varias gramáticas y tratados religiosos escritos en mojo, baure, mobima, kayubaba, itonama, sapibocona y otras lenguas de la sabana. Los principales textos que han sobrevivido son el **Arte de la lengua de los indios Baures de la provincia de los Moxos** (1749) del P. Antonio Maggio y el **Arte y vocabulario de la lengua Moxa** (1703) del P. Pedro Marbán. Estas obras sirven a l lingüista histórico para valorar el impacto del contacto europeo en la gramática y sintaxis del arawak sabanero, sino también al estudioso de los sistemas de conversión e instrucción de los jesuitas. Un texto utilizado en Mojos es el catecismo breve que figura en la obra del P. Marbán. Impreso originalmente en español y mojo y basado en la experiencia del compilador como misionero pionero, ilustra los conceptos que los jesuitas trataban de infundir en sus fieles.

Pregunta (P): Decidme, hijos: ¿hay Dios?

Respuesta (R): Sí, lo hay.

P: ¿Cuántos dioses hay?

R: Hay un solo Dios.

P: ¿Dónde está Dios?

R: Está en los cielos, en la tierra y en todo lugar.

P: ¿Quién es Dios?

R: Es el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, tres personas en un solo dios.

P: ¿El Padre es Dios?

R: Sí, lo es.

P: ¿El Hijo es Dios?

R: Sí, lo es.

P: ¿El Espíritu Santo es Dios?

R: Sí, lo es.

P: ¿Hay tres dioses?

R: No, hay un solo Dios.

P: Bien, ¿cómo es que hay tres personas y un solo Dios?

R: Porque ésta es la verdadera naturaleza de Dios.

En este breve diálogo se hace diáfana el carácter rígido del enfoque que los misioneros del siglo XVIII daban a la catequesis. El texto de Marbán es la traducción literal del catecismo breve que la primera Congregación Provincial peruana había fijado un siglo y medio antes. No toma en consideración ni la tradición aborígen ni los matices lingüísticos. A pesar de sus tres décadas en la región, el P. Marbán no encontraba la forma de expresar los conceptos cristianos básicos en la lengua moja: su traducción, por ejemplo, del catecismo incluye las palabras *Espiritu Santopoze* y *Dios*, préstamos directos del español. Con este tipo de textos como base de la catequesis de los indios, apenas si puede sorprender que se acusara a los neófitos de adquirir un conocimiento superficial del Cristianismo.⁴⁰

Los muchachos recibían sus lecciones con entusiasmo. Los visitantes a las reducciones quedaban maravillados de la habilidad de los estudiantes en leer y recitar pasajes bíblicos; los Padres residentes hacían comentarios parecidos, aunque algunos formulaban reservas sobre el nivel de comprensión de los catequizados.⁴¹ Pero aunque se captara imperfectamente el dogma, las lecciones producían su efecto. Cierta número de neófitos, en su mayoría miembros de la Familia, aprendió a hablar y escribir español. Esta destreza les pretaría buenos servicios, particularmente en la época postjesuítica, cuando se intensificaría el contacto con el mundo español.

La catequesis de los adultos siguió métodos más imaginativos. Una parte importante de la catequesis de adultos estuvo centrada en el empleo de ilustraciones visuales de los abstractos dogmas de la nueva fe. Pinturas mostrando personajes santos e imágenes extraterrestres, en especial la bienaventuranza celestial y el tormento infernal, se convirtieron en parte esencial de la

⁴⁰ Al examinar la conversión de los indios peruanos andinos, Sabine MacCormack ha hecho notar que los textos tempranos, como el preparado por fray Domingo de Santo Tomás OP, incluían términos autóctonos para expresar conceptos cristianos; atribuye la posterior desaparición de esta práctica a la incapacidad española para comprender la cultura nativa. Ver MacCormack 1986.

⁴¹ "Relación de las misiones de los Moxos de la Comp^a de JhS en la Prov^a del Perú el año de 1713", ARSI, Perú, 21, ff. 175v-176; Eder 1985, 376.

catequesis de los adultos. Estas telas con frecuencia las habían producido y conservado artistas andinos, trasladándose a las reducciones para su uso allí. Los jesuitas también utilizaban tradiciones musicales y coreográficas autóctonas para llegar a sus fieles adultos. Ya en años noventa las reducciones del Mamoré se ufanaban de los músicos nativos que tocaban en la misa, apoyando las acciones catequéticas en la música. La danza se convirtió en un instrumento de celebración religiosa, pues los misioneros estimulaban a los pueblos autóctonos a tejer sus propios estilos coreográficos para los actos de culto cristiano.⁴²

El impacto de la escolarización de los indios es un tema de considerable interés entre los investigadores de la experiencia norteamericana. Historiadores de las colonias británicas y de la temprana República estadounidense han declarado un fracaso la escolarización india, aduciendo los escasos recursos, la resistencia india y la falta de maestros disponibles (por ejemplo, Axtell 1985, 179). Pero como demuestran estos historiadores, la experiencia británica fue diferente de la española. Después de muy cortos experimentos de enseñanza en las lenguas nativas, el empleo del inglés se convirtió en una práctica universal en Norteamérica. Las escuelas indias norteamericanas, que en su mayoría funcionaban como internados, obligaban a los alumnos a dejar sus familias y vivir en el mundo europeo, práctica que atraía a pocos candidatos a la enseñanza y todavía menos a la titulación. Finalmente, las escuelas indias norteamericanas se propusieron nada menos que la integración total de la población autóctona a la sociedad blanca (Axtell 1985, 179-217; también, Berkhofer 1965, 16-43). La cultura reduccional ofrecía un enfoque más realista de la educación india. En Mojos la enseñanza se impartía en el mismo lugar de residencia y en las lenguas autóctonas. Bajo la tutela europea y mientras vivieron dentro de las reducciones, los neófitos indios consiguieron una real capacidad para entrar en contacto con el mundo exterior a las mismas.

Los misioneros también introdujeron los componentes fundamentales de la tecnología europea a Mojos. Como ya he presentado en el cap. 3, los jesuitas participaron intensamente en la construcción, agricultura y ganadería, y en la pequeña industria doméstica. Gran parte de la responsabilidad de introducir los modos europeos de producción correspondió a los Hermanos legos. Hermanos como Diego Urbe, Jorge Ligardo y Adalberto Marterer trajeron a las reduc-

⁴² Para las relaciones jesuíticas de la música y danza nativas en los actos de culto religioso, ver Eguiluz 1884, 32, y Eder 1985, 286-291.

ciones una gama de conocimientos en carpintería, fundición, tejido y agronomía. Fieles a la tradición europea, capacitaron a los aprendices autóctonos, los que a su vez practicaron y enseñaron en otros centros reduccionales.⁴³

Otro ámbito en que la tecnología europea dió lugar a resultados mixtos fue la práctica de la medicina. Padres y Hermanos dedicaban una parte de su jornada a la atención de los enfermos. En épocas de salubridad estas visitas se combinaban con el régimen ordinario de consejería e instrucción religiosa; en épocas de erupciones epidémicas, como en las grandes plagas de 1730 y 1751, la práctica médica reduccional se convertía en una estrategia de prioridades. Los misioneros se encontraban en gran parte indefensos ante las enfermedades europeas que se introducían entre los pueblos sabaneros. Su práctica médica combinaba las curaciones científicas con las populares. En las reducciones de Mojos se recetaba abundantemente la quinina para el tratamiento de las fiebres tropicales: extraída de la corteza del árbol de la chinchona, que empezó a cosecharse en los bosques subandinos de lo que actualmente constituye el sur del Ecuador, se convirtió en la panacea de las farmacias reduccionales y llegó a Europa bajo el nombre de 'corteza de los jesuitas'. Entre los otros remedios aplicados a los enfermos figuraban una serie de hierbas tropicales y la sangría.⁴⁴

Aunque los Padres eran menos expertos que los Hermanos en las artes y oficios, controlaban la vida espiritual y la administración de las reducciones. Gracias a su investidura eclesiástica y al control de la distribución de las mercancías europeas remitidas desde el Perú colonial, los Padres dirigían las instituciones oficiales de la religión y del gobierno de las reducciones. Su papel de guardianes de los ritos y tradiciones eclesiásticas les confería una amplia influencia en los asuntos religiosos: interpretaban los misterios de su fe y predicaban una interpretación cristiana de la moralidad desde el púlpito y en la calle. Como dirigentes espirituales, los Padres también presidían los actos que marcaban el paso del tiempo en las reducciones; cada día celebraban la misa con que se iniciaban, y los rezos con que concluían, las actividades de

⁴³ Pueden verse referencias a Hermanos que practicaban artes y oficios, en "Carta del P. Agustín Zapata al P. Joseph de Buendía" (San Javier, 20-VIII-1696), ALP, Límites con Bolivia, n° 287; Mesa - Gisbert 1970, 94-96; y Vargas Ugarte 1963, III, 72, 127.

⁴⁴ "Carta de los PP. que residen en la misión de los Moxos para el P. Hernando Cabero, de la Compañía de Jesús, Provincial de esta Provincia del Perú" (Provincia de Mojos, 20-IV-1676), ARSI, Perú, 20, f. 203v.

la reducción. Presidían asimismo un complejo sistema de fiestas: en tres ocasiones -Navidad, Pascua y el Santo Patrono- los Padres distribuían generosamente alimentos, vestidos y manufacturas de los depósitos reduccionales. Un jesuita aplicó el simbolismo de Cristo dividiendo su vestido entre los doce apóstoles, al repartir prendas de ropa entre las viudas y huérfanos de la reducción de Concepción.⁴⁵

Además de su dirección espiritual, los Padres controlaban la designación de los titulares de la política de cada reducción. Las historias de las reducciones jesuíticas describen a menudo a los Padres ejerciendo un poder irrestricto en el nombramiento de las autoridades y en la administración de justicia. Un estudio general de la empresa misionera ofrece el análisis siguiente: "*Se designaban veedores y jefes indios, pero éstos gozaban de poca autoridad. En realidad, el jesuita era señor de todo lo que caía bajo su jurisdicción*" (Neill 1964, 203). Sin embargo, como ya se ha subrayado en el capítulo anterior, la estructura política de las reducciones de Mojos ratificaba la jefatura tradicional aborígen, dándoles títulos españoles. Los misioneros confirmaban y legitimaban las elecciones de los neófitos, pero raramente las violentaban. Este criterio de reconocer las formas nativas de gobierno favoreció los lazos firmes entre los jesuitas y los jefes indios. Al mantenerse al margen de los partidismos los misioneros pudieron actuar de árbitros entre los intereses en conflicto. Las instrucciones publicadas del P. Antoni Garriga que reglamentan los derechos de cada reducción a explotar los productos forestales constituye un ejemplo de esta función arbitral. En la Misión de Mojos los Padres actuaron en armonía con las tradiciones de la cultura reduccional.

Al ocuparse de la experiencia misionera, este capítulo toca varios temas debatidos en la historiografía general latinoamericana. Acaso el más escabroso sea el tratamiento de la mentalidad de los misioneros. Los historiadores hace tiempo que vienen recriminando a los misioneros en general y a los jesuitas en particular por su actitud paternalista, en la que se ocultaba su reconocida razón de ser de integrar a los indios en el cauce global de la colonia.

⁴⁵ "Carta del P. Miguel de Irigoyen al P. Provincial" (San Pedro, 22-IV-1753), ARSI, Perú, 21a, f. 149v.



Lámina 8. P. Dominik Mayr SJ, misionero de Mojos, 1718-1741. Esta ilustración acompaña una recopilación de cartas del P. Mayr a su familia, publicada por su padre con el título de Neu-aufgerichteter amerikanischer Mayerhof (Augsburgo, 1747). La posición erguida y la expresión beatífica del misionero por un lado, y la actitud sumisa, agradecida en que aparece el neófito indio que lo acompaña por otro, tipifican tanto la representación europea de la

experiencia misionera como la mentalidad que subyace a ella. (Cortesía de la New York Public Library).

Se ha caracterizado las relaciones entre misioneros y neófitos con expresiones tales como "dictadura teocrática" y "niñez perpetua". Al escribir sobre las reducciones paraguayas J. H. Parry llega a la conclusión de que *"de todas formas, tenían poca capacidad de crecimiento interno; en ellas los indios eran tratados, suave pero firmemente, como perpetuos menores de edad"*. El resultado lógico de un sistema así fue que *"cuando los jesuitas fueron expulsados de los dominios de la Corona española, las utopías selváticas enclaustradas se derrumbaron"* (Parry 1966,171). Como vendrá a mostrar este libro más adelante, la salida de los jesuitas de Mojos no significó el fin de la cultura reduccional. Las reducciones no se vinieron abajo y, lo que es de mayor importancia para la historia de la región, la nueva amalgama cultural desarrollada durante la época jesuítica dió a los indios una base para resistir a las nuevas exigencias de los sucesores civiles de los jesuitas. El paternalismo, como estado mental, era un producto natural de la relación colonial, particularmente en la época de la monarquía; después de todo, los misioneros se comportaban como padres y pastores de los hijos y rebaños que debían cuidar. Tenemos repetidas manifestaciones de esta mentalidad en la iconografía del periodo que se ha conservado y en la correspondencia de los Padres y Hermanos; pero al reconstruir la época misionera, debemos prestar igual atención a lo que estos hombres hicieron y a lo que dijeron. La experiencia mojeña está llena de ejemplos de Padres que aceptan las formas nativas de gobierno, tecnología y relaciones intergrupales. Puede ser que los misioneros desearan una sociedad paternalista en las reducciones; pero la realidad fue bien diferente.

El siglo jesuítico de Mojos amplía nuestra comprensión de la misionología. El empleo de una estrategia de reunión para organizar las poblaciones de las reducciones, la capacitación de los misioneros en las lenguas nativas, y la insistencia jesuítica en la comunicación ininterrumpida entre el personal local y sus superiores fueron rasgos permanentes de la empresa de Mojos. Con todo, hubo dos factores decisivos para la fundación y mantenimiento de sus reducciones mojeñas.

Es difícil exagerar la importancia de la entrega de los Padres y Herma-

nos. Los registros de sus largos años de servicio dan fe estadísticamente de una diligencia que sólo cabe calificar de notable. La correspondencia enviada desde Mojos que se ha venido citando a lo largo de todo este capítulo atestigua definitivamente el espíritu de cuerpo de los jesuitas. A pesar de su ocasional desaliento y de sus permanentes aflicciones, los misioneros mantuvieron viva la ardiente decisión de crear comunidades cristianas en la sabana, de "*cosechar almas o merecer el martirio como oblación agradable a Dios*".⁴⁶ Y el martirio demostró ser más que una figura retórica: los PP. Cipriano Barace y Baltasar de Espinosa encontraron la muerte en manos de los indios que trataban de convertir.

Una segunda clave para comprender el método jesuítico en Mojos fue el énfasis puesto en la cultura material europea como parte integral del proceso de conversión. La opinión tradicional sobre las actividades misioneras pone el acento en su naturaleza religiosa: una conquista espiritual en el sentido tanto contemporáneo como actual del término; pero, como ha señalado Urs Bitterli para un contexto general, en muchos aspectos los misioneros se comportaron como comerciantes europeos (Bitterli 1989, 47). Los jesuitas de Mojos introdujeron en la sabana numerosos objetos utilitarios y rituales: los instrumentos musicales, medallas, hachas, cuchillos, machetes y la abundancia de objetos sagrados que se describen en los inventarios de las reducciones aseguraron rápidamente a los jesuitas una posición de fuente segura para unos objetos nunca vistos en la sabana, pero que sus habitantes deseaban ardientemente. Desde este punto de vista, las actividades de los Padres y Hermanos eran una conquista tan material como espiritual.

⁴⁶ "Carta del P. Domingo Mayer a su Provincial" (Concepción de Baures, 31-XII-1719), en Matthei 1969, II, 245.

VI

LA CULTURA REDUCCIONAL BAJO EL GOBIERNO ESPAÑOL

Cuando los jesuitas salieron de la sabana en 1767-1768 dejaban tras si una elástica cultura reduccional apoyada en sólidos cimientos. La población era resistente a las enfermedades europeas y estaba cohesionadamente organizada en pequeñas comunidades urbanas. Una élite política nativa, que gozaba de apoyo popular, había acumulado una valiosa experiencia durante los años jesuíticos. En 1767 los miembros de las comunidades hablaban fluidamente español y demostraban una notable habilidad en los oficios e industrias europeos. Las reducciones también conservaban una considerable base material. Aunque privados del acceso a las arcas jesuíticas, los indios heredaban templos suntuosamente alhajados, talleres bien equipados y, lo más importante, las tierras ribereñas y los hatos ganaderos incrementados durante el siglo jesuítico. Sin embargo, cuando los jesuitas dejaron sus puestos, fueron reemplazados por hombres de catadura diferente.

El año 1767 marcó el comienzo del gobierno civil español en Mojos y la implantación de un nuevo conjunto de instituciones económicas y administrativas en la sabana. Desde una perspectiva imperial, el gobierno español en Mojos coincidía con el ápice de un movimiento encaminado a reestructurar las Indias, a secularizar y comercializar los dominios ultramarinos españoles y a vincularlos más estrechamente a la madre patria. Tras la expulsión jesuítica se produjeron una serie de reformas que fomentaron la industria y el comercio y alteraron la relación de Mojos con el resto de la colonia. A escala local, en 1767 empezó una importante transformación del componente europeo de la cultura reduccional: en lugar de los Padres y Hermanos llegaron funcionarios más íntimamente ligados a la sociedad española seglar. Estos hombres veían en Mojos una fuente de riqueza que había que extraer para emplearla fuera de la sabana. Los efectos acumulados de los acontecimientos locales e imperiales planteó una grave dificultad para la supervivencia de la cultura reduccional

de Mojos. Enfrentados a una nueva orientación económica y a un nuevo tipo de caracteres europeos, los indios buscaron nuevas estrategias -que aplicaron con una intensidad y unos efectos desiguales- para mantener la cultura reduccional durante el último medio siglo del periodo colonial.

CAMBIOS ADMINISTRATIVOS, 1767-1825

Las órdenes reales de expulsión de los jesuitas incluían una disposición para el establecimiento de nuevos regímenes administrativos en las zonas misionales. Además de los veintinueve puntos generales del decreto de expulsión, el documento contenía un apéndice para las colonias. En este apéndice se ordenaba especialmente que "*En todas las Misiones que administra la Compañía de Jesús en América y Filipinas, se pondrá interinamente por Provincias un Gobernador a nombre de Su Magestad que sea persona de acreditada probidad y resida en la cabeza de las Misiones y atienda al gobierno de los Pueblos conforme a las leyes de Indias; y será bueno establecer allí algunos españoles, abriendo y facilitando el comercio recíproco*" (Eguiguren 1956, 7-8). Este Gobernador interino había de reemplazarlo un funcionario permanente nombrado por el Virrey.

El Consejo de Indias se inclinó en un primer momento a aplicar a Mojos la organización administrativa elaborada para las reducciones paraguayas. Allí, un Gobernador residente en la antigua capital de las reducciones y sometido directamente al Virrey, vigilaba a los subordinados de cada reducción e implantaba un nuevo régimen que reconocía en los neófitos a unos plenos súbditos del Imperio; pero las realidades de la situación mojeña -ante todo su aislamiento de otros centros españoles en Charcas- obligaron a modificar el plan original. En 1772 el Consejo creó una nueva modalidad administrativa: un Gobernador residiría en las reducciones, pero quedaría sujeto a la autoridad del Gobernador de Santa Cruz de la Sierra.¹ Como comandante de la fuerza española que protegía la frontera del Guaporé, el coronel Antoni Eimeric i Vilajoana heredó el cargo interino previsto en el decreto de expulsión. La actuación de Eimeric, ejercida cuatro años de interino y uno, ratificado por el Consejo de Indias (que fueron los últimos cinco de su vida), inauguró una institución que duraría lo que quedaba de colonia: hasta 1825.

¹ "Consulta del Consejo y minuta del Real Decreto sobre el gobierno espiritual y temporal de las misiones de Mojos y Chiquitos, 1772", en Maúrtua 1906, X, 84-91.

El segundo cargo fijo europeo permanente de la época postjesuítica fue el de cura doctrinero, que en realidad era un funcionario. En Mojos el cargo fue creado expresamente, con el objetivo de reemplazar a los jesuitas, para administrar el bienestar tanto temporal como espiritual de los neófitos, bajo la dirección del Gobernador. El Obispo de Santa Cruz, Don Francisco Ramón de Herboso, promulgó un reglamento en 1772. En él se establecían dos 'curas' (nombre que en adelante daremos a estos cargos) para cada reducción: un Cura primero, con un salario de seiscientos pesos anuales, y un Cura segundo, con cuatrocientos pesos de salario.² Los Obispos de Santa Cruz nombrarían a los curas y, aunque sus facultades variarían con el tiempo, vivieron y trabajaron en las reducciones hasta el final de la colonia.

El coronel Eimeric y los curas tomaron posesión de sus cargos tan pronto los jesuitas salieron de Mojos. Si bien la Corona se había propuesto enviar curas a todos los centros jesuíticos, la necesidad de encontrar sustitutos para las reducciones de Mojos y de Chiquitos (unas treinta y cinco plazas en total), superó la disponibilidad de candidatos de Herboso; sin embargo, éste encontró seis curas que acompañaron a las tropas españolas que ejecutaron la orden de expulsión. Eimeric destinó estos hombres a las principales reducciones del Mamoré (Loreto, Trinidad, San Javier, San Pedro, Santa Ana y Exaltación) y refundió las restantes ordenando simultáneamente el abandono de San Martín, San Simón y San Borja. Al cabo de un año, la llegada de refuerzos de Santa Cruz aumentó el número de curas a catorce, pudiéndose poner por lo menos un cura en todas las reducciones restantes de la sabana.³

La creación de jurisdicciones sobrepuestas y de responsabilidades rivales inmediatamente dió lugar a fricciones entre los nuevos funcionarios españoles. Apenas cuatro meses después de hacerse cargo de la Gobernación, Eimeric escribía a la Audiencia de La Plata que algunos de los curas eran "sobresalientes sólo en los malos ejemplos y en la insuficiente instrucción que dan a sus fieles".⁴ Cada uno de los Gobernadores acusó a curas particulares de abusar de los indios en sus reducciones y de disipar los recursos económicos que

² Parejas 1976, 47-48. El decreto que definió la posición de los gobernadores de Mojos también confirmó el reglamento de Herboso: "Consulta del Consejo y minuta del Real decreto sobre el gobierno espiritual y temporal de las misiones de Mojos y Chiquitos, 1772", en Maúrtua 1906, X, 91.

³ "Testimonio del cuaderno de autos obrados sobre la visita practicada por el Dr. D. Pedro de Rocha" (La Plata, 1-VII-1769), ANB, Audiencia de Charcas, Mojos, IV, ff. 1-36.

⁴ "XVII. Testimonio de cinco cartas" (Loreto, 29-IX-1769), ANB, AM, 3, f. 3v.

habían heredado del siglo jesuítico. Los curas replicaron que su eficacia quedaba obstaculizada por las interferencias externas.⁵ Estas enemistades entre los europeos de Mojos crearon un ambiente administrativo muy diferente al de la época jesuítica. La administración unificada de los Padres y Hermanos dió paso a quince años de contienda no resuelta entre dos facciones españolas: una situada en Trinidad y otra dispersa por las restantes reducciones.

El estancamiento entre Gobernadores y curas ingresó en una nueva fase con la llegada del nuevo Gobernador Lázaro de Ribera en 1785. Ribera, un burócrata peninsular con experiencia en Lima, Chile y Buenos Aires, llegaba a su destino imbuído del espíritu de reforma (Furlong 1954, 16-17). Su paso por Mojos se caracterizó por unas decisiones que desarrollaron los productos de exportación de la región y afirmaron los intereses de la Corona española sobre los de los criollos locales. Aunque la gobernación de Ribera se ejerció en la distante frontera hispanoamericana, para entenderla hay que situarla en el contexto del repunte de la burocracia española dieciochesca a lo largo y ancho del Imperio.

Cuando los Borbones ocuparon el trono español en 1700 se puso en marcha un periodo de reajuste administrativo y económico y de redefinición de las relaciones entre la metrópoli y sus colonias. El periodo borbónico vió el triunfo del mercantilismo, con su énfasis en el comercio y la industria, como una filosofía económica, y creía que un Estado activista era el mejor medio de impulsarlos. La época borbónica también marcó el intento de sucesivos ministerios de obtener mayores ingresos de las colonias y de reforzar la infraestructura defensiva imperial. Estas reformas llegaron a su cima en el reinado de Carlos III (1759-1788): la expulsión de los jesuitas (1767), la creación del Virreinato del Río de la Plata (1776) y la instauración del sistema de intendencias dentro del nuevo Virreinato (1782), todo sucedió dentro de este reinado.⁶

Estos acontecimientos fueron de importancia directa para Mojos. El primero suprimió un importante componente de la cultura reduccional; el segundo reorientó el ámbito administrativo de la región, alejándolo de Lima y acercándolo a Buenos Aires; el tercero marcó una transformación económica gene-

⁵ "Expediente de las diligencias seguidas por Antonio Aymerich sobre el ilícito comercio" (Loreto, 5-III-1770), ANB, Audiencia de Charcas, Mojos, V, ff. 1v-3v.

⁶ Para un análisis de estos hechos desde una perspectiva imperial, ver Lynch 1962.

ral de las economías de las reducciones, pues aunque Mojos nunca formó parte realmente de un intendencia, su orientación reflejó el movimiento hacia la comercialización que caracterizó globalmente al sistema. Mojos se convirtió en 1777 en una gobernación militar, al igual que en Chiquitos, las reducciones guaraníes y la Banda Oriental. Esta nueva forma de gobierno reconoció la persistencia de la función de Mojos en la defensa imperial contra los portugueses y trajo a la sabana a una serie de militares.

Ribera se distinguía nítidamente de sus predecesores: ni soldado ni austentista, los ocho años de administración de Ribera demostrarían que era un representante de los burócratas de nuevo cuño que estaban en auge en los Andes; hombres que favorecían una planificación enérgica y una activa ejecución de las iniciativas.⁷ Apenas llegado comenzó una amplia visita a las reducciones; esta gira le permitió recopilar una serie de estadísticas, base empírica de sus reformas administrativas; también dió lugar a un paquete de órdenes dadas inmediatamente después de su regreso. Ribera descubrió que durante el periodo en que no había fiscalización de sus actividades, los curas se habían dedicado al comercio privado con los mercaderes de Santa Cruz, en grave detrimento de los ingresos del sistema mercantil autorizado en que los productos de la sabana se exportaban a través de un sistema de comercialización controlado por la Corona y centrado en La Plata. Uno de los primeros actos del gobernador fue prohibir este comercio ilegal, que calificó de 'libre comercio' (Parejas 1976, 62).

La experiencia de Ribera en Mojos y con toda probabilidad sus preferencias al hacerse cargo de la Gobernación, le convencieron de que eran necesarios cambios sustantivos en la administración de las reducciones. Estos cambios, registrados en un «*Nuevo Plan*», implantaban la autoridad de Ribera y de sus sucesores sobre los curas mediante la creación de nuevos cargos administrativos. Los administradores financieros responderían ante los gobernadores y residirían en las reducciones (Parejas 1976, 65-66). El Nuevo Plan restringía las funciones de los curas a los asuntos espirituales, ante todo al mantenimiento del culto divino ordinario. Los administradores se convertían en instrumento de las reformas económicas de amplio alcance (de que se hablará más adelante en este capítulo) y en garantía de que la producción reduccional ingresaba en las arcas reales y no en las de los curas y de sus parientes.

⁷ Brooke Larson ha desarrollado este tema de los nuevos burócratas en los Andes, fijándose especialmente en Francisco de Viedma; ver Larson 1992, 297-312.

El Nuevo Plan también enfatizaba la importancia de la Monarquía como centro de la vida en las reducciones. En cada una de ellas había que desplegar retratos del rey y la reina y los cumpleaños de los monarcas debían ser feriados, con abundantes actos y raciones dobles de carne. El gobernador incluso mandó redactar al Dr. José Mariano Martínez de Velasco, cura de Concepción de Baures, una *Breve Cartilla Real* o catecismo civil que exaltaba untuosamente el poder y magestad de los soberanos con un diálogo que recuerda el de los jesuitas, de que se ha hecho mención en el cap. 5:

Pregunta (P): ¿Quién sois vos?

Respuesta (R): Soy un leal vasallo del Rey de España.

P: ¿Quién es el Rey de España?

R: Es un señor tan absoluto que no reconoce superioridad temporal en la tierra.

P: ¿Y de dónde se deriva su potestad real?

R: Del mismo Dios.

P: ¿El título de Cristo le es dado al Rey?

R: Sí, Padre, como se ve en las Divinas Escrituras.⁸

"Cartilla de instrucción para Mojos, 1786", en Macera 1988, I, 75-77.⁹

Como muchos otros burócratas modernos apresurados en lograr sus objetivos, Ribera dejó para otros buena parte de la ejecución de sus planes. En 1792, apenas un año después de la promulgación de su Nuevo Plan, dejó las reducciones para viajar a España y, en 1794, hacerse cargo de la Intendencia del Paraguay.⁹ Correspondió a los sucesores de Ribera llevar a la práctica las repercusiones a largo plazo que el plan tenía para las vidas de los indios de las reducciones y diseñar un nuevo *modus vivendi* con los curas. Los gobernadores sucesivos no lo tuvieron nada fácil.

Miguel Zamora y Treviño llegó a la capital de la Misión en 1792 para recibir las instrucciones del cargo y del Nuevo Plan de Ribera. La gobernación de Zamora fue agitada: heredó un sistema en que tanto los curas como las autoridades indias rechazaban los cambios implantados por el régimen de Ribe-

⁸ "Cartilla de instrucción para Mojos, 1786", en Macera 1988, I, 75-77.

⁹ Lynch 1962, 279. Su desempeño en el Paraguay fue agitado, como documenta Lynch; pero logró salvar su carrera como Intendente de Wankawilka y, más tarde, de Lima

ra. Los curas echaban de menos su arraigada autonomía y habían comenzado a irritarse bajo la vigilancia de los administradores residentes en las reducciones. También estaban agraviados por la reorientación de la producción reduccional hacia La Plata y la aplicación de restricciones contra el comercio ajeno a la red de la Corona. Los indios, por su parte, acusaban a Zamora de no respetar sus costumbres, es decir: las tradiciones de la cultura reduccional; imputaban a los administradores el administrar justicia al margen de los cabildos locales y de obligar a los miembros de la Familia a trabajar en los campos.¹⁰ Zamora respondió de la misma manera, negándose a amonestar a sus administradores y acusando a sus detractores europeos de dedicarse al contrabando en gran escala y de explotar la mano de obra india para su provecho personal. Resulta irónico, pero unos y otros recurrieron a la retórica del maltrato de los indios para justificar sus posiciones.

Después de años de intercambiar insultos con el Gobernador en persona y ante los jueces de La Plata, en 1801 los curas se atrevieron a excomulgar a Zamora, alentando a los indios a pasar a la acción contra el réprobo. Zamora al comienzo protestó contra las acciones de los curas, pero cuando tuvo que hacer frente a la oposición india decidió retirarse de las reducciones. En este momento Juan Marasa, cacique de San Pedro, tomó la iniciativa de llevar el equipaje personal del Gobernador (cincuenta cestos en total) a la reducción de San Javier; y a él, a Santa Cruz. Así terminó lo que la documentación contemporánea calificó de "*tiránico gobierno de Don Miguel Zamora*".¹¹

Estos hechos demuestran el poder de la jefatura indígena y su apoyo por la población de las reducciones. Aunque la excomunión del Gobernador aportó un impulso inmediato, la violenta acción de Marasa y la capitulación de Zamora reflejan el poder de los caciques en las reducciones postjesuíticas. De hecho, la incapacidad de los curas y administradores para mostrarse dignos sucesores de los jesuitas menoscabó el poder de la dirección europea en las reducciones, favoreciendo al mismo tiempo el poder de la dirección autóctona.

La salida forzosa del Gobernador dió comienzo a un periodo de inestabi-

¹⁰ "Autos seguidos contra los licenciados" (Loreto, 9-I-1793), ANB, Audiencia de Charcas, Mojos, IX, ff. 26v-27v; y "Testimonio de la carta escrita" (Santa Ana [¿1793?], *ibid.*, VIII, f. 1v.

¹¹ Este resumen de la gubernaduría de Zamora se basa en el "Resumen sobre el tiránico gobierno de Dn Miguel de Zamora con los yndios de Mojos" (1800), ALP, Límites con Bolivia, n° 797; y "Expediente que trata sobre las ilícitas extracciones" (Santa Cruz, 12-IX-1802), ANB, Audiencia de Charcas, Mojos, XVIII, ff. 2v-3v.

lidad en las reducciones. Una vez impulsados a tomar acciones contra el Gobernador, los indios ventilaron sus agravios en gran escala. La mayor parte de la hostilidad nativa se dirigió contra los símbolos del Nuevo Plan. Las fuentes españolas informaban de que los indios del Mamoré saqueaban los depósitos gubernativos, vendiendo ilícitamente cacao, algodón y otros productos en el mercado cruceño.¹² Los administradores se convirtieron en blancos especiales de los insurgentes. Juan José Benítez, administrador de Exaltación, escribió sobre sus atormentadoras experiencias en esta reducción, donde los indios habían amenazado con matarlo. Todavía en 1802 fue obligado a vivir con los curas "*a quienes, después de Dios, debo mi vida por haber rescatado de estos indios hostiles*".¹³

Otra serie de levantamientos recibió al sucesor de Zamora, Antonio Álvarez de Sotomayor. En 1804 Álvarez trató de restablecer el orden encarcelando a Pedro Ignacio Muiba, cacique de San Javier y uno de los cabecillas de los alborotos de 1801. Esta acción malaconsejada provocó una insurrección armada en la reducción de Muiba y una suspensión general de la autoridad europea en Loreto, Trinidad, San Pedro y Exaltación. Como había ocurrido tres años antes, los indios -bajo la conducción del cacique Marasa- se dedicaron a impedir que el Gobernador embarcara su equipaje fuera de Mojos. Álvarez aparentemente logró capear esta crisis, pero siguió gobernando de una forma mucho menos convencional hasta su salida en 1805.

El levantamiento de 1805 apareció especialmente siniestro a los observadores españoles. Los informes redactados por los administradores de la región subrayaron la oposición unitaria de los indios, acusando a Marasa de alentar activamente a otros caciques a que siguieran su jefatura. También preocupaba a los administradores la conducta de los indios, afirmando que habían abandonado su trabajo en las actividades de carácter reduccional e iniciado una serie de borracheras (preliminar de la rebelión en la tradición nativa). Resultó particularmente preocupante para los funcionarios de la Corona el relato que envió a la Audiencia Andrés Urquieta, quien se encontró con el cacique Estanislao Tilici a su llegada a Loreto. En lugar de ofrecerle la bienvenida tradicional, Tilici exigió conocer la razón de su llegada a la re-

¹² "Expediente que trata sobre las ilícitas extracciones" (Santa Cruz, 12-IX-1802), ANB, Audiencia de Charcas, Mojos, XVIII, f. 2v.

¹³ "IV. Expediente que contiene el último estado en que se hallaba la Prov^a de Moxos por el año de 1802" (Exaltación, 8-VIII-1802), ANB, AM, 17, f. 30.

ducción. Cuando Urquieta respondió que era el nuevo administrador al servicio del Gobernador, Tilici replicó con aspereza: "*¿Qué Gobernador? El cacique Juan Marasa es el Gobernador de Mojos*".¹⁴ Este exabrupto le valdría a Tilici un periodo de destierro de su reducción, pero el mensaje implícito en la respuesta del cacique era de una clara protesta contra el gobierno real en Mojos en un momento en que este tipo de protestas iban proliferando por todas las Indias.

Las autoridades españolas resultaron incapaces de mantener su autoridad en este alejado rincón del Imperio. Los virreyes de Buenos Aires vivían a excesiva distancia para influir significativamente en los sucesos de Mojos; y desde comienzos del siglo XIX la Audiencia de La Plata estuvo paralizada por graves divisiones personales y políticas. Cuando Miguel Zamora huyó de la sabana en 1801 los miembros del tribunal estaban enredados en una lucha con el Intendente de Cochabamba sobre sus acusaciones de sedición contra el Obispo de Santa Cruz. Los Oidores también estaban probablemente en riña cuando los indios de las reducciones se levantaron contra el Gobernador Álvarez en 1804, esta vez por las facultades del Presidente de la Audiencia (Lynch 1962, 236-240).

El resto de la historia colonial de Mojos siguió por los senderos ahora y a bien asentados: los funcionarios españoles intentaron implantar un régimen basado en las directrices del Nuevo Plan; los indios se resistieron a todas estas acciones. Pedro Pablo de Urquijo, sucesor de Álvarez en la Gobernación, adoptó una línea dura en la aplicación de la legislación. Acabó teniendo que enfrentar la resistencia armada, refugiándose en 1811 en el depósito real de Trinidad. Nuevamente Juan Marasa jugó un papel dirigente en los sucesos, esta vez permitiendo partir al Gobernador después de levantar el cerco de Trinidad y de matar a uno de sus jefes, Pedro Ignacio Muiba, de San Javier (Chávez Suárez 1986, 477-478; y Carvalho Urey 1977, 41-42). Con la salida de Urquijo las reducciones ingresaron en un periodo que recuerda los años entre la muerte de Eimeric y el nombramiento de Ribera. Una serie de Gobernadores interinos sirvieron breves lapsos de tiempo, con escasa eficacia. Luego, dentro de su lucha con el desafío de los patriotas al gobierno español en Sudamérica,

¹⁴ Los administradores Antonio de Landívar, de Exaltación, y Manuel Delgadillo, de Loreto, nos han dejado sus testimonios en "Declaraciones de los administradores" (San Pedro, 5-II-1806), ANB, Audiencia de Charcas, Mojos, XX, s.f.

el Virrey del Perú nombró un nuevo Gobernador de Mojos, con la misión de restablecer el orden en las reducciones.

Pero más que restablecer el orden, la gubernaduría de Francisco Javier Velasco (1819-1822) agudizó el conflicto en Mojos. Velasco, un coronel del Ejército Real, quiso imponer los privilegios imperiales desafiando directamente a los caciques. Tres años después de su llegada a la sabana, Velasco se enfrentó con Juan Marasa, cuya influencia había sido decisiva desde la expulsión del Gobernador Zamora, veinte años antes. Exasperado por la negativa del cacique a cumplir sus órdenes, Velasco le exigió la entrega del bastón de mando. Ante su negativa, el Gobernador disparó a muerte contra el cacique en San Pedro, la reducción de Marasa. El resultado fue predecible y rápido. Los indios de San Pedro se levantaron, encerrando al Gobernador y a los curas en el depósito real. Todos fueron sacrificados cuando los insurrectos pegaron fuego al edificio, incendiando las existencias de sebo almacenadas allí. Con la muerte del Gobernador los rebeldes de San Pedro enviaron mensajeros a las otras reducciones, fomentando un alzamiento general que realmente aisló las reducciones del resto del Virreinato durante dos años (Chávez Suárez 1986, 486-487). Este alzamiento sólo fue sofocado con el envío en 1824 de un ejército español desde Santa Cruz, menos de un año antes del final del gobierno español en Sudamérica.

REORIENTACIÓN ECONÓMICA

La salida de los jesuitas marcó una apertura de las economías reduccionales a la penetración civil. Las relaciones comerciales con el núcleo colonial fueron creciendo a lo largo de la centuria jesuítica, pero estuvieron limitadas y mediatizadas por el interés de las reducciones. Después de 1767 éstas experimentaron una presión mayor para producir para una economía de mercado, para autosostenerse y para generar ganancias para la Real Hacienda. Las exigencias económicas reorientaron la economía reduccional hacia la exportación a costa de la prosperidad local. De esta forma, a pesar del alardeado énfasis comercial de los jesuitas, fue bajo los Borbones que las reducciones se encauzaron hacia un enfoque realmente mercantil.

La expulsión de los jesuitas hizo reverdecer los sueños del Dorado en Mojos. Los rasgos tangibles de la cultura reduccional constituían un blanco

atrayera para quienes durante un siglo habían quedado excluidos por las restricciones jesuíticas. En lugar de los Padres llegaron dos grupos de españoles. El primero tenía sus raíces en Santa Cruz, ciudad que nunca había abandonado por completo su fantasía del Gran Mojo. Estos hombres, atormentados por la realidad de la riqueza de las reducciones y por los espejismos nacidos de sus visitas intermitentes, se consideraron los herederos del tesoro jesuítico. Y se ofrecieron rápidamente para ir a ocupar los cargos recientemente creados de curas (Sanabria 1958, 157-158). El segundo grupo tenía un origen y unas ideas diferentes. Sus miembros acudieron desde la metrópoli o de las ciudades andinas y de la costa del Pacífico. Llegaron a Mojos como representantes de la burocracia real, con la misión de incorporar las capacidades productivas de las reducciones a un mercado más amplio. Ambos grupos coincidían en sacar a Mojos de su aislamiento de la época jesuítica; pero discrepaban en los medios. Los cruceños consideraban que los recursos de las reducciones debían encaminarse hacia su ciudad; este punto de vista lo defendieron los obispos de su ciudad y los curas que vivían en las propias reducciones. Los burócratas impulsaron las medidas encaminadas a aumentar las rentas para fines imperiales. Sus proponentes ocupaban el cargo de Gobernador y, desde 1782, de administrador. La lucha entre estos dos campos por los recursos de Mojos constituye una importante fuerza en la historia de la cultura reduccional entre 1767 y 1825.

Los vínculos de los cruceños con la sabana databan de mucho antes de 1767. Las fuentes del periodo jesuítico contienen numerosas referencias a comerciantes de la ciudad que ingresaban a las reducciones -a pesar de todos los esfuerzos de los Padres por excluirlos- para practicar el trueque con los neófitos (Parejas 1976, 98; Tormo 1956, 380; García Recio 1988, 389-390). Después de la expulsión de los jesuitas la influencia cruceña en las reducciones quedó fortalecida por las actividades de los curas, muchos de los cuales en la práctica parecieron actuar como agentes de las actividades comerciales familiares radicadas en Santa Cruz. Como representantes de la Corona, los Gobernadores de Mojos se opusieron a que los cruceños penetraran la economía reduccional y protestaron contra los íntimos lazos de los curas con sus parientes de la ciudad. En 1778 José Franco, uno de los Gobernadores interino que sucedieron a Antoni Eimeric i Vilajoana, acusó a un sobrino del Obispo de Santa Cruz de sacrificar el ganado de Loreto a un ritmo excesivo con el fin de obtener rápidas ganan-

cias de su sebo.¹⁵ Diez años más tarde el Gobernador Ribera informaba a los Oidores de La Plata que la mayoría de los curas que prestaban sus servicios en las reducciones de Baures eran hijos de Santa Cruz, acusándolos de llevar a cabo un comercio clandestino con los parientes que visitaban las reducciones.¹⁶

El examen de las actividades de un cruceño que llegó por primera vez a Mojos como miembro de la expedición de Don Juan Pestaña contra los portugueses, muestra que la acusación de Ribera no carecía de fundamento. En 1767 el capitán Lorenzo Chávez aparece en el libro mayor de la reducción de Concepción con una deuda de 850 pesos por la venta de 27 hamacas y 200 varas de tela de algodón.¹⁷ Dieciocho años después vuelve a aparecer el nombre de Chávez, esta vez en una petición a la Audiencia para que se lo expulsara de Mojos: ahora el Gobernador Ribera prueba que Chávez había mantenido e intensificado sus contactos en la región de Baures, intercambiando periódicamente bienes manufacturados y dinero por algodón y cacao. En la denuncia se menciona de una forma destacada al hijo de Chávez, José Lorenzo, quien servía como cura en las reducciones en los años ochenta.¹⁸

Durante todo el periodo colonial esta orientación mercantil fue típica de las funciones de los curas, pues a pesar de sus títulos, estos hombres raramente estaban motivados por intereses espirituales. Veamos, por ejemplo, los primeros seis curas que ayudaron a salir a los jesuitas. Sólo uno de ellos, el dominico Antonio de Peñalosa, estaba ordenado de sacerdote; los demás eran, o seminaristas que no habían concluido su formación o seglares. De los cincuenta y cinco hombres que sirvieron en las reducciones entre 1767 y 1790, sólo veintidós (40 %) eran sacerdotes.¹⁹ Esto constituye, sin duda, un agudo contraste con

¹⁵ "Carta de D. José Franco a S. M." (La Plata, 14-VII-1778), ALP, Límites con Bolivia, n° 436.

¹⁶ "El informe del gobernador de Mojos" (San Pedro, 17-X-1787), ANB, AM, 7, ff. 4v-5.

¹⁷ "III. Inventarios de los bienes pertenecientes a la Iglesia y la comunidad de Concepción" (Concepción, 15-III-1768), ANB, AM, 1, f. 193.

¹⁸ "Testimonio de las diligencias practicadas por el gobernador de Moxos" (San Pedro, 30-X-1786), ANB, Audiencia de Charcas, Mojos, X, f. 28. Para mayores detalles sobre la vida de José Lorenzo Chávez, ver las "Notas adicionales" de Sanabria en Moreno 1973, 523.

¹⁹ Los cincuenta y cinco curas figuran en una serie de inventarios y visitas que abarcan todo el periodo mencionado: "II. Correspondencia epistolar y de oficio" (Loreto, 20-X-1767), ANB, AM, 1, f. 83v; "Testimonio del cuaderno de autos" (La Plata, 1-VII-1769), *ibid.*, ff. 1-36; "I. Autos originales de visitas, 1773", *ibid.*, 4, ff. 10-47; "Autos del licenciado Fernando Salas" (Santa Cruz, 10-IX-1777), ANB, Audiencia de Charcas, Mojos, V, ff. 1-4v-5; "Testimonio del expediente de la visita a las misiones" (1786), ANB, AM, 11, ff. 1-46v; "Expediente que contiene relaciones de visitas" (1790), ANB, Audiencia de Charcas, Mojos, IX, ff. 5-40v.

sus predecesores jesuitas y una anomalía para unos hombres encargados de la vida espiritual de los indios de las reducciones.

Los periodos de residencia registrados de los curas sabaneros marca otra variación entre los llegados con posterioridad a 1767 y los jesuitas salidos. De los primeros seis, en 1769 solo fray Peñalosa permanecía en su destino original. La rápida renovación de los curas y los cambios de residencia son tendencias que persisten durante todo el periodo 1767-1790. Entre 1769 y 1773 sólo dos de trece misioneros (uno de los Peñalosa) permanecieron en sus destinos. Entre 1773 y 1777 solo se mantiene un nombre; entre 1777 y 1786 y entre 1786 y 1790 hay una renovación completa del censo sacerdotal mojeño.²⁰ Compárense estos cortos periodos de servicio con los de los jesuitas que se han recogido en el cap. 5. Como hemos visto, los Gobernadores acusaron a los curas de entrar a la sabana con el propósito de lograr rápidas ganancias con los recursos de las reducciones. Aunque las hojas de servicios no documentan las ganancias de los curas, permiten pensar que aquellas acusaciones no carecían de fundamento.

Más importante que el contraste entre el servicio de los jesuitas y el de los curas son, sin embargo, los cambios producidos en el uso de la tierra, la ganadería y la utilización de la mano de obra después de 1767. En todo ello los funcionarios europeos aplicaron una serie de criterios conscientes encaminados a canalizar los recursos de la sabana hacia los mercados españoles, a convertir los productos de las reducciones en efectivo. Los inventarios de Eimeric, levantados en 1767 y 1768, muestran que el principal patrimonio de las reducciones era ganado, productos agrícolas y ganaderos, y manualidades. El régimen civil vió en estos productos la base de un nuevo orden económico.

Durante los primeros años de la historia reduccional postjesuítica (ca. 1767-1784), se produjeron pocos cambios en las actividades económicas tradicionales de las reducciones. Gobernadores y curas formularon una serie de evaluaciones optimistas de la producción reduccional, garantizando a sus superiores que la ruptura del monopolio jesuítico traería una bonanza para la colonia y para los indios.²¹ Pero a medida que los Gobernadores y los curas fueron

²⁰ *Ibid.*

²¹ "Carta de Francisco, Obispo de Santa Cruz a S. M." (Loreto, 28-VIII-1768), ANB, Audiencia de Charcas, Mojos, V, ff. 8v-9; y "IV. Expediente sobre dos cartas" (Loreto, 28-VIII-1768), ANB, AM, 3, ff. 1v-2v. Es interesante comprobar que estos documentos (actualmente separados en el archivo, aunque obviamente preparados conjuntamente) reflejan dos cálculos diferentes de la producción

cobrando experiencia en la región, se dieron cuenta de que los recursos nunca verificarían sus optimistas proyecciones. Eimeric y sus sucesores interinos reaccionaron refundiendo las reducciones y tratando de encaminar toda la producción a los almacenes reales de La Plata; los curas intentaron explotar los recursos tradicionales, especialmente los hatos ganaderos, para su propio beneficio y abrir las reducciones al comercio con los mercaderes de Santa Cruz.

Esta simple reorientación de la producción tradicional terminó con el nombramiento del Gobernador Lázaro de Ribera en 1784. Ribera llegó a Mojos con lo que Vázquez Machicado ha denominado y Parejas ha recogido como "*una mentalidad completamente trabajada por las corrientes modernas a la sazón en boga en Europa y que incluso habían invadido Europa*" (Parejas 1976, 61). Estas corrientes consistían en la creencia en las virtudes de la centralización y especialización administrativas y en la validez de la teoría económica mercantilista. Como Gobernador, Ribera trató de traducir sus ideas en cambios sustanciales en el funcionamiento de las reducciones.

Ribera heredó un sistema en claro declive. El número de reducciones se había reducido de quince en 1767 a once una década después; los ingresos eran insuficientes para satisfacer los gastos; y las discordias con los curas habían hundido a sus predecesores en disputas paralizadoras; pero el nuevo Gobernador no se dejaba intimidar por el pasado: en realidad, veía un sistema reduccional potencialmente próspero. Al comienzo de su cargo Ribera escribía que el sebo, el cacao y el algodón formarían "*los tres grandes pilares sobre los que se construiría un próspero edificio misional*".²²

El sebo, primer pilar citado por el Gobernador, era un producto comercial tradicional de la economía pastoril de Mojos. En el siglo XVIII el sebo era un importante subproducto de la industria ganadera: la grasa, separada de la res sacrificada y hervida en marmitas cubiertas, sobrenadaba en forma de líquido incoloro que, al enfriarse y cuajar, se convertía en el principal ingrediente de las velas y del jabón. Pero para levantar un edificio sobre el sebo habría que haber sacrificado un gran número de ganado, mucho mayor que el

reduccional anual: el de los curas, resumido en la carta del Obispo, era de 16.400 pesos anuales; el del Gobernador Eimeric era de 19.400 pesos.

²² "Expediente obrado por el administrador general de misiones" (La Plata, 26-VIII-1786), ANB, Audiencia de Charcas, Mojos, XIII.

necesario para alimentar a los indios de las reducciones. Ribera, al comprobar la locura del criterio de los curas de una matanza desenfrenada, se negó a permitir una producción de sebo que iba a poner en peligro la estabilidad de los hatos. Aunque en el Nuevo Plan el sebo siguió siendo un componente importante de los ingresos reduccionales, en realidad el número de cabezas aumentó durante los años siguientes a la llegada del Gobernador, como queda patente en el cuadro 11.

Cuadro 11: Ganado de las reducciones, 1763-1803

Año	Vacuno	Caballar
1767	48.245	19.645
1773	30.277	11.702
1790	29.462	6.102
1796	50.015	9.091
1803	90.051*	12.666
1812	93.843	16.210

* Este **aumento del 80 %** parece improbable en el lapso de siete años; pero las fuentes no ofrecen ninguna clave para explicar tal anomalía.

Fuentes: Cuadro 3; "I. Autos originales de visitas, 1773", ANB, AM, 4, ff. 10-47; "Expediente que contiene las noticias de misiones" (1790), ANB, Audiencia de Charcas, Mojos, IX, ff. 5v-40v; "Expediente que contiene las noticias de las misiones" (1796), ANB, AM, 14, ff. 153-190; "Razones originales de las misiones" (1803), *ibid.*, 17, ff. 183-253v; y Macera 1988, I, 270.

De la misma forma que estabilizó el tamaño de los hatos, Ribera también reorganizó la agricultura de las reducciones. La producción de cacao y el terreno dedicado a su cultivo muestran un aumento constante en los años siguientes a 1767. En San Pedro, por ejemplo, la producción de cacao en bruto y elaborado creció diez veces entre 1772 y 1780. Aunque éste es el máximo creci-

miento registrado, Magdalena y Concepción también presentan aumentos de su producción del orden del 500 al 700 %.²³ También crecieron considerablemente los terrenos de cacao: en los doce años siguientes a 1773 la tierra que se les dedicaba en Concepción pasó de 8.34 a 33 Ha; las mayores parcelas eran de 8.24 y 6.15 Ha, superficies enormes teniendo en cuenta la pequeñez de las parcelas que habían caracterizado el cultivo tradicional ribereño.²⁴

Cuadro 12: Algunas de las exportaciones de Mojos, 1807-1820

Año (libras)	Cacao	Tela de algodón (varas)	Manteles	Pañuelos finos
1807	5.200	4.214	61	622
1816	12.100	6.918	18	224
1819	13.175	11.832	21	305
1820	9.100	3.471	58	246

Fuente: Macera 1988, I, 255-265

Aunque por detrás del cacao, la producción sabanera del algodón también se incrementó después de 1767. Como la mayor parte de esta fibra salía de las reducciones en forma de tejidos, la documentación conservada no permite medir la producción; sin embargo sabemos que, por ejemplo en Concepción, los terrenos dedicados al cultivo del algodón aumentaron entre 1786 y 1790 de 22.8 a 40.93 Ha.²⁵ Además, los registros de los tejidos embarcados desde las reducciones en los años ochenta y noventa permite percibir que se había desarrollado una pujante industria doméstica que producía para los mercados an-

²³ "I. Autos originales" (Concepción, 27-XI-1773), ANB, AM, 4, f. 29v; y "Documentos de la cuenta que presenta Don Joaquín de Artachu" (Cochabamba, 6-X-1783), ANB, Audiencia de Charcas, Mojos, VIII, f. 11.

²⁴ "I. Autos originales" (Concepción, 28-II-1772), ANB, AM, 4, f. 43; y "I. Testimonio del expediente de la visita del pueblo de Concepción" (Concepción, 6-VI-1786), *ibid.*, 11, f. 4.

²⁵ "IV. Testimonio del expediente de la visita del pueblo de Concepción" (Concepción, 6-VI-1786), ANB, AM, 11, ff. 3v-4; y "Expediente que contiene las noticias de misiones" (Concepción, III-1790), ANB, Audiencia de Charcas, Mojos, IX, f. 29.

dinos. La producción de paños (piezas rectangulares de tela de 91 cm de ancho por 36 m de largo) entre 1781 y 1786 creció en un 30 %; y en Magdalena en 1787 se produjo: casi 2.000 varas de cotonía, 600 paños de manos, 300 pares de calceatas, 125 manteles, casi 50 varas de lienzo tejidos, más de 18 arrobas de hilo de algodón y 20 arrobas de algodón sin hilar (Santamaría 1987, 283-284). La visita de 1790 muestra que todas las once reducciones contaban con salas de tejido, cada una de entre dos y ocho telares; por entonces, el producto acabado y destinado a la exportación variaba desde las dos cortinas que el reducido inventario documenta en el almacén de Reyes hasta los casi 1.000 m de lienzo tejidos, 78 manteles con 1.116 servilletas, dos docenas de pares de guantes y 36.5 m de paño fino que se guardaban en los almacenes de Concepción.²⁶ La documentación de comienzos del siglo XIX muestran la persistencia de unos altos niveles en la producción agrícola y textil, como queda resumido en el cuadro 12.

Las acciones del Gobernador también tienen un sabor de innovación. Para racionalizar la producción ganadera reduccional, Lázaro de Ribera introdujo unos criterios de mayor intensidad en la ganadería, concentrando las reses en hatos mayores y empleando mayor número de vaqueros para su cuidado. También trató de reducir el consumo local del sebo alentando su sustitución por una lámpara de aceite del coco de la palmera de motacú (Santamaría 1987, 279-281; Parejas 1976, 119). Acaso lo más imaginativo fue que Ribera trabajó para bajar los costos de la producción de cacao mediante una mejora de las técnicas de elaboración y de transporte. A fin de disminuir su deterioro en un clima tropical, el Gobernador ordenó reducir el tiempo de secado de las vainas del cacao antes de su embarque y diseñó unas cestas de cuero crudo impermeable que vino a facilitar el traslado en recua de mulas y en canoa. Por otra parte, en lugar de sacar mayores ganancias manteniendo los precios, el Gobernador los rebajó, con el propósito de ampliar la demanda total del producto. El resultado de estas innovaciones y del incremento de la superficie dedicada a su cultivo, la producción cacaotera pasó de unas 5.000 libras anuales del periodo 1781-1786 a 21.922 libras en el solo año de 1787 (Santamaría 1987, 281-282).

Ribera y sus sucesores pusieron mayor énfasis en la intensificación y comercialización de las actividades tradicionales que en la introducción de

²⁶ "Expediente que contiene las noticias de las misiones" (Reyes, VIII-1790; Concepción, III-1790), ANB, Audiencia de Charcas, Mojos, IX, ff. 8, 29.

otras nuevas. Los Gobernadores estaban preocupados por preservar la base económica de la cultura reduccional, especialmente de la infraestructura de subsistencia de los hatos comunales y de las parcelas para cultivo individual de alimentos. De hecho trataron de captar una parte de la producción 'privada' implantando almacenes de manufacturas europeas, que los administradores utilizarían para trocar productos exportables.²⁷ Los Gobernadores también impulsaron la prosecución de la producción manual especializada. Empleando las técnicas y estilos del periodo jesuítico, los artistas de las reducciones produjeron grandes cantidades de manualidades de alta calidad, como por ejemplo la escena de la Crucifixión conservada en un velo cuaresmal de más de ocho metros cuadrados que se reproduce en la lámina 9, y el bargueño que aparece en las láminas 10 y 11, identificado por su lugar y fecha de fabricación en la espalda. Para ilustrar el progreso de las reducciones bajo su gubernaduría, Ribera preparó una relación de los productos exportados desde las reducciones en 1791-1792. La lista registra treinta y seis mercancías diferentes: entre ellas, cacao, cera, café, tamarindos, azúcar, sasafrás, incienso, bálsamo, tejidos de algodón, sombreros, sábanas, guantes, catres, baúles, escritorios, patates, almohadas, guantes y botas de cuero, hamacas, peines y cigarrillos.²⁸ El número de productos exportados creció a tal punto, que en 1794 los productos reduccionales revendidos a través del depósito central de La Plata representaban la mayor parte de las ventas de aquella provincia a las minas de Potosí (Larson 1992, 283).

A corto plazo, las reformas de Ribera lograron el efecto deseado. Recentradas en su enfoque mercantil y reorientadas por los administradores residentes que garantizaban los intereses de la Corona, las reducciones comenzaron a generar ganancias. Tras exigir una década de subsidios para sostener sus operaciones, que culminó en 1778 con un aporte de 60.000 pesos, en los últimos tres años de la gubernaduría de Ribera las reducciones registraron un excedente de 65.000 pesos.²⁹ Pero estas sumas procedían en buena parte de la sustitución de los cultivos alimenticios y del empleo siempre en aumento de mano de obra india. La ejecución del Nuevo Plan erosionó la base de la cultura reduccional, circunstancia plenamente evidente para la población indígena: los alborotos que siguieron a las reformas de Ribera demuestran que la población nativa comprendió sus efectos.

²⁷ "Testimonio de las diligencias practicadas por el Gobernador de la Provincia de Mojos" (San Pedro, 30-X-1786), ANB, Audiencia de Charcas, Mojos, X, f. 26v.

²⁸ "Carta de Don Lázaro de Ribera, Gobernador de Mojos, al Conde de Floridablanca", en Maúrtua 1906, X, 270-271.

²⁹ Santamaría 1987, 272, quien señala que parte de este excedente acabó volviendo a la región para cubrir los déficits de las reducciones de Chiquitos.



Lámina 9. Velo cuaresmal de la época colonial. Nótese el contraste entre los dos jesuitas que atienden a Cristo y el personaje civil en el ángulo inferior derecho, con los cuernos y las espuelas del diablo. Cortesía de la Menil Collection (Houston, Tejas).

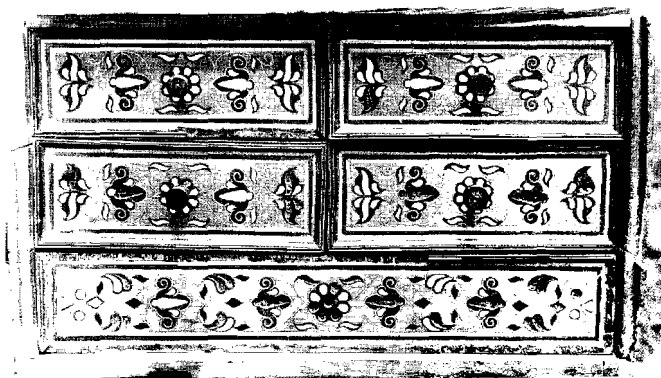


Lámina 10. Bargueño de la reducción de Concepción, 1790. Cortesía del Museo Nacional de Arte (La Paz).

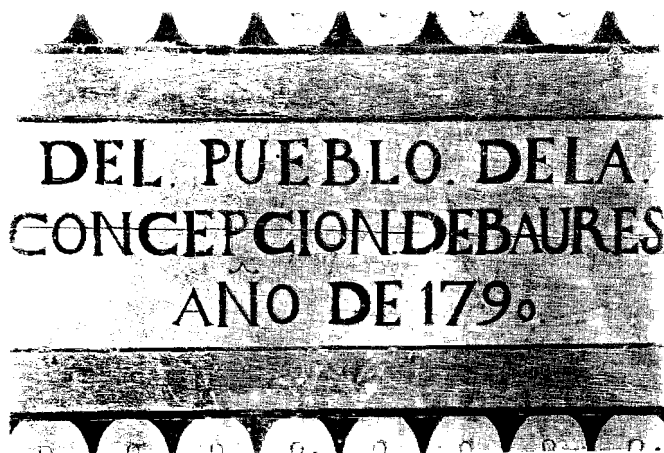


Lámina 11. Espalda del bargueño de la reducción de Concepción, 1790. La inscripción muestra el origen y la fecha de fabricación. Cortesía del Museo Nacional de Arte (La Paz).

INDIOS DE LAS REDUCCIONES

A pesar de las dudas sobre las razones de la llegada de curas a las reducciones, en un comienzo los neófitos no se opusieron a su entrada. Una fuente afirma que los jesuitas facilitaron la transición de los tutores europeos impartiendo a los indios instrucciones detalladas sobre la forma de recibir a sus sustitutos y preparando manuales sobre las prácticas reduccionales por entonces vigentes (Vargas Ugarte 1963, III, 131-132). Aunque estos documentos habrían resultado muy útiles para los curas, eran innecesarios para los indios, cuyo conocimiento de las prácticas reduccionales eran uña y carne de su cultura arraigada.

Este arraigo tiene su más fundamental expresión en las tendencias demográficas. Los estudiosos de las reducciones jesuíticas hace tiempo vienen citando un declive de la población como característico del periodo posterior a 1767. El Gobernador Ribera calculó en 1788 la población reduccional en 20.000 almas, afirmando que esta cifra representaba una pérdida de 10.000 indios con respecto a 1767. Aunque expresa dudas sobre la exactitud del cálculo del Gobernador, Parejas acepta su opinión sobre un pronunciado descenso.³⁰ No obstante la tesis tradicional de baja demográfica, las fuentes primarias señalan una notable estabilidad en el tamaño de las poblaciones reduccionales durante el periodo colonial. El cuadro 13, recopilado en base a los padrones elaborados durante las visitas periódicas a las reducciones, muestra que el número de indios reducidos en Mojos en realidad *aumentó* durante el periodo del gobierno español, alcanzando en un momento dado a un 17 % superior al que habían dejado los jesuitas.

En el reverso de estos incrementos demográficos hay la inversión de algunas de las tendencias definidas en el cap. 4. El cuadro 8 muestra que los tamaños de la familia reduccional en el siglo jesuítico fueron inferiores al nivel de la simple reproducción demográfica. Las estadísticas del periodo del gobierno español muestran otro perfil, en el que el tamaño familiar ha crecido considerablemente. Las poblaciones del último tercio del siglo XVIII registran aumentos importantes en los tamaños familiares; de más de un tercio si

³⁰ Cálculo y comentario aparecen en Parejas 1967, 64.

comparamos los datos de 1720-1764 con los de 1773-1803. La documentación conservada no ofrece respuestas explícitas sobre si la diferencia se debe a un índice de natalidad o a un índice de supervivencia mayores de los infantes nacidos de parejas de las reducciones; pero el aumento del número de niñas en estos censos (que oscila entre el 46.9 % de los menores registrados en 1773 y el 50.2 % en 1790), permite imaginar la aparición de un mayor índice de natalidad como efecto de un crecimiento de la cohorte de mujeres fértiles.

Cuadro 13: Reducciones y demografía de Mojos, 1767-1816

Año	Número de reducciones	Población
1767	15	18.535
1773	13	17.191
1779	11	18.313
1788	11	20.000
1790-1791	11	19.656
1796-1797	11	20.502
1802-1803	13	24.417
1810	12	23.026
1816	12	21.824

Fuente: Apéndice

Este crecimiento de la población se produjo en lo que parece ser un periodo de sucesos demográficos 'normales'. El periodo de gobierno español tuvo su cuota de desastres naturales y de enfermedades epidémicas. En 1773 y 1800 hubo inundaciones catastróficas, de las que la primera obligó a refundir San Javier con Trinidad y la segunda contribuyó al levantamiento general del año siguiente. En los años 1792-1795 el tiempo frío disminuyó la cosecha de algodón y alimentos. La viruela golpeó a San Borja en 1798; y Felipe Haedo informaba que la malaria y la hidropesía eran habituales en las reducciones; sin embargo, casi todos los informantes coinciden en señalar "*una generalizada buena salud y fortaleza física*" de los nativos.³¹

³¹ Santamaría 1987, 267. Sobre el mal tiempo, ver "La escasez de cosecha en Mojos, 1795-1796" en Macera 1988, I, 152.

En realidad, el aumento demográfico tuvo lugar en un periodo en que el abuso físico y las oportunidades económicas empujaban a la migración de los indios reducidos. Una forma de migración, por lo común en respuesta a los abusos, era la huída repentina. El Gobernador Eimeric escribía a los Oidores de La Plata que *"en julio del año pasado de sesenta y nueve [1769] me encontraba de camino a San Pedro cuando me topé con algunos Canisianos que salían del pueblo y al preguntarles las razones, me respondieron 'por el cura'... y me dijeron también que habían llegado Itonamas a San Pedro trayendo algunas cestas que su cura trataba de robar"*.³² Los temas de esta carta son típicos y recurrentes. Veinte años más tarde Ribera mencionaba la huída como la causa principal de su evaluación de la decreciente población reduccional. Los burócratas españoles veían a los neófitos abandonando la reducción en cualquier dirección posible -incluso hacia los pastizales abiertos; hacia el Brasil, al otro lado del Guaporé; hacia el monte subandino- siempre para escapar del duro gobierno de los curas.³³ Aunque los Gobernadores señalaban con precisión el hecho mismo de las huídas, se equivocaban sobre su dirección.

Cuadro 14: Tamaño de la familia en las reducciones, 1773-1803

Año	Parejas casadas	Hijos	Hijos/ parejas
1773	4.560	8.536	1.8
1779	5.316	10.646	2.0
1786	2.724*	6.036	2.2
1790	4.250	9.648	2.3
1796	4.148	8.229	2.0
1803	5.735	10.174	1.8
1810	4.260	8.815	2.1

* Censo incompleto, sólo figuran cuatro reducciones

Fuente: Apéndice

³² "Autos seguidos por el gobernador D. Antonio Aymerich contra las personas de los Indios", ANB, Audiencia de Charcas, Mojos, IV, f. 56v.

³³ Para relatos de huídas, ver "Carta de Manuel Nicolás [de Rojas], Obispo de Santa Cruz" (Punata, 9-VI-1798), ALP, Límites con Bolivia, n° 436; y "Autos originales de visitas" (Loreto, 20-XII-1773), ANB, AM, 3, f. 17v.

La cultura reduccional, con su énfasis en un estilo de vida sedentario, en la agricultura excedentaria y en la producción europea, hacía impensable para los indios la huída a los bosques o pastizales. Las poblaciones europeas eran un destino más probable para los indios que efectivamente salieron de Mojos. El Brasil ofrecía una escapatoria accesible, en especial para los indios de la sabana septentrional. La expedición científica a la Amazonia que llevó a cabo Alexandre Rodrigues Ferreira (1783-1792) prueba el volumen y la dirección de la huída orientada hacia el Brasil: cuando los miembros de la expedición llegaron al Guaporé encontraron a un grupo de refugiados indígenas de las reducciones que vivía en el Brasil, de los que algunos procedían de pueblos tan lejanos como Santa Ana (Hartmann 1975, 26-27). El propio Ribera menciona el caso de un hombre llamado Esteban, mayordomo de los tejedores de Magdalena, quien trasladó a su familia y a otras quince personas al fortín del Príncipe de Beira.³⁴ Estos datos confirman lo que los especialistas de las reducciones paraguayas han demostrado con una documentación más abundante: que los neófitos especializados, como Esteban, abandonaban las reducciones y se dirigían a poblaciones europeas donde pudieran ejercer sus oficios (Mora 1974, 63-66).

Hay también pruebas abundantes de migración india a los centros españoles. En los años ochenta había gente de la sabana que vivía en Santa Cruz como agentes de mercaderes cruceños y como peones en sus haciendas. El Gobernador Ribera informó de su descubrimiento de tres grupos de indios de Exaltación que trabajaban en Santa Cruz para los mercaderes Antonio Mercado y Francisco Sandoval. Un década más tarde, por lo menos un pequeño contingente de neófitos procedentes de la sabana residía también en La Plata.³⁵ José Sivapire, cacique de Loreto, hablaba de la dirección y del efecto de esta emigración en su español autodidacta: "*siempre todo mucho camina para este [sic] tierra Chuquisaca, de este Chuquisaca no viene harto, poquito no más*".³⁶

³⁴ "Correspondencia y oficios" (Loreto, 26-VIII-1786), ANB, AM, 6, ff. 1v-2.

³⁵ Sobre los indios como empleados de mercaderes, ver "II. Contiene cinco cartas" (Santa Cruz, 30-X-1784), ANB, AM, 9, f. 2; y "XXI. Auto contra la libertad" (San Pedro, 2-XI-1786), ANB, AM, 6, ff. 2v-4. Las relaciones muestran que, entre 1802 y 1806, veinte indios reducidos de Exaltación fueron a trabajar en una tienda de Don Ángel Gutiérrez. Los mismos documentos muestran el pago por el entierro de diez "*indios de Moxos*" en La Plata entre 1801 y 1802, "Expediente n° 25" (La Plata, 15-II-1802), ANB, Audiencia de Charcas, Mojos, XVIII.

³⁶ "VIII. Sobre el aumento de las misiones" (Loreto, 30-XI-1792), ANB, AM, 13, ff. 1-1v.

Vistos globalmente, estos hechos demográficos apoyan la conclusión asentada anteriormente en el cap. 4 de que hacia la mitad del siglo XVIII la población autóctona de Mojos llegó a su nadir y comenzó a recuperarse gradualmente. En el siglo jesuítico los indios llegaron a un arreglo con el impacto biológico del contacto europeo. El periodo español marca el comienzo de las poblaciones estables que caracterizaron los años restantes de la cultura reduccional.

Rasgos sociopolíticos básicos también demuestran la elasticidad de la cultura reduccional durante el periodo español. En los años noventa la estructura dual de la Familia y el Pueblo hasta tal punto se había convertido en parte integrante de la vida reduccional, que los administradores españoles la describieron como una realidad. El Gobernador Zamora calificó a la Familia como una "*nobleza*", contraponiéndola al Pueblo o "*plebeyos*" de San Pedro, cada uno de los cuales en 1792 comprendía aproximadamente la mitad de la reducción.³⁷ La dirección india también permanecía intacta en la cumbre de la sociedad reduccional. Los cargos de cacique, teniente y regidores del cabildo aparecen en documentos importantes del periodo, incluidas las visitas de fines del siglo XVIII y comienzos del XIX que se mencionan entre las fuentes del cuadro 13. En realidad, los dirigentes políticos parecen haber solidificado sus posiciones bajo el nuevo régimen. La reiteración de unos mismos apellidos entre los titulares de los cabildos dejan entrever el mismo tipo de alianzas familiares que se mostraron para 1773 en el caso de Reyes.³⁸ Los poderes de los caciques y de sus tenientes se fortalecieron de varias formas. Muchos ascendieron en su condición mediante la adopción de la vestimenta española: relaciones de los años noventa hablan de dirigentes indios y de los miembros de sus familias ataviados con ropas de seda y brocado, acentuando incluso un porte militar con espadas y medallas. Las mismas fuentes señalan el costo de este tipo de ostentación, que parece se financiaba con fondos de la reducción. Y los documentos muestran que esta condición social iba más allá de las apariencias: en San Pedro los caciques habían conquistado el derecho hereditario para sus hijos; parece que estos herederos se preparaban para sus cargos futuros recibiendo instrucción en las letras españolas, viajando a veces a La Plata para su enseñanza.³⁹

³⁷ "XXXVIII. San Pedro" (San Pedro, 24-IX-1792), ANB, AM, 10, ff. 4v-5.

³⁸ "Autos originales de visitas" (Loreto, 13-V-1773), ANB, AM, 4, ff. 2-6.

³⁹ "XXVII. Año 1792, sobre Juan Copareari" (San Pedro, 17-V-1792), ANB, AM, 11, ff. 7-7v.

Esta capa dirigente política fue la que defendió de una forma más destacada la sustancia de la cultura reduccional contra las dificultades del periodo español. Sus estrategias variaron según los momentos y circunstancias; pero el resultado final fue la persistente resistencia a las agresiones intentadas.

La época postjesuítica comenzó con las reducciones en coyuntura baja. Los efectos del apoyo reduccional a la guerra contra los portugueses y las epidemias de los años sesenta dejaron a los neófitos numéricamente reducidos y a los almacenes, vacíos. La pérdida del apoyo de las arcas institucionales jesuíticas pronto se cobraría también su cuota. Existía, por tanto, un escaso margen para neutralizar los traumas ocasionados por los cambios ordenados por los curas y administradores. La protesta se hizo sentir inmediatamente y prosiguió durante toda esta última media centuria de la colonia.

El reclamo ante las autoridades apareció como una suprema estrategia. Los indios se aficionaron a explotar el abismo creciente entre gobernadores y curas, recurriendo a los unos para obtener justicia contra los otros. Hasta los años noventa esto normalmente significaba recurrir al Gobernador para que refrenara a los curas, como es el caso de la denuncia presentada en 1786 contra varios curas que habían infringido la 'costumbre' reduccional empleando el látigo sin consultar previamente al cabildo.⁴⁰ En 1769 una riña entre el cura de Exaltación, Cayetano Pérez de Tudela y tres neófitos puso de manifiesto la habilidad de los indios para utilizar el sistema español de representación con el fin de contrarrestar los ataques a la cultura reduccional. Dos series de testimonios, fruto de la pesquisa del Gobernador, pleitean sobre las causas del altercado: la primera, de los tres indios participantes directos, subrayan el carácter violento y los duros castigos del cura, que lo enfrentaron con la comunidad india y, finalmente, llevaron a una abierta resistencia de los declarantes; la segunda, de testigos de la riña, se concentra en los indios involucrados, dando a entender que robaban con vistas a la huída.⁴¹

Aunque las dos relaciones pleitean sobre la culpa y la inocencia, ambos

⁴⁰ "Autos seguidos contra los licenciados" (Loreto, 9-I-1786), ANB, Audiencia de Charcas, Mojos, IX, ff. 26v-27.

⁴¹ "Autos seguidos por el Gobernador de Mojos, D. Antonio Aymerich, contra las personas de los indios" (Loreto, 9-XI-1769), ANB, Audiencia de Charcas, Mojos, IV, ff. 10-11; y "Autos seguidos por el Gobernador de Mojos" (Exaltación, 13-XI-1769), *ibid.*, ff. 6-8.

están de acuerdo en los antecedentes inmediatos de la riña: Pérez de Tudela arrastraba una vieja desavenencia con Carlos Ambasi sobre la propiedad de dos caballos; Ambasi aprovechó la visita del Gobernador Eimeric a Santa Ana para defender su causa mediante una carta: este documento evidencia un punto de vista consuetudinario basado en las tradiciones de la época jesuítica. Ambasi manifestaba su gran deseo de ver al Gobernador para contarle "*cómo en los días de los Padres [los jesuitas] todos los indios poseían sus propias caballerías*" y ahora Pérez de Tudela pretendía pertenecerle toda la remuda de la reducción.⁴² Ambas versiones del pleito muestran también las tensiones entre el cura y el segmento elitario de la población india: los tres indios implicados pertenecían a la Familia (dos eran músicos y el tercero, carpintero); todos hablaban español y por lo menos uno, Ambasi, escribía con una letra clara.

Los indios lograron plantear su causa ante el Gobernador. Eimeric apoyó las pretensiones de los indios contra el cura, ordenando a Pérez de Tudela que devolviera los caballos y negándose a oír su demanda de que desterrara a Ambasi y a sus aliados. Desde los primeros años del periodo de gobierno español en Mojos las élites nativas obstaculizaron los intentos de cambiar las bases de la cultura reduccional y con frecuencia lo lograron.

Las protestas crecieron bajo el régimen del Nuevo Plan de Ribera, en gran parte debido a su intensificación comercial. Informes de los neófitos muestran cómo la demanda de cultivos de exportación violentaba los recursos reduccionales. En 1790 el algodón y el cacao cubrían muchos campos en los que antes crecía la yuca y el maíz. Los indios de San Pedro se quejaban de que se les hiciera caminar grandes distancias para poder encontrar huertas no dedicadas al algodón y al cacao.⁴³ En Trinidad una autoridad india atestiguó que en su reducción sólo subsistían pequeñas parcelas de cultivo privado de alimentos y que las exigencias de mano de obra para las exportaciones reducían a un día semanal el tiempo disponible para trabajar esa tierra. La misma autoridad proseguía describiendo el resultado de estas tendencias en Loreto, donde los niños rastrillaban los pastizales en busca de raíces y frutos silvestres para poder complementar los escasos depósitos de yuca y maíz. Una vez más los

⁴² "Autos seguidos por el Gobernador de Mojos" (Loreto, 9-I-1769), ANB, Audiencia de Charcas, Mojos, IV, f. 1.

⁴³ "XXVII. Relación de D. Lázaro de Ribera" (San Pedro, 24-IX-1792), ANB, AM, 10, ff. 5-5v; y "XII. Razón de las existencias" (San Pedro, 3-X-1796), *ibid.*, 14, f. 148v. Este último documento señala que el algodón que por entonces se cultivaba algodón donde diez años antes había arroz.

indios obtuvieron remedio cuando Ribera prometió concederles más tierras para cultivos alimenticios.⁴⁴

No todas las protestas iban dirigidas contra los europeos. Los sucesos del periodo de gobierno español a veces llevaban a enfrentarse grupos de indios entre sí para el control de los recursos locales. La fusión y división de los poblados tradicionales indios de las reducciones caracterizaron a dicho periodo. La documentación reduccional muestra a San Javier reunido con Trinidad (1774), a un contingente de cincuenta mojeños de Loreto formando un destacamento de élite para la fundación de una reducción entre los Yuraqari (1779), el abandono de San Borja y su reubicación en San Ignacio (1793), el traslado de la población de San Joaquín a Concepción (1794), y la división de Magdalena en dos pueblos (1797). Con estas acciones se mezclaron grupos lingüísticos que habían conservado su autonomía durante el siglo jesuítico. Documentos de los años setenta y ochenta muestran a los Mure de San Simón en Loreto; a Kayubaba de San Borja en San Ignacio; y a Mobima de Magdalena en Trinidad.⁴⁵

Al irse borrando las fronteras tradicionales, los grupos indios más osados se trasladaron a tierras que reclamaban otros pueblos. En 1773 los indios de Santa Ana contaron que Canisianas de San Pedro habían ocupado dos de sus cacaotales. El Gobernador Eimeric respondió a la queja ordenando a los Canisiana que salieran de los campos, ofreciéndoles como incentivo regalos de algodón y azúcar.⁴⁶ Al cabo de diez años, con la desaparición de San Javier, los Canisiana se trasladaron a una zona denominada Tamucu para cultivar unos campos reclamados por los refugiados javerianos; comprobando la inutilidad de intentar revertir esta presa de tierra, el Gobernador Ribera mandó resarcir a los antiguos dueños de Tamucu con quinientas cabezas de ganado.⁴⁷ La yuxtaposición de rivales tradicionales también provocó violencia al exacerbarse los antiguos resentimientos. El Gobernador Zamora, en una serie de ordenanzas dadas en 1793 para todos los administradores, les mandó impedir

⁴⁴ "VIII. Sobre el aumento de las misiones de Mojos" (Trinidad, 8-XII-1792), ANB, AM, 13, f. 20v.

⁴⁵ "XVI. Expediente que contiene las cartas" (Loreto, 12-XI-1770 y 7-I-1771), ANB, AM, 2, ff. 8, 16-16v; "XII. Expediente sobre la incorporación" (San Pedro, 15-V-1793), *ibid.*, 13, ff. 7-8v; "VIII. Sobre el aumento de las misiones" (Loreto, 1-XII-1792), *ibid.*, 13, f. 2; y "Carta de Manuel Nicolás [de Rojas], Obispo de Santa Cruz" (Punata, 9-VI-1798), ALP, Límites con Bolivia, n° 436.

⁴⁶ "I. Autos seguidos de visitas al pueblo de Santa Ana" (Santa Ana, 12-XI-1773), ANB, AM, 3.

⁴⁷ "VIII. Expediente que contiene el informe de la fundación de San Javier" (Narasaquixi, 29-VIII-1796), ANB, AM, 14, f. 5.

el maltrato de los indios que habían cambiado recientemente de reducción; y nombraba concretamente a los Itonama y a los borjanos como ejemplos de víctimas de abusos en el pasado.⁴⁸

Las rebeliones abiertas del siglo XIX fueron, en cierto sentido, la culminación de tres décadas de tensión. Las fuentes españolas de este periodo explican las rebeliones como un deterioro de las condiciones de vida de los indios. Escribiendo desde esta perspectiva, el Intendente de Cochabamba, Francisco de Viedma, protestaba:

Los miserables indios Moxos y Chiquitos ni son dueños de su libertad ni tienen arbitrios para aprovecharse de lo más mínimo de su trabajo. Todas sus preciosas manufacturas las depositan en manos de los administradores, quienes les toman una rigurosa cuenta para evitar su ocultación; y de ellos reciben el triste vestuario con que cubren sus carnes, y lo mismo el alimento a su subsistencia; pues, a excepción del maíz, plátanos, yucas y frutas silvestres, que se crían en aquellos fértiles terrenos, los demás frutos de sus producciones, como cacao, azúcar y, lo que es más, la cera, que tantos trabajos, fatigas y aun muerte les cuesta el meleo, están obligados a entregar a los administradores; porque de lo contrario, son castigados por éstos (Viedma 1969, 202).

Una parte del texto anterior sin duda se sitúa dentro de una guerra burocrática sin cuartel (Viedma también sugirió al Virrey Nicolás de Arredondo que Mojos pasara a formar parte de la nueva Intendencia propuesta); pero no por ello pierde todo su fundamento objetivo el meollo de la crítica del Intendente a un sistema económico que se llevaba los recursos sabaneros.

El punto de vista de los indios echa una luz diferente sobre las causas de las rebeliones. La población nativa aparece menos preocupada por la mayor intensidad de las exportaciones que por la menor intensidad de las importaciones a las reducciones. El gobierno español sustituyó un sistema económico en que la producción beneficiaba directamente a las reducciones por otro en que la producción beneficiaba en gran medida al Estado. Los beneficios del trabajo de los indios, expresados tradicionalmente en la distribución de productos europeos, disminuyeron después de 1767 y tanto los españoles como los indios lo sabían. Preguntado sobre la explicación del levantamiento de 1804, el administrador de Loreto respondió por pasiva: "*He oído sus quejas [de los indios]*

⁴⁸ "IV. Cargos que resultan a Don Félix León y Foronda" (San Ignacio, 17-X-1795), ANB, AM, 14, f. 56.

de que no les damos nada y es una verdad constante que se han encontrado en un estado miserable de sustento".⁴⁹ Es decir, los gobernadores y curas devolvían poca cosa por el trabajo de los productos que sacaban. Al disminuir el flujo de bienes europeos a las reducciones, los administradores españoles recusaban uno de los principales cimientos de la cultura reduccional: la distribución de manufacturas europeas por el trabajo indio.

Este cambio en las condiciones del contrato entre los indios de las reducciones y sus administradores europeos está en el corazón de las rebeliones del siglo XIX. Dados los recursos limitados de las reducciones, durante el periodo de gobierno español no se pudo compatibilizar las expectativas conflictivas de los dos grupos. Y dada la mayor determinación de los administradores, a partir de la ejecución del Nuevo Plan de Ribera, de sacar de las reducciones un excedente, quedaron trazados los frentes de combate. Los indios aprovecharon las rivalidades entre gobernadores y curas para mostrar su profunda insatisfacción con el régimen español; pero el interés propio español y las divisiones internas entre los propios pueblos nativos impidieron la reparación pacífica de los agravios. Cuando las representaciones dejaron de producir el efecto deseado, se llegó al desafío abierto. Resulta elocuente que la violencia nativa se descargara contra símbolos de la reestructuración económica: los indios amenazaron a los administradores y gobernadores, se apropiaron de almacenes de mercancías y destruyeron campos de cultivos de exportación.⁵⁰

Las revueltas mojeñas menoscabaron el poder español en los años declinantes de la colonia. Imprevistamente ayudados por las guerras de la independencia, los indios de las reducciones se opusieron abiertamente a las agresiones a las bases de su cultura. Un hábil uso del sistema jurídico español pudo revertir algunos de los casos más groseros de abuso y de fuerza (o de amenaza de ella), paralizando efectivamente durante periodos de tiempo el gobierno español en la sabana; pero ni las representaciones ni las revueltas pudieron devolver el siglo jesuítico. Los indios reduccionales no pudieron revivir un sistema misionero independiente de la influencia económica y política de Santa Cruz de la Sierra y de los Andes.

⁴⁹ "Declaraciones de los administradores" (San Pedro, 5-II-1806), ANB, Audiencia de Charcas, Mojos, XX.

⁵⁰ Para documentar la destrucción de cultivos de cacao, algodón y caña dulce, ver "Expediente que trata sobre las ilícitas extracciones" (San Pedro, 10-XII-1802), ANB, Audiencia de Charcas, Mojos, XVIII, f. 11v; y "XIX. Razones originales" (Loreto, 21-I-1803), ANB, AM, 17.

VII

DE MOJOS AL BENI: LA DISOLUCIÓN DE LA CULTURA REDUCCIONAL

En el momento de la creación de la República Boliviana en 1825 la cultura reduccional era una fuerza vital en la sabana. La gente vivía en sus poblaciones de la época jesuítica. Los dirigentes políticos locales prevalecían, lo mismo que los rasgos sociales tradicionales. Y aunque la vida económica mostraba los efectos de medio siglo de gobierno borbónico con su énfasis en la producción comercial, mantenían su fuerza los moldes comunarios de tenencia de la tierra y de la propiedad ganadera. Los primeros cincuenta años de gobierno republicano amenazarían gravemente todos los aspectos de la situación establecida.

Durante este periodo Mojos sufrió cambios producidos por las fuerzas políticas y económicas procedentes del exterior. Los dirigentes del Mojos republicano, imbuidos del espíritu político y económico liberal de la época, vieron en la tradición india -con sus enfoques comunitarios de la propiedad- una realidad opuesta al desarrollo. Actuaron contra ella mediante medidas nacionales que alentaban a los inmigrantes blancos a ir a la sabana y dotándoles de una base jurídica para la enajenación de las tierras y ganados comunales.

La república también alentó el desarrollo del comercio y la industria en la sabana para su propio provecho. Ampliando los precedentes establecidos por sus predecesores borbónicos, burócratas y empresarios bolivianos aumentaron la agricultura de exportación y dirigieron la fuerza de trabajo nativa a la industria doméstica; fue, sin embargo, la economía internacional la que afectó con mayor profundidad los cimientos de la cultura reduccional.

Un aumento de la demanda mundial de productos tropicales a mediados del siglo XIX atrajo a Mojos al ámbito del capitalismo internacional. En los años cuarenta y cincuenta los indios que vivían en la sabana occidental se movilizaron para suministrar corteza de la quinina a una industria farmacéu-

tica mundial que por entonces hacía su aparición. Y en la década siguiente, una voraz demanda del látex recogido del árbol de goma de la Amazonia, la *Hevea brasiliensis*, comenzó a atraer hacia Mojos a hombres que exploraban el bosque del río Madera y sangraban y sacaban la goma cruda.

Esta combinación de la política estatal y la economía capitalista vino a alterar todas las fases de la vida en las poblaciones mojeñas. La legislación republicana alentaba la inmigración blanca y ofrecía a los inmigrantes oportunidades para explotar a las comunidades nativas. Los poderosos atractivos de la economía mundial demostraron ser todavía más perturbadores, pues cuando los indios dejaban la sabana con dirección al bosque subandino y al Medio Amazonas, dejaban detrás a las mujeres e hijos para mantener la cultura reduccional.

MOJOS REPUBLICANO

La administración

Como Mojos quedó aislado de los principales escenarios de las guerras independentistas, su población sólo fue marginalmente afectada por los dieciséis años de lucha armada entre los ejércitos patriota y realista. La actividad de la guerrilla patriota en territorio situado entre la sabana y Chuquisaca alteró el sistema tributario implantado por los Borbones, dando lugar probablemente a que la actividad económica se reorientara a corto plazo hacia la producción de subsistencia; sin embargo, la derrota final de las fuerzas realistas en 1825 contribuyó a intensificar los tardíos intentos coloniales por incorporar la economía y la población de Mojos en la flamante nación boliviana.

La evolución de la temprana política republicana afectó a la población nativa de Mojos: los dirigentes bolivianos estaban decididos a poner remedio a lo que consideraban deficiencias de los años coloniales, entre ellas la explotación de los indios; pero las realidades económicas los obligaron a tomar unas medidas que mantuvieron la esencia del criterio colonial. El primer presidente de Bolivia, Antonio José de Sucre, favoreció la promulgación de la abolición del tributo indio (que Simón Bolívar había realizado en el Perú) y

una reforma fundamental de las relaciones entre las poblaciones aborígenas y europea de la república. De hecho, la Constitución que dió ser a la república abolía específicamente los privilegios hereditarios (art. 149) (Bolívar 1978, 145). Sucre propuso que se aboliera el impuesto tributario; para reemplazarlo abogaba por la que denominaba "*contribución directa*" (combinación de "*contribución personal*" que pesaba sobre toda la población, "*contribución de propiedad*" sobre los bienes inmuebles urbanos y rústicos, y una especie de impuesto a la renta) para el sostén del gobierno nacional (Lofstrom 1983 333-335). Así nació una tensión entre la legislación y la jurisprudencia: ésta mantenía un sistema colonial de comunidades y tributos indios que la primera había cuestionado directamente. Aunque esta tensión se dejó sentir principalmente en los Andes, durante los primeros treinta años de independencia en Mojos se perpetuó el tributo en forma de 'temporalidades' (el sistema colonial de trabajo artesano y agrícola dirigido por el Estado).

La historia administrativa del Mojos republicano también conserva la lucha tradicional entre Santa Cruz y las autoridades centrales por los recursos de la región, introduciendo un nuevo marco jurídico que encarnaba los conceptos liberales decimonónicos sobre la propiedad y el gobierno. La República Boliviana heredó, al nacer en 1825, la jurisdicción colonial de Charcas. Aunque los límites precisos del nuevo estado se mantendrían fluidos hasta entrada el siglo XX, Mojos estuvo firmemente definido en su frontera nororiental. El estado republicano empezó estableciéndose en Mojos asignándole rango provincial en el Departamento de Santa Cruz y manteniendo el dualismo administrador civil / cura religioso de los últimos tiempos coloniales. Este énfasis en la continuidad de la república temprana en Mojos también se hace visible en el mantenimiento de muchos de los que habían ejercido cargos europeos durante la colonia, pues aunque Sucre favoreció la ocupación de los cargos por los patriotas en toda Bolivia y creó Juntas de Notables en cada departamento con la facultad de determinar a los partidarios del régimen, la escasez de candidatos calificados a menudo frustró sus intenciones (Lofstrom 1983, 77, 80-82). En Mojos, por ejemplo, el delegado a la Asamblea Constituyente de 1826 fue un cura, Felipe Santiago Cortés, que había sido funcionario en Trinidad desde el levantamiento de 1811 contra el Gobernador Urquijo (Carvalho Urey 1975, 35).

Esta decisión administrativa marcó otra fase en la lucha histórica que Santa Cruz y las autoridades centrales libraron sobre Mojos. Como en el pe-

riodo colonial postjesuítico, el Obispo de Santa Cruz siguió nombrando a los curas que habían de prestar sus servicios en los 'pueblos', término con que ahora se prefería designar a las poblaciones sabaneras. Y con el derrocamiento del sistema monopólico colonial los cruceños tenían libertad para entrar en los pueblos a comerciar con los indígenas. Los mercaderes de la ciudad comenzaron inmediatamente a recorrer los cursos fluviales para traficar con el cacao y el algodón, suministrando los utensilios y chucherías que los nativos habían llegado a considerar necesarios. Está claro que por lo menos algunos cruceños mantuvieron una presencia económica más permanente mediante la adquisición de hatos ganaderos en los años veinte y treinta (Sanabria 1958, 19); pero, como en los años coloniales, las acusaciones de abuso de la población nativa contra quienes consideraban a Mojos un anexo económico de Santa Cruz dieron lugar a un alud de protestas, que acabaron en una nueva configuración administrativa.

En el decimoséptimo aniversario de la independencia boliviana, el 6 de agosto de 1842 el Presidente José Ballivián suprimió la dependencia administrativa de Mojos respecto de Santa Cruz, uniéndolo a la región de la pluvisilva andina de Caupolicán para crear el nuevo Departamento del Beni. El decreto presidencial, declaración clásica de ideología política liberal, justificaba la modificación de la situación anterior con cinco considerandos:

- 1° *Que los pueblos de misiones de la provincia de Mojos se hallan reducidos a un deplorable estado de esclavitud, de opresión y de miseria, llegando al extremo de exigirse, aun de las mujeres, trabajos y servicios que no pueden sobrellevar;*
- 2° *Que las preciosas garantías de las diversas constituciones y leyes que se han dictado en la república en favor de los bolivianos, no han sido extensivas a los desgraciados moradores de aquellas vastas comarcas;*
- 3° *Que las abundantes fuentes que pueden derramar la prosperidad y la riqueza de aquella provincia y hacerla refluir sobre el resto de la república, se hallan obstruidas por el muy pernicioso sistema de un coloniaje mezquino y destructor que se ha establecido;*
- 4° *Que el régimen gubernativo a que están sometidos los infelices indígenas de aquella provincia es contrario a la naturaleza, a la ilustración, a los principios constitucionales proclamados por la república y no puede continuar sin oprobio del gobierno que lo autorice;*

5° *Que es un deber del gobierno procurar el aumento de la riqueza pública, objeto que no se puede conseguir sin propiedad, sin comercio y sin los demás géneros de industria* (Limpias 1942, 3).

Este excelso prólogo daba paso a una serie de artículos mucho más pragmáticos que creaban el Departamento del Beni, extendiendo todos los derechos de ciudadanía a sus habitantes y liberando a las mujeres del servicio personal forzado y de toda forma de contribución tributaria. Los artículos de mayor importancia para el bienestar de los pueblos mojeños eran los que trataban de las formas de propiedad que el estado republicano reconocería: el art. 3 establecía los derechos de propiedad individual, extendiéndolos a todas las tierras y lotes de vivienda de la región; el art. 4 establecía una contribución directa de dos pesos anuales sobre todas las tierras incluidas en el artículo anterior; el art. 6 decretaba que los inmigrantes a la región podían solicitar tierras en las mismas condiciones que la población nativa; el art. 7 ordenaba la venta de todos los edificios públicos, con la excepción de las habitaciones designadas a los empleados, los almacenes y los talleres (Limpias 1942, 4). Estas disposiciones contradecían directamente los sistemas de propiedad comunal, uña y carne de la cultura reduccional: al favorecer la propiedad privada sobre la comunal y al establecer un sistema de tributos como base de legitimidad de la propiedad de las tierras, los decretos de Ballivián minaban la concepción india de los derechos de propiedad y, al mismo tiempo, abrían Mojos a la dominación de quienes pudieran aprovecharse de las nuevas estructuras jurídicas.

El decreto del 6 de agosto había establecido un precedente; la legislación posterior lo ampliaría. En los años cincuenta los gobernantes bolivianos habían extendido su definición de propiedad privada con el fin de incluir la privatización de los cañaverales y los cacaotales a cambio del pago de impuestos anuales. Finalmente, en 1856 el estado mandó a San Ignacio, Exaltación, San Joaquín, San Ramón, Magdalena y Baures que subastara las que presumiblemente eran las últimas huertas comunales de la época jesuítica. Estas ventas, hechas en nombre del desarrollo del Beni, abrieron las tierras ribereñas del corazón mojeño a los inmigrantes, que pasaron a ser las bases de su expansión por esas regiones más adelante en el siglo (Reyes Ortiz 1856, 104; Carvalho Urey 1983, 33).

Inmigración blanca

En nombre también del desarrollo, los regímenes republicanos implantaron medidas encaminadas a aumentar la población de Bolivia. Preocupados por un evidente desequilibrio entre la población nacional y su extensión territorial, más acusado en el trópico, las autoridades bolivianas apoyaron una serie de iniciativas que se proponían elevar los índices nativos de procreación y atraer inmigración. Se puede afirmar que ya en 1836 el gobierno trataba de incrementar la población de Mojos: en una serie de instrucciones impartidas desde Chuquisaca, la administración de Andrés de Santa Cruz ofrecía incentivos tangibles, en forma de ganado, a la celebración de matrimonios. La concesión era accesible tanto a los nativos como a los inmigrantes que se casaran en Mojos.¹

Aunque esta legislación no produjo la deseada redistribución demográfica en gran escala, las medidas gubernamentales y la apertura de la economía de Mojos a una mayor participación europea desde 1825 dió lugar a la primera inmigración blanca de peso a la sabana. En los años treinta y cuarenta comienzan a aparecer los apellidos españoles en documentos referentes a residentes de los pueblos mojeños. Los pasaportes suscritos por los Prefectos del Beni después de 1842 documentan a blancos que residen en la sabana y viajan a Santa Cruz y a los Andes y una cuenta de las elecciones presidenciales de 1849 registra treinta apellidos españoles entre los sesenta y ocho varones que votaron.²

Entre 1830 y 1855 el número de habitantes blancos de Mojos aumentó de cincuenta y siete a 1.191; de ellos, el grueso de inmigrantes llegó durante los primeros quince años del periodo mencionado.³ El grupo identificable mayor de esta inmigración pertenece al sector público: de 1833 a 1855 el número de funcionarios de gobierno pasó de treinta y tres a noventa y cuatro, sombra de una burocracia moderna.⁴ Al final de este periodo Mojos contaba con el Prefec-

¹ "Instrucciones que se observan para el gobierno de la provincia de Mojos, 1836" (Chuquisaca, 3-X-1836), ANB, Mojos y Chiquitos, II, f. 117.

² "Correspondencia con los Gobernadores de Moxos" (Chuquisaca, 13-II-1835), ANB, MI, 69, f. 10a; "Razón de los pasaportes expedidos por esta Comisaría Mayor" (Trinidad, 31-XI-1849); "Lista de los ciudadanos que han emitido sus votos para Presidente de la República" (Concepción, San Joaquín, Magdalena, Santa Ana, 1849), ANB, MI, 130, f. 25.

³ Hay cifras de población blanca en Orbigny 1845, 296; Macera 1988, I; y Reyes Ortiz 1856, 150.

⁴ "Razón nominal de los señores empleados de la lista civil que tiene esta provincia" (Mojos, 28-VI-1837), ANB, MI, 67, f. 28; "Relación exacta que remite al Prefecto del Departamento del Beni"

to y su Consejo de tres miembros, cinco empleados de Hacienda, dieciséis policías, un Juez de Letras y dos ayudantes, tres empleados del Correo, un médico y un vacunador, y trece Curas con once Tenientes. Esta lista no incluye a los veinticinco miembros de la Guardia Nacional estacionados en Trinidad en 1850 (Herndon 1854, II, 242).

La inmigración blanca a Mojos también fue efecto del alto grado de luchas políticas que caracterizó a la Bolivia decimonónica. El aislamiento de Mojos respecto de las poblaciones andinas impulsó su uso como lugar de destierro. La medida se había convertido hasta tal punto en parte del temprano escenario político boliviano, que un observador británico contemporáneo mencionaba Mojos como la Siberia boliviana.⁵ A mediados de siglo los desterrados habían alcanzado cifras importantes. Un visitante de Trinidad opinaba en 1852 "*nunca había contemplado un grupo de aspecto tan rudo, los verdaderos parias de la nación*" (Herndon 1854, II, 249). Y esta banda abigarrada llevaba consigo algo del faccionalismo que afligió a la política nacional boliviana de mediado siglo XIX. Los desterrados mantenían en Mojos su intensa militancia, librando batallas campales con los nombrados por sus enemigos en el gobierno nacional. Ejemplifica estas tormentas la gestión de Luis Valverde como Prefecto del Departamento del Beni: entre 1850 y 1851 se vió forzado a dejar su cargo dos veces antes de caer asesinado en un tercer levantamiento, todos ellos movidos por los partidarios de una fracción opositora de desterrados (Limpías Saucedo, 1942, 83-92).

Además de fomentar la migración interna, Bolivia trató de atraer europeos hacia su territorio amazónico. Apartándose de sus antecedentes coloniales, la república abrió en 1826 sus fronteras a inmigrantes de toda nacionalidad, pero para gran decepción de los gobernantes nacionales, esta bajada de barreras no tuvo ningún efecto tangible en la inmigración. Adoptando un enfoque más activo del tema, el Presidente Ballivián promovió la colonización europea del Beni: las conversaciones mantenidas con la Compañía Belga de Colonización y la Compañía de la Guyana Francesa llegaron a acuerdos oficiales, pero en ambos casos las distancias y los costos impidieron su ejecución.⁶

(Concepción, 2-XI-1843), *ibid.*, 96, f. 48; y "Cuadro que manifiesta la relación nominal de los empleados" (Trinidad, 5-VII-1855), *ibid.*, 155, f. 38.

⁵ Fifer 1972, 100 atribuye este juicio a J. A. Lloyd en 1853.

⁶ Greever 1987, 63-84. El análisis de Greever sobre los acuerdos de colonización señala que en cada caso las compañías habían de gozar de amplios poderes sobre la población autóctona de Mojos,

Al igual que con las medidas internas, estos intentos de incitar la inmigración no produjeron cambios de importancia en los niveles demográficos totales del Oriente boliviano; con todo, algunos extranjeros cruzaron el Atlántico para probar suerte en el distante interior; su llegada marcó el comienzo de una época de nuevas relaciones económicas y sociales en Mojos.

James C. Jones ha llamado la atención sobre la importancia de una mayor inmigración blanca y mestiza a Mojos después de 1842, señalando la escalada de exigencias que los inmigrantes practicaron sobre los recursos de la sabana (Jones 1980, especialmente 103-107). En la documentación conservada en la Prefectura del Beni aparecen blancos que se mueven decididamente para controlar el capital y la tierra sabaneros. En los años cincuenta los Tesoros locales se habían convertido en fuentes de crédito para las iniciativas comerciales de funcionarios y mercaderes de la república, sobre todo con vistas a la compra de ganado. Una larga historia de no devolución, en los hechos hizo de muchos de estos préstamos otras tantas donaciones.⁷ Durante la década siguiente se iniciaron en el Beni las ventas de tierras: en un movimiento simétrico a la gran venta de tierras andinas promovido por el Presidente Mariano Melgarejo, en Trinidad, Magdalena y Sécure (San Ignacio) se vendieron tierras comunales.⁸ Aunque la cantidad de tierras afectadas fue pequeña (menos de 500 Ha de tierras transferidas), estas transacciones comenzaron a dirigirse hacia las posibilidades prometidas por los decretos liberales que un cuarto de siglo antes habían creado el Departamento del Beni.

COMERCIO E INDUSTRIA

Si el Estado republicano discrepaba de su antecesor colonial sobre los medios para estimular la economía y la distribución de su riqueza, tanto la nueva nación como la Madre Patria impulsaban el mismo fin: aumentar la productividad. En Mojos Bolivia había heredado una economía orientada comercialmente por el último periodo colonial y que descansaba en un cimien-

dando a entender que, a pesar de la retórica de la declaración de 1842, el régimen de Ballivián estaba más interesado en el desarrollo económico que en los derechos de los ciudadanos.

⁷ "Relación nominal de los deudores a Tesoro Público del Departamento del Beni" (Trinidad, 29-XI-1856), ANB, MH, 141, f. 29.

⁸ "Cuadro demostrativo de tierras sobrantes y de comunidades vendidas, 1866-1869" (Trinidad, 1869), ANB, MH, 1870, ff. 3, 48; ver también Lehm 1987, 208.

to inestable de producción manual y de cría de ganado. Esta capacidad productora tradicional decaería rápidamente durante las décadas subsiguientes, como resultado combinado de unas esperanzas irreales, de la mala administración y de la aparición de una demanda mundial de recursos del bosque tropical.

En el momento de la independencia la economía de Mojos llevaba el fuerte sello de dos herencias. La primera era un residuo de la leyenda del Dorado: desde la perspectiva aventajada de los Andes, Mojos aparecía como una tierra de grandes promesas; un temprano burócrata republicano recopiló una serie de cuadros para ilustrar la riqueza de Loreto en 1829: calculando el valor del patrimonio del pueblo en ganado, tejidos y productos agrícolas, Rursindo Vargas llegó a la cifra de 159.320 pesos, proyectando una ganancia del 10 %, monto siete veces superior a los ingresos reales de los años treinta.⁹ Este tipo de cálculos optimistas también podían afectar a observadores europeos supuestamente más refinados. En su **Informe sobre Bolivia**, redactado en 1827, el Agregado Comercial británico Joseph Barclay Pentland singularizaba a Mojos como una de las dos únicas regiones del país que demostraban verdaderas posibilidades comerciales; aunque Pentland nunca visitó la sabana, quedó impresionado por los tejidos de algodón de la región y se explayó sobre la capacidad agrícola y ganadera de Mojos, augurando que algún día se convertiría en la gran exportación comercial del Beni y del Mamoré (Pentland 1975, 115).

La segunda herencia procedía de la política económica de los Borbones españoles de enfatizar la producción exportadora de los centros andinos. La agricultura, principal actividad económica mojeña, se concentraba en los cultivos para la exportación: sobre todo cacao, caña dulce y algodón. La principal producción comercial de manualidades era el tejido; otras eran los trabajos de cuero, tallados, mueblería y pintura. La ganadería ocupaba grandes cantidades de indios, que se trasladaban con los rebaños en pos de nuevos pastos no inundados, abastecían a las poblaciones residentes y acopiaban los cueros y el sebo para la exportación. Una marina mercante menos numerosa, pero no menos esencial, recorría los cursos fluviales, trasladando mercancías y viajeros entre los pueblos de la sabana y hacia los principales centros de población bolivianos.

⁹ "Cuenta que presenta el Administrador del pueblo de Loreto, Cno. Rursindo Vargas" (Loreto, 31-XII-1829), ANB, MI, 62, f. 27.

Los gobernantes republicanos decidieron que las posibilidades de Mojos se podían transformar en realidades, tanto por la ampliación de estas herencias como por el impulso de nuevas iniciativas mediante una buena administración y unas cuidadosas inversiones. Se encargó a los burócratas destinados a la región el aumento de la producción. Una serie de instrucciones expedidas en 1836 a los administradores de Mojos exponen el deseo del gobierno de que los pueblos incrementen sus aportes al erario nacional, mencionando "*la considerable diferencia entre los ingresos actuales y los que la provincia contribuía antes de la independencia*".¹⁰ El documento seguía para prescribir remedios tales como un aumento de las plantaciones de cultivos de exportación y la mejora de la moral de los indios mediante la reducción de los castigos corporales. La documentación contemporánea registra algunos éxitos en la ejecución de estos remedios: un funcionario republicano pudo comprobar un considerable aumento de la agricultura comercial en San Ignacio entre 1828 y 1831; había doblado la superficie dedicada al algodón; el número de plantas de cacao pasó de 8.700 a 48.600; y saltos similares se produjeron en el número de árboles de tamarindo y bananos y de cafetos (Orbigny 1845, 180).

Los funcionarios también se ocuparon al cuello de botella del transporte, que desde antiguo venía obstaculizando el comercio de Mojos. Decididos a controlar la estructura de transporte existente, los Prefectos departamentales reglamentaron las tarifas, el tamaño de las tripulaciones y las rutas de las embarcaciones nativas que funcionaban desde los pueblos sabaneros. Además, los gobiernos nacional y provincial buscaron alternativas a los modelos consagrados de tránsito: enviaron expediciones para que diseñaran rutas viables desde los Andes a las nacientes del Beni y del Mamoré. En 1846 el Prefecto Rafael de la Borda habilitó una flotilla que explorara la red del Mamoré-Madera-Amazonas en busca de mercados para las manufacturas de Mojos (Limpas Saucedo 1942, 32).

El patrimonio más durable de Mojos era el ganado. El tamaño legendario de los rebaños sabaneros de caballos y reses condujeron al gobierno nacional a mirar a estos animales como un recurso ilimitadamente renovable. Para pensionar a los veteranos de las guerras de la independencia, para fundar colonias en los llanos o simplemente para obtener fondos para el erario, el gobier-

¹⁰ "Instrucciones que se observan para el gobierno de la Provincia de Mojos, 1836" (Chuquisaca, 3-X-1836), ANB, Mojos y Chiquitos, II, f. 112.

no nacional concedía autorizaciones para abatir 'su' ganado. Más adelante esta estrategia se empleó para atraer inversiones privadas en proyectos de desarrollo como el de la compañía de navegación a vapor de George Earl Church, quien en 1870 obtuvo el derecho de tomar ocho mil cabezas de ganado "*propiedad del Estado*" en el Beni (Keller 1875a, 184-185). El gobierno también solicitó a sus funcionarios de Mojos que proporcionaran ganado para una variedad de proyectos. La correspondencia oficial de los años veinte y treinta está llena de informes sobre el despacho de caballos al ejército de Cochabamba, de reses para alimentar a militares y civiles de Santa Cruz, y de reses y caballos para repoblar los hatos de Chiquitos.¹¹ A pesar de estos criterios erróneos, los hatos ganaderos de la sabana se mantuvieron notablemente estables, como puede verse en el cuadro 15.

Cuadro 15: Ganado vacuno y caballar de Mojos, 1825-1846

Año	Reses	Caballos
1825	83.724	22.614
1830	124.150	25.369
1833	127.979	23.479
1846	129.528	-

Fuentes: "Estado general que demuestra la existencia de ganados" (Santa Cruz, 18-VIII-1825), ANB, MI, 35, f. 24; Orbigny 1845, 299; "Estado de la provincia de Mojos" (Chuquisaca, 10-X-1833), ANB, MI, 45, f. 28; Dalence 1975, 244.

Los informes escritos con posterioridad a 1846 dan una imagen diferente de los hatos sabaneros. Hacia 1848 una enfermedad misteriosa (un historiador la llama 'caderas') atacó a caballos y reses. Escribiendo sobre la misma,

¹¹ Para una muestra de esta correspondencia, ver "Carta de Antonio de Velasco al Intendente de Santa Cruz" (Santa Cruz, 28-I-1827), ANB, MI, 18, f. 21; "Correspondencia con los Gobernadores de Mojos" (Chuquisaca, 28-II-1835), ANB, MI, 69, f. 10a; e "Instrucciones que se observan para el gobierno de la Provincia de Mojos" (Chuquisaca, 3-X-1836), ANB, Mojos y Chiquitos, II, f. 114.

en 1852 un visitante norteamericano describía su ataque: "*El animal no pierde su apetito, pero poco a poco decae hasta que le abandonan todas sus fuerzas y se acuesta y come hasta las raíces la hierba que tiene alrededor, con toda voracidad*" (Herndon 1854, 240). Los testigos no dan cifras de las víctimas que se cobró la enfermedad en los hatos sabaneros, pero debieron ser cuantiosas. A comienzos de 1850 el Prefecto del Beni escribía a Sucre que Loreto, antes el principal centro de cría caballar de Mojos, ahora carecía de caballerías incluso para las actividades cotidianas de los vecinos.¹²

La agricultura comercial, que ocupaba gran número de obreros indígenas, generaba importantes ingresos en efectivo. Para tener una idea de la diversidad de esta actividad, basta ver la lista siguiente de productos elaborada en 1825: cacao en grano y en pasta, tamarindo, cera de abeja, aceite maría, de

Cuadro 16: Producción textil algodонера, 1825-1837

Año	Lienzo (varas)	Macana (varas)	Ponchos	Manteles
1825	1.046.5	410	124	30
1826	6.274.5	356	183	39
1827	2.922.0	149	629	18
1828	6.592.5	162	678	27
1829	7.709.2	605	240	-
1830	8.685.5	378	582	104
1837	1.094.0	19.828	290	12

Fuentes: Orbigny 1845, 307; y "Demostración que se hace del caudal en especies" (Trinidad, 28-V-1837), ANB, MI, 67, f. 29.

almendra, de copaibo, cascarilla, café, tabaco, vainilla y añil. La contabilidad provincial muestra que estos productos reportaron a las arcas públicas un

¹² "Carta de Luis Valverde" (Trinidad, 26-III-1850), ANB, MI, 134, f. 36.

ingreso anual promedio de 28.606 pesos entre 1825 y 1830, siendo el cacao en bruto el que producía la mayor parte de los ingresos.¹³

La manufactura textil estuvo en auge al comienzo de la República Boliviana. Producidos por la habilidad nativa y estimulados por las políticas proteccionistas del Presidente Andrés de Santa Cruz (1829-1838), los tejidos de Mojos alcanzaron los niveles de producción que pueden verse en el cuadro 16.

Los ponchos acabados y los manteles de algodón fino eran "*muy estimados en la república*" por su textura suave y hermosa decoración (Orbigny 1945, IV, 1314). El 'lienzo', algodón finamente tejido, y la 'macana', tela de algodón basto, se llevan la parte del león en la producción textil. Estos productos se exportaban a los Andes en piezas. La tela más ordinaria predominaba cuando Mojos comenzó a producir para el mercado masivo boliviano a mediados de los años treinta. Este auge textil transformó la naturaleza de la producción industrial de Mojos. La mayor demanda de tela de algodón exigió una mayor proporción de la mano de obra disponible y logró desbancar efectivamente otras especializadas industriales. La caída del gobierno del Mariscal Santa Cruz y la introducción de tejidos importados más económicos en el mercado boliviano redujeron la demanda de los algodones de manufactura interna, reduciendo la producción mojeña en más del 50 % a fines de los años treinta.¹⁴ Los funcionarios bolivianos esperaban reemplazar las exportaciones bolivianas por otras pequeñas manufacturas; pero Mojos nunca recuperó la palpitante diversidad de su producción comercial industrial. Los decepcionantes ingresos registrados por los funcionarios bolivianos hasta bien entrados los años cuarenta fueron efecto, en buena parte, de la desnaturalización de la capacidad productiva durante una década de auge algodonero.¹⁵

Un inventario de los pueblos, levantado en 1844, muestra el grado en que Mojos se había apartado de su herencia jesuítica.¹⁶ Aunque los templos mantenían gran parte de la platería acumulado durante el siglo jesuítico (sólo la de

¹³ La lista de 1825 aparece como "Estado que demuestra las producciones del Departamento en sus cuatro partidos" (Santa Cruz, 26-X-1825), ANB, MI, 35, f. 24. Hay un cuadro de la producción y su valor en Orbigny 1845, 308.

¹⁴ "Demostración que se hace del caudal en especies" (Trinidad, 29-V-1838), ANB, MI, 67, f. 28.

¹⁵ Para informes sobre el declive de los ingresos, ver "Estado que manifiesta la quiebra que han padecido los productos de las administraciones de los Pueblos de Mojos" (Trinidad, 2-III-1839), ANB, MI, 74, f. 31, y "Demostración de la diferencia en el ingreso de los productos en especie de la provincia de Mojos" (Trinidad, s.f.), *ibid.*, 67, f. 28.

¹⁶ Los inventarios registran el patrimonio de Exaltación, Trinidad, Santa Ana, Reyes y San Pedro, y llevan el título de "Inventarios de los bienes de la Iglesia de Mojos N° 432", ANB, MI, 101, f. 23.

San Pedro sumaba más de 800 kg), las existencias más frágiles de tejidos, muebles y libros descritas en 1767 ya no estaban. Además, ahora ya no eran los templos sino los edificios civiles los que destacaban por su arquitectura y organización. En los años cuarenta la Casa Nacional (Prefectura) había ensombrecido a la Iglesia Matriz tanto por el tamaño como por el hecho de ser centro de actividad económica y política. Tampoco estaban ya los talleres bien equipados -fundiciones y carpinterías- tan destacados al final del siglo jesuítico. El inventario pone de relieve los efectos de setenta y cinco años de orientación exportadora: los centros de Mojos habían dejado de parecerse a las reducciones del pasado; su orientación y su arquitectura recuerdan una fábrica.

La actividad económica tradicional había quedado simultáneamente aumentada y cuestionada por las exigencias de una economía mundial. Las actividades científicas y tecnológicas del siglo XIX descubrieron usos industriales de productos naturales, poniendo en movimiento actividades extractivas que afectaron a Mojos poco después de la independencia boliviana. La síntesis definitiva de la quina (punto de partida natural de la quinina) en 1820, desencadenó a mediados de siglo un arrebato por este producto. Extraído en un comienzo sobre todo de los bosques de lo que hoy es el sur del Ecuador, se dan espontáneas varias especies de quino a lo largo de las estribaciones orientales andinas, región que un viajero del siglo XIX comparó a "*un verde faldón que cubre estas montañas soberbias y protege su desnudez de los pesados vientos del este y de las lluvias azotadoras*" (Herndon 1854, I, 193). La investigación de las propiedades químicas por las que la corteza del quino (llamada quinaquina, quina o cascarilla), resultaba un eficaz remedio contra las fiebres tropicales reveló que una especie boliviana de la planta, *Cinchona Calisaya*, poseía la más alta concentración de quinina. Con ello las actividades recolectoras se reorientaron hacia los bosques de las cuencas fluviales del Beni y el Mamoré, dando lugar a un práctico monopolio boliviano del mercado de la cascarilla que duraría hasta 1850.

Durante los años cuarenta y cincuenta las ventas bolivianas de cascarilla gozaron de un verdadero auge, representando alrededor del 10 % de los ingresos nacionales y rivalizando con la plata como principal exportación del país, una agradable sorpresa para el exhausto Erario. En este periodo la recolección se extendió desde los bosques yungueños cercanos a La Paz a la región de Caupolicán, que desagua hacia el río Beni de la sabana occidental (Ocampo 1984, 271-273; Dalence 1975, 230; y Klein 1982, 158-159). Durante este periodo el capitalismo internacional tocó por primera vez a Mojos.

En su estado natural el quino crece entremezclado con otros árboles antes

que en grandes arboledas, lo que daba lugar a una explotación extensiva. La búsqueda de los árboles en la pluvisilva exigía más tiempo que la recolección de la materia prima. El transporte de la cascarilla también resultaba laborioso: la mayor parte del producto seguía las rutas comerciales tradicionales que del monte conducían a Cochabamba y La Paz, para seguir hasta Arica, puerto final de exportación. Cuando el auge alcanzó a Caupolicán la necesidad de mano de obra afectó a los pueblos de Mojos. Cuando Hughes Algernon Weddell, que llegó a ser en el siglo XIX autoridad mundial en la planta, visitó Caupolicán en 1853, descubrió que los indios mojeños participaban sólo marginalmente en la cosecha y embalaje de la quinaquina en el bosque; la gente de Mojos tenía una mayor intervención en su transporte. Los pueblos occidentales de Reyes y Santa Rosa se convirtieron en importantes centros de acopio para el despacho de la cascarilla a los Andes y los barqueros de la sabana tripulaban el primer tramo de la jornada río arriba hasta el final de la navegación por el Beni.¹⁷

El auge terminó con el agotamiento de la *Cinchona Calisaya*, y la aparición de la competencia de otros productores. La quinina se da en concentraciones comercialmente rentables sólo en la corteza y ramillas del quino, circunstancia de la naturaleza que impulsó al derribo de árboles como la forma más eficiente de cosecharlos. Los intentos bolivianos de restringir esta práctica y preservar así la especie, dieron lugar a esporádicas prohibiciones de la recolección de la corteza y a la creación de monopolios que establecían cuotas de exportación; pero ninguno de los dos remedios impidió el agotamiento de la oferta. La aparición de Colombia desde 1855 en el comercio sudamericano marcó el fin del dominio boliviano del mercado de la quina, situación que todavía vino a empeorar el comienzo de la producción de las plantaciones del Asia británica en los años setenta (Markham 1862, 36-38; Ocampo 1984, 273).

La quinina demostró ser sólo un prelude del segundo movimiento del capitalismo internacional hacia Mojos. El conocimiento de las resinas extraídas de la *Hevea Brasiliensis* y otras especies amazónicas data en Europa del siglo XVIII y de la antigüedad en la tradición autóctona; pero hasta que Charles Goodyear no perfeccionó en 1839 el proceso de vulcanización, el caucho tenía su uso más extenso en la fabricación de ropa impermeable. Con los

¹⁷ Weddell 1849; Fifer 1970, 118; y "Nº 12 al Señor Ministro del Estado del Despacho de lo Interior y del Culto" (Trinidad, 31-I-1856), ANB. MI, 158, f. 17.

descubrimientos de Goodyear se ampliaron inesperadamente los usos posibles de la goma elástica, incluyendo neumáticos (de bicicleta y, posteriormente, de automóvil) y las correas, mangueras y pasadores de tracción, lubricación y enfriamiento para la nascente era mecánica. Como única fuente de la materia prima del caucho, a mediados de siglo el Amazonas se convirtió en el centro de una explotación cada vez más intensa. Centrada en un comienzo en Belém do Pará, en la desembocadura del río, rápidamente se fue trasladando hacia el corazón sudamericano; en 1870 el Madera, con sus grandes concentraciones de árboles de la goma, había quedado plenamente incorporado al comercio, llevando el auge a la puerta trasera de Mojos.¹⁸

La mayor parte de la bibliografía referente a la producción gomera coincide en que Bolivia ingresó al comercio en 1880, año en que Edwin Heath descubrió una ruta práctica de transporte fluvial a través del Beni, desde Reyes hasta su desembocadura en el Mamoré (Vaca Díez 1894, 34; Fifer 1970, 110; y Limpías Saucedo 1942, 223). Si bien 1880 marca exactamente el comienzo del auge en territorio boliviano, retrasa en veinte años la participación boliviana en él, pues en una región de notoria carestía de mano de obra, los pueblos de Mojos suministraron una fuente esencial de peones aclimatados para el comercio gomero por el Madera.

Antiguamente Bolivia reclamó casi el doble de territorio amazónico del que posee actualmente. Todavía en 1867 el Departamento del Beni comprendía alrededor de 400 km a lo largo de la orilla occidental del Madera, desde sus nacientes hasta aproximadamente 7° de latitud sur; en los años sesenta los bolivianos participaron activamente en la apertura del Madera al acopio de goma; pero cuando el Gobierno nacional vendió al Brasil todas sus reivindicaciones al norte de la unión del Beni con el Mamoré (10° 20' de latitud sur), los ciudadanos bolivianos ya no pudieron reclamar la propiedad de los bosques del Madera. Algunos se retiraron a los gomales del Bajo Mamoré y el Medio Beni; pero existe una amplia documentación de que los empresarios bolivianos siguieron activamente dedicados al acopio y embarque de látex desde sus anteriores posesiones en el Madera y de que la población nativa de los pueblos de Mojos suministraron la principal mano de obra para las actividades gomeras en ese río.

¹⁸ El análisis hasta ahora más confiable del auge y bancarrota de la goma en la región es el de Weinstein 1983, 52-53.

Cuando en marzo de 1867 se suscribió con el Brasil el Tratado de Amistad, Límites, Navegación y Comercio, la influencia boliviana en el Madera se extendía. Franz Keller, que fue comisionado por el Imperio Brasileño para explorar el río y evaluar las posibilidades de un ferrocarril lateral a sus cachuelas, hizo su primer contacto con bolivianos del Amazonas ocho meses después de la entrada en vigor del tratado. En Manaus Keller y su grupo contrataron la navegación aguas arriba del río en la flotilla de un mercader italiano y su tripulación de ochenta indios Mojo y Canisiana. Keller quedó inmediatamente impresionado por el aspecto de esa gente que recorría las calles de la ciudad en su *"singular atavío: sombreros de paja fabricados por ellos y largas camisas sin mangas, de la corteza parda del árbol de tururi"*; Keller explicaba la presencia de estos característicos forasteros por razones económicas, afirmando que los barqueros podían ganar diez veces su salario boliviano recorriendo estas largas jornadas y citando como resultado *"una interminable corriente de emigración de Bolivia al Brasil, a pesar de todos los reclamos de la primera"* (Keller 1875a, 42).

Al ingresar en el Madera el grupo descubrió sus gomales en gran parte agotados hasta el curso medio del río; aquí encontró empresarios bolivianos y peones mojeños sangrando las barracas. Cerca de Crato (hacia 7° 30' de latitud sur), Keller registró unos diez o doce siringueros bolivianos, *"cada uno de ellos trabajando con veinte o treinta indios Mojo, que harán de ellos hombres ricos en pocos años"* (Keller 1875a, 47). En el mismo paraje el grupo visitó un lugar llamado Tres Casas, donde *"recolectores bolivianos de goma y un número de indios Mojo se dedicaban a la extracción de la resina"* (Keller 1875b, 6).

Las descripciones posteriores de la región ponen de manifiesto experiencias similares. En 1869 el sacerdote italiano Gesualdo Marcheti recorrió la ruta entonces utilizada para ir de Reyes al Madera -un recorrido que iba del río Beni al Yacuma y de éste al Mamoré- con una tripulación de remeros Mojo y Canisiana. Apenas había dejado atrás las cachuelas del Madera encontró el campamento de un cruceño registrado sólo como Avelino N. (citado así probablemente con el fin de proteger a un intruso extranjero de la identificación precisa). Marcheti informó que el Alto Madera estaba lleno de barracas, en su mayoría bolivianas, y que la fuerza de trabajo de los campamentos era totalmente boliviana, es decir indios de Mojos (Marcheti, 1886, 52-54).

Las relaciones inglesas de los años setenta documentan la importancia del Madera como un centro permanente de la actividad boliviana y mojeña durante el periodo anterior al auge gomero de los años ochenta. En 1873 C.

Barrington Brown visitó el Consulado boliviano de San Antonio en el Alto Madera, informando que los indios Mojo estaban bien distribuidos por la región. Un año después Edward D. Matthews, que viajaba río arriba hacia las cachuelas del Madera, describió el paso de una rápida corriente por Mojo y Baure de camino hacia las zonas gomeras, aguas abajo (Barrington Brown 1878, 348-350; y Matthews 1879, 85, 94). Y en una ironía de la Historia, Henry Wickham, el exportador de semillas de la siringa amazónica que acabaron germinando en el Asia británica, tuvo un rival boliviano llamado Ricardo Chávez. Antes de la afortunada 'rapiña de la siringa' de Wickham en 1876, ya Chávez había enviado semillas a Londres sin éxito desde su base en Carapanatuba, a orillas del Madera, donde se había instalado con doscientos indios Mojo (Dean 1987, 16).

Las acciones de las autoridades bolivianas se hacen eco del mensaje de estas relaciones, tratando de contrarrestar el efecto de la pérdida de población. Ya en 1861 los Prefectos benianos habían intentado detener la marea migratoria promulgando órdenes, como las dictadas por José Manuel Suárez restringiendo la posibilidad de que los indios salieran de los pueblos, cambiaran de patronos o suscribieran contratos de trabajo de más de tres meses de duración. Disposiciones semejantes se referían a las tarifas, obligaciones y actividades de los barqueros de Mojos. Una década después, el Prefecto decretó un impuesto de diez pesos sobre cada peón nativo llevado a los gomaes del Madera y prohibió expresamente la contratación de indios trinitarios, afirmando que eran necesarios para obras públicas por entonces en marcha en la capital.¹⁹ Los Prefectos parece que tenían razones para sus decretos, pues los viajeros británicos repitieron las aseveraciones locales de importantes alzas en el precio de la carne de res en los años sesenta y un aumento del 30-40 % en los salarios durante la primera mitad de la década siguiente.²⁰

Aunque fragmentarias, estas relaciones documentan con claridad una significativa participación boliviana en el auge gomero antes de 1880. Empresarios cruceños participaban en el comercio del Madera y los pueblos autóctonos de Mojos se convirtieron en el factor más importante de la masa laboral regional. Barqueros de los pueblos del Beni prácticamente monopolizaban

¹⁹ Los datos sobre estas reglamentaciones proceden de Limpias Saucedo 1942, 151-154, 162-163, 170 y 199-200.

²⁰ Keller 1875a, 78, para los precios de la carne vacuna; y Matthews 1879, 160-161, para los índices salariales.

el tráfico del Madera, bogaban periódicamente en sus embarcaciones hasta Manaus y en algunas ocasiones hacían los tres mil kilómetros de ida y vuelta a Belém. La gente de Mojos también entró en el proceso extractivo, contratándose con patrones bolivianos y brasileños o viéndose arrastrados a las barracas. Esta intervención tuvo un profundo efecto en las vidas de los indios.

COMUNIDADES INDIAS

Alcide Dessalines d'Orbigny realizó una amplia visita a Mojos al comienzo de la época republicana. Las observaciones del sabio francés y su publicación de información cuantitativa obtenida de las autoridades bolivianas ofrecen un adecuado punto de partida para analizar el último medio siglo de la cultura reduccional.

Orbigny encontró en 1832 trece poblaciones mojeñas, que él denominó reducciones: Loreto, Trinidad, San Javier, San Pedro, San Ignacio, Santa Ana, Reyes, Exaltación, San Ramón, San Joaquín,

Cuadro 17: Evolución demográfica de Mojos, 1828-1831

Año	Nacimientos	Muertes	Cambio neto
1828	1.572	1.075	497
1829	1.540	1.122	418
1830	1.591	1.122	469
1831	1.385	2.798	(1.413)
TOTALES	6.088	6.117	(29)

Fuente: Orbigny 1944, 49, 53.

Magdalena, Concepción y El Carmen. Aprovechando el entonces recién (pero todavía hoy inédito) censo de 1831, registró 22.833 indios y 57 blancos (todos varones solteros) residentes, distinguiendo a los indígenas así: 5.708 parejas casadas, 434 viudos, 5.197 muchachos menores de 14 años, 533 viudas y

5.303 muchachas menores de 12 años (Orbigny 1845, 252). Basándose asimismo en datos acopiados localmente, Orbigny compuso una breve historia de los sucesos de la vida del Mojos republicano temprano, pintando la estabilidad demográfica característica de la época postjesuítica (ver cuadro 17).

Las observaciones de Orbigny sobre la sociedad mojeña también subrayan las continuidades con el pasado. Halló que la mayoría de la población no hablaba español, sino que se comunicaba con las autoridades y visitantes a través de intérpretes. Descubrió la existencia de la Familia y el Pueblo, las dos unidades sociales tradicionales, y calificó a los caciques de hombres "todopoderosos", por quienes los aldeanos muestran un gran respeto. Gracias a sus conocimientos etnológicos, Orbigny señaló la supervivencia de costumbres prejesuíticas como el desposorio infantil; las prácticas sincréticas como una prohibición a los hombres de cabalgar caballos mientras sus esposas estuvieran enfermas; y sutilidades pintorescas como los diferentes estilos de remar de los Itonama (golpes cortos), Kayubaba (golpes lentos, pero fuertes) y Baure (de pie).²¹ Resumiendo sus experiencias, Orbigny llegaba a la conclusión de que en Mojos permanecía vigorosa la herencia de la época jesuítica:

Por lo ocurrido con las misiones de Paraguay debe creerse que la conservación de las instituciones de los jesuitas bajo los diferentes gobiernos que se han venido sucediendo desde hace sesenta y cinco años evitó la destrucción de las misiones de Moxos; por eso, en 1832, podía encontrar todavía intactas, bajo otros hombres, con costumbres distintas y una prosperidad muy inferior, todas las instituciones administrativas y religiosas que los jesuitas dejaron en la provincia en el momento de su expulsión en 1767 (Orbigny 1945, IV, 1445).

De haber retornado Orbigny cincuenta años después, su ojo avizado habría contemplado una situación más afín a la que en 1832 describió para el Paraguay, pues en 1880 una combinación de acontecimientos y procesos - declive demográfico, marginamiento político y explotación económica- originados por la inmigración blanca y las exigencias del sistema económico mun-

²¹ Las referencias a las citas de Orbigny son, por su orden: Orbigny 1945, IV, 1446; Orbigny 1845, 158; y Orbigny 1945, IV, 1313, 1316-1317, 1341-1342, 1357-1358.

dial habían erosionado gravemente las instituciones de la cultura reduccional.

Tendencias demográficas

El gráfico 5 refleja las estadísticas demográficas disponibles para el primer medio siglo del Mojos republicano.

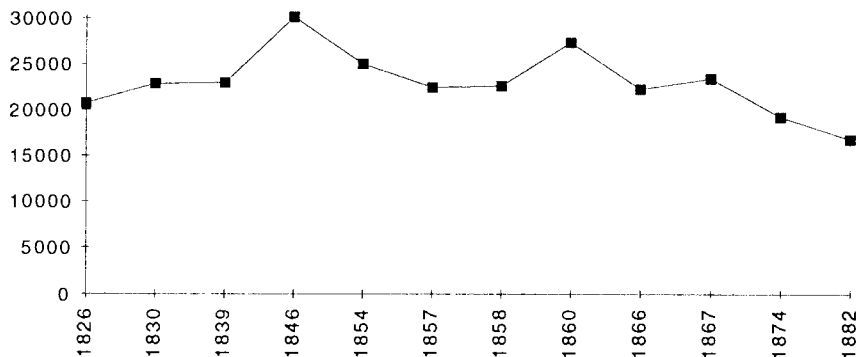


Gráfico 5. Demografía de Mojos, 1826-1882. Fuente: Apéndice.

Si dejamos a un lado los datos referentes a 1846 y 1860, de dudosa confiabilidad,²² el gráfico 5 señala dos tendencias en la población mojeña del periodo abarcado. La primera, una notable estabilidad entre 1825 y 1867. Prescindiendo de los datos de 1846 y 1860, tenemos una población promedio de 22.742 para los ocho años restantes, con una ajustada desviación típica del 5.2 % (1.198) en torno a la media.

Esta estabilidad descansaba en las características demográficas de la

²² Los datos de 1846 proceden de los resultados de un censo nacional que ese año se llevó a cabo e incluye un número no especificado de población nativa de regiones exteriores a la sabana (Caupolicán). La cifra de 1860 constituye claramente una especie de cálculo, pues todas las cifras dadas en la fuente aparecen redondeadas en el centenar más próximo.

población mojeña. La resistencia a las enfermedades europeas, rasgo adquirido al final del siglo jesuítico, se fortaleció durante el periodo de gobierno español, permitiendo a los nativos mantener su número frente a las persistentes epidemias. El último año del cuadro 17, 1831, muestra el impacto de una erupción de viruela en los pueblos, que causó estragos aquel año, pero que no alteró la sostenibilidad dentro del breve periodo considerado. En la documentación de 1845, 1849, 1850 y 1858 aparecen erupciones de viruela y de fiebres. Aunque los resultados pueden haber sido graves a corto plazo, no parece que tuvieran efectos duraderos.²³ Por otra parte, la población femenina adulta y menor superó a la masculina durante los años republicanos de 1826, 1830, 1846 y 1854 (todos los años para los que las estadísticas hacen el desglose por sexos).

La segunda tendencia reflejada en el gráfico 5 comenzó a fines de los sesenta. Poco después de 1867 la población de Mojos empezó a decaer: un 18 % en 1874 y un 29 % en 1882. Más arriba ya se han analizado las razones de esta declinación: desplazamiento de la industria manual en los años cuarenta; epizootias a comienzos de los años cincuenta; ataques a la propiedad comunal, que culminaron en la venta de tierras en los años sesenta; y sobre todo, el traslado de los mojeños hacia las zonas gomeras en los años sesenta y setenta. Todo repercutió acumulativamente en los niveles demográficos.

El impacto cuantitativo del auge gomero en Mojos sólo se puede presuponer. La recopilación de la documentación fiscal de Pablo Macera para el periodo 1854-1874 permite documentar un acentuado declive de la población tributaria de Mojos (originarios) al final del periodo. Entre 1867 y 1874 2.228 originarios desaparecen de los registros de contribuyentes, en notable contraste con el resto del periodo, donde este grupo demostró estabilidad demográfica (Macera 1978, 106). Edward D. Matthews calculó que, entre 1862 y 1872, el Beni perdió anualmente un promedio de mil hombres. Y sabía adónde se habían dirigido: *"la razón de esta baja de la población india [de Mojos] hay que encontrarla, sin duda, en los funestos efectos para Bolivia de la recolección de la goma en los ríos Madera y Purús"* (Matthews 1879, 132). Aun admitiendo

²³ Para informes sobre enfermedades, ver Limpas Saucedo 1942, 43 (para 1845) y 71 (para 1850); "Al Señor Ministro de Estado" (Trinidad, 9-IV-1851), ANB, MI, 137, f. 27 (para 1849); y "Al S. S. H. el Secretario de S. E. el Presidente de la República" (Trinidad, 5-I-1858), ANB, MI, 163, f. 31 (para 1858).

que las cifras del observador inglés quizás no sean absolutamente exactas, su sentido de la dirección era impecable. La salida de Mojos de un gran número de varones adultos tuvo un efecto profundo en la capacidad de autoreproducción demográfica. En su estudio sobre los indios de California durante la fiebre del oro, Albert L. Hurtado atribuye la declinación demográfica entre los pueblos autóctonos del Estado a su alejamiento de las comunidades tradicionales hacia unas circunstancias que no favorecían su reproducción, entre las que menciona la prostitución femenina y el trabajo minero de los varones (Hurtado 1988, 209-210 y *passim*). El auge gomero amazónico desencadenó después de 1860 unas similares fuerzas centrífugas en Mojos.

Sociedad

La sociedad de la cultura reduccional descansaba sobre las redes de familias extendidas que se derivaban de las tradiciones autóctona y europea. La estructura Familia/Pueblo que se ha descrito en el cap. 4 ofrecía un mecanismo para intercambiar esposas, negociar el poder político y mantener los distintos grupos lingüísticos que habitaban en las reducciones. Esta estructura de familias extendidas se fue deteriorando durante el periodo republicano; como resultado, los gobernantes quedaron separados de los gobernados. Orbigny utiliza la expresión "*clases hereditarias*" para identificar en 1832 a la Familia y al Pueblo, dejando la impresión de que estas clasificaciones sociales eran inmutables. Si bien un examen atento de la documentación conservada revela que esta impresión no es totalmente exacta, apoya la descripción de una organización social más rígida que la del siglo jesuítico.

Entre los fragmentos supervivientes del censo nacional boliviano de 1830 figuran los cálculos por pueblos correspondientes a Concepción, San Joaquín y Santa Ana.²⁴ Confrontados con el censo de Reyes de 1773, estos documentos perfilan varios aspectos del cambio social. En 1830 la ocupación más que el rango se había convertido en la variable operativa para la descripción demográfica. Este enfoque reflejaba fielmente una sucesión de regímenes que durante casi medio siglo había enfatizado la importancia de la producción comercial; probablemente también representaba una menor importancia de los distintos grupos que habían compuesto en su origen las reducciones.

²⁴ Los fragmentos censales llevan el mismo título de "Estado que manifiesta el número de almas que tiene esta Parroquia y demás que se expresa" (San Joaquín, 1830), ANB, MI, 35, f. 24; (Santa Ana, 31-XII-1830) y (Concepción, 31-XII-1830), ANB, MI, 32, f. 25.

Aunque las ocupaciones de los habitantes de los pueblos coinciden con los que figuran en 1773 en Reyes, una comparación de las listas muestra dos diferencias importantes. En primer lugar, los censos de 1830 muestran que un número muy pequeño de familias detentaban casi el monopolio de algunas ocupaciones propias de la Familia: en Santa Ana, por ejemplo, los seis miembros de la familia Tavauni eran músicos; y todos los zapateros del pueblo eran Tama-lanis y Viviiis. Estos ejemplos ayuda a explicar por qué Orbigny pretendía que había clases hereditarias. En segundo lugar, los censos de los tres pueblos demuestran que grandes segmentos de la población quedaban clasificados como dedicados a dos ocupaciones: todas las mujeres adultas figuran como hiladoras. Si bien esta enumeración quizás refleje un cambio en las categorías empleadas por los censadores, también refleja una incorporación masiva de mujeres al segmento comercial de la economía, en agudo contraste con el censo de 1773, donde las mujeres aparecían sólo como esposas y viudas. Por otro lado, en las parcialidades o grupos lingüísticos todos los varones quedan clasificados como labradores. Si bien el número de labradores oscilaba entre el 42 % (Santa Ana) y el 62 % (Concepción) de la población total, en cada uno de los pueblos esta categoría representaba un segmento muy grande de la población: estas estadísticas muestran que la población activa había pasado de una serie de pequeños segmentos en 1773 a una pequeña élite y un gran peonaje en 1830.

Los censos de 1830 también documentan una contracción de la élite: los résumenes no muestran otros cargos de autoridad para todo el pueblo que el cacique y, en Concepción y Santa Ana, sus tenientes. Esto constituye un marcado contraste con Reyes, donde una reducción de 648 habitantes contaba con seis cargos centrales y donde cada parcialidad tenía también su jefe. El paso de las comunidades mojeñas de reducciones a pueblos parece haber fomentado una fusión de las distintas jerarquías anteriores, con un solo linaje o familia que se impone a sus rivales.

Pero aun en el caso de que se impusieran a sus rivales indios, las élites autóctonas se enfrentaban a una serie de dificultades desconocidas por sus antepasados. El crecimiento de la burocracia estatal (especialmente de los corregidores que residían en los pueblos y cuya propia subsistencia dependía de un porcentaje de los ingresos que recolectaran), planteaba a los caciques una

rivalidad para la influencia local. Aunque hubo reformadores que propusieron el nombramiento del cacique para el cargo de corregidor, en los registros de los empleados departamentales sólo figura un caso en que esto se hiciera.²⁵

En los años cincuenta los caciques ejercían unas funciones menoscabadas, manipuladas por las autoridades blancas y los mercaderes visitantes. La manipulación se produjo cuando los blancos comenzaron a apropiarse productos locales para sus propios fines. En 1852 José Luis Osorio, corregidor boliviano de Loreto, envió a su hijo a Exaltación para comprar cacao por debajo de los precios de mercado; para llevar a cabo su misión, Osorio se saltó el orden jerárquico de Exaltación, dirigiéndose al corregidor, quien a su vez ordenó al cacique del pueblo, Domingo Abaroma. Luego, por insistencia del corregidor, Abaroma recibió de Osorio cien pesos y la orden de conseguir cacao de su gente.²⁶ También se obligaba a los caciques a intervenir en una permanente exigencia de mano de obra nativa en lugar de pujar por la mano de obra, los mercaderes bolivianos con frecuencia recurrían a los caciques para que les ayudaran a dotar de remeros a sus embarcaciones; también ahí los corregidores desempeñaban un papel decisivo, transmitiendo las demandas de mano de obra a los caciques y entregando los remeros a los mercaderes.²⁷

La situación cada vez más conflictiva de los dirigentes indígenas se correspondía con los acontecimientos contemporáneos en las tierras andinas. En la región potosina de Chayanta los responsables de cobrar el tributo indio se encontraban tironeados entre las autoridades republicanas que exigían las rentas y una plebe que se resistía más y más a sus esfuerzos.²⁸ En Mojos los caciques a menudo quedaban reducidos a la insignificancia. Franz Keller refiere el destino del cacique de Exaltación, quien en los años sesenta fue inducido con engaños a comprar dos relojes de oro de un mercader itinerante; al no poder satisfacer el precio de la compra, *"el acreedor lo cansó e importunó tanto, que desesperando de poder pagarle de otra forma, vendió su casa, sus rebaños y*

²⁵ "Plan de las reformas que la Provincia de Mojos pide en su actual ruinoso estado" (Cochabamba, 18-VI-1839), ANB, MI, 74, f. 31; y "Cuadro que manifiesta la relación nominal de los empleados" (Trinidad, 5-VII-1855), *ibid.*, 143, f. 38.

²⁶ "Juicios contra José Luis Osorio" (Exaltación, VIII-1852), ANB, MI, 155, f. 38.

²⁷ "N" 20 al H. S. Ministro de Estado del Despacho de Hacienda" (Trinidad, 6-VII-1856), ANB, MI, 141, f. 29.

²⁸ Platt 1987, 213 y *passim*. Ver también el relato de los acontecimientos del siglo XIX en el territorio Yura en Rasnake 1989, 138-155.

todo lo que poseía; y ahora vive arruinado, en una situación tan pobre y miserable como el más ruin del pueblo" (Keller 1875a, 187).

En la época republicana los jefes autóctonos de Mojos fueron quedando marginados a medida que la estructura social se iba haciendo más estratificada, más elitista, más homogénea. Hay también pruebas de que los modelos sociales tradicionales habían sido reducidos a la insignificancia. A fines de los años cincuenta Matías Carrasco, un hombre con una experiencia de años en la región, observaba la decadencia de las parcialidades. Ordenó a los Corregidores que las resucitaran y nombraran nuevas autoridades, como un medio de satisfacer las necesidades más elementales de la población autóctona (Limpías Saucedo 1942, 44). Aunque inteligentes, las medidas de Carrasco llegaban demasiado tarde para revivir lo que había sido una vigorosa institución.

Mano de obra

El periodo republicano coincide con una erosión de los términos de intercambio entre la población indígena mojeña y el mundo exterior. A pesar de su alabanza de la industria y bienestar físico de los indios, Orbigny observó que eran víctimas de la opresión de sus administradores y curas, quienes les exigían seis días semanales de duro trabajo en empresas estatales; y con pretendida ironía llegaba a esta conclusión: "*Nunca he visto bajo un gobierno libre más esclavitud y despotismo*" (Orbigny 1945, IV, 1312).

Además de perpetuar las temporalidades, el Estado republicano gravó los recursos locales para sostener sus programas en la región. Con el propósito de financiar los costos de su creciente burocracia, el Estado impuso a cada pueblo una contribución monetaria anual de 300 a 500 pesos; entre otros gravámenes posteriores figuraban cuotas de ganado, jabón, azúcar y aguardiente de caña.²⁹

Hasta 1842 el sistema laboral de Mojos se adaptó a la producción forzosa de productos para el Estado (temporalidades), heredado de la colonia. Este sistema imponía a los individuos o grupos de peones la producción, elabora-

²⁹ "Comunicaciones con el Gobernador de Moxos" (Chuquisaca, 30-X-1833), ANB, MI, 69, f. 10a; y "A los Corregidores" (s.l., 13-I-1837), *ibid.*, 62, f. 27.

ción o fabricación de determinada cantidad de productos, con fechas fijas de entrega de sus productos (principalmente cacao, algodón hilado y tela de algodón terminada) a los administradores. La remuneración tomaba la forma de mercancías suministrados por el Estado y distribuidos en cada lugar por medio de sus representantes más que de sus caciques. En 1832 la contribución anual del Gobierno estaba compuesta de 400 panes de sal, 200 mantas de lana, 1.000 kg de hierro, 150 kg de acero, 400 cuchillos, algunas resmas de papel, un saco de harina de trigo, y 70 libras (37 litros) de vino para los oficios de las iglesias (Orbigny 1845, 309; 1945, IV, 1449).

Los decretos ejecutivos de los años cuarenta, comenzando por el que funda el Departamento del Beni, hablaron mal de las temporalidades y decretaron la implantación del trabajo libre. Las numerosas prohibiciones de las temporalidades atestiguan, sin embargo, la durabilidad del sistema. En realidad, los relatos de mediados del siglo XIX describen un paso de las temporalidades a unos sistemas laborales todavía más perniciosos. En 1844 el Prefecto Rafael de la Borda diseñaba los términos de una nueva relación entre el Estado y los trabajadores de Mojos: los indios que trabajaban en empresas estatales no pagarían en efectivo, sino que tendrían abierta cuenta en el almacén del Estado, donde a cuenta de las entregas podrían retirar mercancías (Limpías Saucedo 1942, 44). Este sistema equivalía al peonaje por deudas, sistema fácilmente manipulado por quienes llevaban las cuentas. Siete años después, un visitante norteamericano informaba de las quejas de sus remeros sobre estas manipulaciones del trueque, afirmando que las autoridades bolivianas hacían todo lo posible para que el dinero no llegara a las manos de los indios (Herndon 1854, II, 227).

Bajo las exigencias del auge gomero el sistema laboral cambió una vez más. Ahora el objetivo no era controlar a los peones disponibles en la sabana, sino sacarlos de ella. La gente de Mojos comenzó a entrar a las barracas del Madera en busca de alternativas a las condiciones económicas y sociales de mediados de siglo, cada vez más represivas. El incesante tráfico fluvial que registran los viajeros europeos de los años sesenta da testimonio de una verdadera migración étnica hacia las zonas de gomales; pero un mercado libre nunca pudo suministrar el número de peones que necesitaba el negocio de la goma; por lo que la coacción se convirtió en la forma predominante de proveer brazos de trabajo.

Documentación jurídica acusa a una autoridad local, Ramón Barberí, de crear en 1871 una empresa para rescatar goma en el Madera: "*para lograr sus propósitos, forzó a más de doscientos benianos [es decir, indígenas] a ir a l Brasil contra su voluntad*" (**Documentos** 1872, 3, 12-13). En su defensa Barberí nunca rechazó esta caracterización de su empresa, negando solamente la pretensión del Gobierno de haber violado la ley. Este caso ilustra dos puntos destacados sobre la obtención de peones mojeños para el auge gomero desde 1870: el primero, que se enganchaba a los indígenas contra su voluntad; el segundo, que el delincuente era con frecuencia un funcionario del Gobierno.

La modalidad local de coacción funcionaba bajo el sistema de 'enganche': los contratistas (a veces, también gomeros; pero con mayor frecuencia, empresarios independientes) entraban a los pueblos y reclutaban peones mediante adelantos de dinero y promesas de un rápido enriquecimiento. James C. Jones registra historias orales supervivientes de los métodos de estos enganchadores: "*En aquellos años la libra esterlina circulaba por doquier, no había billetes; los contratistas a veces ofrecían un sombrero lleno de monedas blancas para seducir a la gente a ir con ellos a recolectar goma*" (Jones 1980, 113). Los funcionarios locales a menudo se confabulaban con los contratistas, añadiendo nuevos poderes de persuasión, y a veces de fuerza bruta, a la tarea. En 1870 250 hombres de Trinidad fueron asignados coactivamente, con la complicidad del Prefecto departamental, a los agentes de una empresa brasileña.³⁰

Las condiciones de trabajo en las zonas gomeras eran brutales por igual. Escenas de la película **Fitzcarraldo** de Werner Herzog iluminan las atrocidades y el sufrimiento humano que caracterizaron las vidas de los peones en los bosques. Un funcionario brasileño enviado en 1884 a investigar las condiciones reinantes en el Madera, atestigua la veracidad de las imágenes de Herzog. Julio Pinkas informó con marcado relieve que la mayoría de los peones de la región, antes que súbditos del Imperio del Brasil, eran indios de Mojos. Refirió que esta gente trabajaba en unas condiciones horripilantes y se los mantenía en las barracas gracias al peonaje por deudas y a la fuerza física.³¹ Viene a añadir nuevas noticias sobre la miseria de la vida en el campamento el im-

³⁰ Becerra Casanovas 1984, 60. Los historiadores benianos insisten especialmente en el uso de la fuerza por los funcionarios locales. Ver también Carvalho Urey 1983, 34-35.

³¹ Puede verse un resumen del informe de Pinkas en Hemming 1987, 277.

presionante testimonio de un vecino de San Ignacio con los relatos oídos en su juventud:

Los siringueros sufrían mucho; algunos murieron de fiebre amarilla. La gente era verdaderamente esclava por entonces... Cómo tenían que someterse y aguantar los ignacianos! Me acuerdo bien de los ignacianos que regresaban y contaban sus experiencias en el norte, aunque por entonces yo era muy joven. Se reunían aquí en San Ignacio para tomar y cantar; los siringueros tienen sus canciones, usted sabe. Con frecuencia se ponían a llorar cuando recordaban sus sufrimientos en los bosques, donde no hay ganado ni carne fresca de res. Se veían obligados a comer monos y tejones (Jones 1980, 113-114).

Los efectos de la disminución demográfica, la dislocación social y la explotación económica destruyeron la vitalidad de la cultura reduccional. Durante toda la época republicana aparecen pruebas del desarrollo del sistema; pero aquéllas se incrementan después de 1840 y se aceleran considerablemente en el periodo 1860-1880. Alcanzando su máxima nitidez en los testimonios de los viajeros a la región, la decadencia de Mojos también se manifiesta en la quiebra de la armonía social que había caracterizado a la cultura reduccional desde sus inicios.

La resistencia al gobierno de la república siguió los pasos consagrados en el periodo español. En 1833 los indios de Santa Ana se levantaron contra el desgobierno, matando al Corregidor criollo. Los resultados fueron rápidos y duros: el Gobierno central envió tropas que sofocaron la revuelta, ejecutaron a sus cabecillas y se llevaron la mitad de la platería del pueblo (Carvalho Urey 1975, 37-38). Una reacción tan despiadada a su resistencia vino a demostrar a los indios que los gobernantes bolivianos tenían la voluntad y los recursos de imponer 'la ley y el orden'. Su participación sería habitual en las luchas azuzadas por facciones de desterrados en los años cuarenta; pero ésta puso punto final a la autoridad republicana. En cambio, la documentación judicial del mismo periodo registran un incremento importante de la violencia individual contra inmigrantes blancos: en 1843, 1847 y 1849 se juzgó criminalmente a indios, respectivamente, de Trinidad, San Ignacio y San Pedro, por

homicidio de funcionarios bolivianos o empresarios inmigrantes.³² Gabriel René Moreno observó esta quiebra de la que denomina "*blanda jovialidad*" de los indios bajo las exigencias de los inmigrantes andinos llegados a Mojos después de 1842; aunque no menciona específicamente la cultura reduccional, este gran historiador boliviano del siglo XIX reconoció que la ruptura de la paz interna en la región marcaba el fin de una época en ella (Moreno 1973, 75).

Ya en 1847 un observador forastero comprobaba un considerable desequilibrio en las poblaciones de la sabana. En su búsqueda de rutas viables al Amazonas, José Agustín Palacios informaba que los pueblos que había visitado presentaban una sobreabundancia de viudas, fenómeno que atribuía a los riesgos inherentes a la dedicación de los indios a la navegación fluvial (Palacios 1944, 65). Queda por saber si lo que Palacios vió en realidad fueron viudas o mujeres 'enviudadas' por los prolongados viajes de sus maridos; con todo, por entonces las mayores exigencias originadas por el tráfico mercantil y el transporte de la cascarilla en la sabana occidental habían provocado una dislocación.

Dos décadas más tarde las observaciones de los visitantes se habían hecho menos equívocas y más pesimistas. Descripciones de Exaltación, un pueblo situado cerca de los gomales, hablan de miseria y despoblamiento. Keller, que escribe en 1868, pinta una población reducida al punto de que el Corregidor fue incapaz de reclutar una tripulación de remeros incluso para servir a una expedición que pagaba en efectivo. Le impresionó lo que a todas luces era una decadencia: "*calles invadidas por un alto césped colindando con palos de casas que se desmoronaban, mostrando la anterior importancia del lugar*" (Keller 1875a, 80-82). Matthews reitera las impresiones de su antecesor, añadiendo las suyas propias. Afirmó que en 1874 Exaltación había dejado prácticamente de existir como pueblo; en su lugar encontró una serie de caseríos -uno de los cuales habitado por el antiguo cacique- dispersos a lo largo del río. La noticia de Matthews sobre el encuentro con un grupo de 'salvajes' Pacaguara en las cachuelas del Madera, cuyo jefe era un fugitivo de Exaltación, confirma la imagen atomizada de la sociedad mojeña. El inglés concluye sus observaciones

³² "Al Sr. Ministro de Estado del Despacho del Interior" (Trinidad, 8-IV-1842), ANB, MI, 137, f. 27; "Testimonio de varias piezas de la causa criminal seguida contra los naturales de la Provincia de Mojos" (Cochabamba, 15-IV-1847), *ibid.*, 120, f. 32; y "Razón del estado de las causas criminales pendientes en el Juzgado de Letras de la capital del Beni" (Trinidad, 27-II-1846), *ibid.*, 115, f. 37.

sobre el pueblo calculando que, por el tiempo de su visita, las mujeres superaban a los hombres de cinco o seis a uno, observación que con diferentes cifras también se aplica a El Carmen y a Trinidad (Matthews 1879, 59, 121, 160-161; Keller 1875b, 52; y Moreno 1973, 74).

Esta acelerada decadencia de la cultura reduccional a mediados del siglo XIX refleja la experiencia de la población autóctona de toda América Latina. La Reforma mexicana, a pesar de su abolición de los privilegios eclesiásticos y militares, tuvo como efecto el poner a los indios a merced del Estado: al derogar los ejidos comunales, la política gubernamental estimuló la especulación sobre la tierra y la formación de grandes haciendas; por su parte, la Iglesia, defensora tradicional de las comunidades indias, ahora carecía de la fuerza para salir en defensa de ellas (Bushnell 1988, 209). La experiencia mojeña viene a añadir nuevas pruebas, si hacían falta, a la fórmula "*la pobreza del progreso*" de E. Bradford Burns. Bajo el criterio de la modernización las repúblicas latinoamericanas sustituyeron el compromiso colonial entre usos autóctonos y europeos -que no otra cosa es la cultura reduccional de Mojos- por una política que subraya los derechos de la propiedad individual y la primacía de las exportaciones al mercado mundial (Burns 1980, 9, 12, y *passim*). Bajo la arremedida de la legislación republicana y el mercado mundial, las sociedades tradicionales de América Latina se desintegraron.

Después de dos siglos de vitalidad, la cultura reduccional se vino abajo a mediados de siglo. La aurora del capitalismo internacional en Mojos dió el tiro de gracia al sistema; sin embargo, los sucesos de los años setenta no deben considerarse una inesperada ruptura con el pasado. La explotación comercial de la agricultura sabanera, iniciada durante el periodo de gobierno español, socavó la base de subsistencia de las etnias, como lo hizo también el violento ataque epizoótico posterior a 1850. Las políticas estatales republicanas, en especial la apertura de la sabana a la inmigración blanca, enajenó la propiedad comunal y redujo sustancialmente el poder político autóctono. Y los cambios concomitantes en la organización de la sociedad india la volvieron menos coherente.

Bajo el gobierno republicano la población nativa contempló un ininterrumpido descenso de sus ingresos por la participación en el sistema. Los tradicionales términos de intercambio y de la fuerza de trabajo para las manufacturas, bajo el régimen de las temporalidades se giraron contra los indios y

todavía empeoraron con la aparición del peonaje por deudas. A diferencia de los años coloniales, la población indígena se encontró frente a unos gobernadores decididos y suficiente poderosos para imponer los cambios en la situación anterior. Así, la quinaquina y la recolección gomera se produjeron al final de un siglo ininterrumpido de declive económico y marginación política. El auge gomero, que completó el proceso de expoliación autóctona iniciado bajo la administración española, marca el final de la cultura reduccional en Mojos.

CONCLUSIONES

A raíz del quinto centenario del primer viaje de Colón los investigadores y la opinión pública en general han comenzado a examinar la significación del comienzo del contacto permanente entre europeos y americanos nativos. Si bien el actual debate ha puesto en cuarentena estos sucesos, no ha podido oscurecer su importancia. El choque de dos tradiciones biológicas y culturales diferentes, desconocidas entre sí durante decenas de milenios y las nuevas sociedades salidas de su contacto, echan los cimientos del crecimiento de instituciones en el periodo colonial americano y aun posteriormente. La reducción, una variante de peso de estas nuevas sociedades, ha sido el centro de atención de este libro.

Con el examen del periodo de cultura reduccional en Mojos se puede abordar una serie de temas de relieve tanto para la historia de la Amazonia boliviana como para el campo general de los estudios de la reducción americana. En el sentido que he empleado aquí, el concepto de cultura reduccional incluye un método multifacético para reconstruir la experiencia mojeña: define la interacción de factores naturales, aborígenes y europeos, en la que cada uno aporta un conjunto de módulos que durante dos siglos rigieron la vida en la región; aunque la cultura reduccional fundió estos factores en una sola amalgama, ahora parece de utilidad analizar por separado la significación de algunos de ellos.

LA EMPRESA JESUÍTICA

La Compañía de Jesús constituye un tema tan importante de la Historiografía colonial, que habrá quienes interpreten este libro como un capítulo más de la experiencia jesuítica. Las actividades reduccionales en Mojos iluminan las estrategias de los jesuitas en la fundación de poblaciones y en su dotación de los recursos materiales y humanos que permitieron su siglo de existencia. Por otra parte, las observaciones sobre las actividades de los Padres y Hermanos replantean cuestiones sobre sus motivaciones y toda la razón de ser de las reducciones americanas.

El método reduccional jesuítico subrayaba la dirección y el apoyo centrales. Aunque las exploraciones solitarias de misioneros tan bien conocidos como los PP. Eusebio Kino y Samuel Fritz forman parte de la tradición jesuítica, estos 'independientes' fueron mucho más la excepción que la regla en la documentación acumulada sobre la práctica. En Mojos el primer explorador de la sabana se guiaba por un instrumento de recopilación de datos sobre la región y su población para beneficio de las autoridades centrales limeñas. Los Padres Provinciales, que no conocían la zona, tomaron la decisión de autorizar la asignación de recursos; y la Provincia del Perú asumió la responsabilidad de obtenerlos.

La dirección central también conducía el método de fundación y mantenimiento de las poblaciones. Las reglas e instrucciones de la Compañía ordenaban determinadas actividades, entre ellas un énfasis en el aprendizaje de las lenguas locales y los informes periódicos que han sido de tanta utilidad para los historiadores modernos. La experiencia peruana sugería que unas reducciones aisladas de la sociedad civil eran mucho más preferibles que las que intentaban coexistir con las poblaciones españolas. Directrices locales, como las que redactó el P. Diego Francisco Altamirano, establecieron los métodos obligatorios de conversión, instrucción e, incluso, de arquitectura reduccional; sin embargo, como ya han señalado otros autores, estas estrategias surgieron de las exigencias del trabajo en la frontera y la mayoría de las otras Órdenes religiosas desarrollaron unas metodologías misioneras similares.³³

El rasgo más destacado del apoyo central a Mojos y uno de los métodos característicos de los jesuitas, es el desarrollo de una estrategia de inversiones en favor de las reducciones. Al destinar capitales y tierras para Mojos, la Provincia del Perú aportaba un flujo de ingresos a las necesidades materiales de la Misión mojeña: los pesos ganados en la economía nuclear del Virreinato financiaban el reclutamiento de personal europeo, suministraban herramientas y enseres para uso de los indios y permitían la compra de bienes suntuarios para los templos de las reducciones. Este apoyo, más que lo que las propias reducciones producían, hizo florecer la acción en Mojos. Al revés del sistema habitual en los flujos de capital, el centro sostenía a la periferia. Los jesuitas,

³³ Ver, por ejemplo, Gómez Canedo 1977, 157-159, 170-171, quien señala la dedicación de los franciscanos a la enseñanza en las lenguas autóctonas y su preferencia por el trabajo entre los jóvenes.

aficionados a las metáforas castrenses, sobresalieron como intendentes o mayordomos, lo que les dió una ventaja relativa sobre otras Órdenes misioneras cuya orientación mendicante reducía realmente todo su sostén al sínodo anual de la Corona.

Aunque Lima aportaba una garantizada red de abastecimiento, los misioneros sobre el terreno suministraban los conocimientos y la energía que implantó una presencia europea en Mojos. Este libro no se ha centrado en las actividades de los jesuitas individuales: si bien presenta a individuos entregados y habilidosos, no viene a añadir nombres nuevos al panteón de los héroes misioneros; en lugar de esto se concentra en el personal en cuanto grupo y pone a la luz una serie de tendencias que ayudan a explicar la orientación de la empresa jesuítica. Una historia social de los jesuitas de Mojos subraya: una corporación de origen múltiple, con una representación bastante equilibrada de criollos peruanos, españoles peninsulares y centroeuropeos; un predominio de los Padres en el terreno, con Hermanos que contribuyen con las tan necesarias especializaciones técnicas; y unas hojas de servicio de extraordinaria duración, tanto en años de residencia como de permanencia en cada reducción. Lo mismo que el sistema de aprovisionamiento, estas características dieron a los jesuitas una ventaja sobre otras Órdenes para atraer a hombres aptos para hacer frente a los rigores de la vida reduccional y para crear un grupo europeo de trabajo experimentado en la lengua y costumbres de los diversos pueblos autóctonos.

Finalmente, la documentación de Mojos ofrece una nueva perspectiva al viejo debate sobre los propósitos últimos del sistema jesuítico. Tradicionalmente se ha acusado a los jesuitas de hacerse indispensables, creando sistemas paternalistas; y de no preparar a los neófitos indios para una vida fuera a su tutelaje. Esta cadena de paternalismo, dependencia y derrumbe se ha vuelto casi normativo en la historia misionera, recurriéndose al primer rasgo para explicar los dos posteriores. No hay duda que los jesuitas de Mojos compartían el talante colonial de su época: el de conducir a una gente ignorante hacia la ilustración; pero el peso de los hechos apoya la aplicación de un criterio de adaptación como característico de las actividades jesuíticas en la sabana. Los misioneros se integraban en las estructuras nativas de gobierno, de sociedad y aun del ritual religioso. Para describir la experiencia mojeña, un modelo de gobierno indirecto (similar al que practicó la colonización europea en Asia) parece más apto que el de paternalismo. Y de la misma forma que la

India no se vino abajo al retirarse los británicos, tampoco la cultura reducciona desapareció con la expulsión de los jesuitas.

POLÍTICA CIVIL

Como Herbert E. Bolton y sus discípulos fueron los primeros en demostrar, para el sudoeste norteamericano, las misiones ibéricas funcionaron como piezas del Estado colonial. A fines del siglo XVI la América ibérica estaba claramente dividida entre una región nuclear y una periferia, cada una con sus propios estilos e instituciones. Mientras el núcleo se convirtió en el dominio de la encomienda y de la ciudad, el presidio y la reducción se fueron desarrollando como los representantes de las poblaciones europeas en la periferia. Mojos fue uno de los seis sistemas reduccionales jesuíticos que, junto con las misiones franciscanas, agustinas, dominicas y capuchinas, fijó el borde mal definido de las posesiones españolas en el corazón sudamericano. En cuanto tal formó parte de la política imperial encaminada a definir el territorio, hispanizar a sus habitantes autóctonos y proteger a ambos de los pretendientes rivales.

Durante la mayor parte del siglo jesuítico, esta tarea condicionó las actividades de contacto y conversión de los misioneros. El Estado colonial autorizó y patrocinó la empresa jesuítica mediante su ejercicio del Patronato Real y el apoyo financiero de su Real Hacienda. Para la Corona, los misioneros de Mojos resultaban ser una inversión económica. A diferencia del sudoeste de América del Norte, las reducciones de Mojos nunca funcionaron a la par de las guarniciones militares. La tradición, la vecindad de las poblaciones españolas, la ausencia de rivales temibles y el valor acaso percibido del territorio, quizás todo ello contribuyó a rebajar las ansias de enviar fuerzas militares a la frontera sudamericana; sin embargo, un cambio de las alianzas europeas y el incesante avance hacia el oeste de exploradores portugueses hicieron variar los criterios españoles en el siglo XVIII.

Las ambiciones territoriales de ambos Imperios ibéricos condujeron a una escalada de rivalidades en el corazón de América del Sur. Las tensiones a lo largo del Guaporé, que culminaron en 1760, crearon en Mojos un teatro bélico. Por primera vez se pidió a los neófitos que cumplieran con sus obligaciones

ciudadanas en el Imperio español, por un lado protegiendo y aprovisionando al ejército español; por otro, participando activamente en las campañas. Esta ruptura de ochenta años de aislamiento de contactos en gran escala con el mundo europeo resultó traumático para las reducciones, acaparando su atención, reduciendo sus poblaciones y vaciando sus depósitos.

Al finalizar las hostilidades Carlos III decretó la expulsión de los jesuitas y, con ella, una profundización de los lazos de Mojos con el mundo hispánico. La introducción de la política imperial borbónica en la sabana se tradujo en cambios en la relación entre las reducciones y el núcleo peruano. Bajo los jesuitas el centro había financiado la periferia; a la salida de los Padres se invirtieron los papeles: las actividades comercialmente viables pasaron a ser la orden del día: los tejidos de algodón sustituyeron el tejido de plumas; el cultivo del cacao expulsó las huertas de yuca lejos de las poblaciones centrales; cesaron las adquisiciones suntuarias. Esta reorientación, implicada en el Nuevo Plan de Lázaro de Ribera, convirtió a las reducciones en fuentes de ingresos para la Corona, pero a costa de la prosperidad reduccional.

La independencia incrementó las dificultades coloniales para la cultura reduccional. Atentos a implantar la ideología liberal del momento, los sucesivos regímenes republicanos derogaron los derechos comunales sobre la propiedad, al tiempo que mantenían el sistema tributario de las temporalidades; también intensificaron la orientación comercial de la región, vinculando producciones tradicionales como la textil a las fluctuaciones del mercado nacional. En la afanosa búsqueda de fuentes de ingresos, los responsables hicieron un uso erróneo de los recursos sabaneros, concediendo ganado para pagar deudas o como estímulos para el desarrollo de la región. En sus intentos de incorporar Mojos en la nación boliviana, esos mismos hombres alentaron su primera inmigración blanca en gran escala. La política republicana, aparejada a los efectos de los desplazamientos de mano de obra por causa del auge gomero amazónico, aportó el obstáculo final, insuperable, a la cultura reduccional. Aun así, no se derogaron por decreto dos siglos de historia en Mojos; la tradición autóctona sólo se sometió a regañadientes.

TRADICIÓN AUTÓCTONA

Los pueblos aborígenes de Mojos fueron los principales sujetos de la cultura reduccional. El mundo autóctono de la sabana se caracterizaba por sus diferentes grupos étnicos identificados según su demografía y sus habilidades marciales. Los grupos más poderosos vivían en las riberas fluviales (los terrenos más codiciables de Mojos), mientras que los más débiles habitaban los cursos secundarios y los pastizales abiertos. Esta orientación fluvial era la característica más destacada de la variante sabanera de la cultura del bosque tropical.

A pesar de sus importantes pérdidas por causa de las enfermedades europeas y de los esclavistas españoles, a mediados del siglo XVII la población autóctona seguía prosperando. Los poblados relativamente grandes de Mojos eran un blanco seductor para una empresa misionera. No tuvo menor importancia el que su tecnología agrícola excedentaria permitiera la simultánea ocupación europea y nativa de la sabana, sin cambios abruptos en las formas tradicionales de subsistencia, circunstancia que se aparta de la que tuvieron que enfrentar los intentos misioneros -básicamente fracasados- de la Baja California y del Chaco sudamericano.³⁴

El sistema reduccional jesuítico de Mojos nació de la noche a la mañana: transcurrieron quince años entre los primeros contactos sostenidos y la fundación de Loreto en 1682; pero una vez levantada esta primera reducción, el sistema se extendió con rapidez. James Axtell ha retado a los estudiosos de las reducciones a adoptar el punto de vista de los indios cuando se trata de encontrar las causas de la participación nativa (Axtell 1988, 49-50). En Mojos la tradición autóctona estimulaba la participación india, pues su tenaz atracción al territorio formaba parte de aquélla: la ocupación de las riberas fluviales era un imperativo de supervivencia y apartarse de ellas equivalía a la marginación. En consecuencia, la fundación jesuítica de reducciones en los sitios de las antiguas aldeas indias garantizó un grado de participación indígena. Los indios también se daban cuenta de los beneficios tangibles que resultaban de su alianza con los jesuitas: la presencia misionera ofrecía a todos los indios protección de los esclavistas cruceños; también, de las depredaciones de adversarios nativos más poderosos. Finalmente, los indios descubrieron rápi-

³⁴ Como estudios útiles sobre estas regiones, ver Río 1984; y Langer 1988, especialmente 189, 293.

damente que los jesuitas ofrecían un acceso garantizado a una amplia variedad de manufacturas europeas, que revolucionaron sus vidas.

Cruzar el umbral de la reducción no implicaba dejar atrás el mundo nativo: esto habría desafiado tanto la lógica como la experiencia; sin embargo, hasta los años ochenta los estudios de la vida reduccional siguieron suponiendo que los misioneros reprodujeron una cultura europea y tuvieron poca influencia de las poblaciones culturalmente diferentes entre las que vivían. La experiencia mojeña ofrece una interpretación diferente de la historia de las reducciones, caracterizada por la activa participación de la población nativa en los asuntos reduccionales: en Mojos las reducciones se rigieron más por la adaptación que por la imposición.

Esto no significa pensar que los indios mantuvieron su vida anterior bajo nuevas apariencias: se produjeron cambios importantes y dolorosos; quizás el más doloroso fue la concentración de aldeas anteriormente dispersas en emplazamientos centrales. La concentración expuso a la población autóctona a todo el peso de las enfermedades epidémicas y a la cohabitación con antiguos rivales étnicos. Sin embargo, como viene a mostrar el análisis demográfico del siglo jesuítico, las poblaciones reduccionales experimentaron una transformación durante este periodo, saliendo de él con una considerable resistencia a aquellos achaques. La cultura reduccional también afectó profundamente las actividades económicas de los indios: un sistema de campanas y regimentaciones, sin base en los ritmos naturales de la sabana, ordenaba los días y las estaciones. En las reducciones aparecieron especialistas en oficios europeos (la Familia), mantenidos por las actividades de subsistencia de los demás. Y finalmente, los módulos de trabajo comunal -atención de los hatos ganaderos de la reducción, la labranza de las huertas comunales, la construcción de los templos- exigían un tiempo y unas energías que iban más allá de la subsistencia.

Las formas nativas encontraron una clara expresión en una serie de formas reduccionales: la tecnología agrícola, en la que la yuca y el maíz constituían la base dietética y en la que los métodos tradicionales de elegir los terrenos y de preparar la tierra siguieron siendo la norma, gobernó la explotación de nuevos cultivos como el algodón y el cacao. Los dirigentes tradicionales siguieron ejerciendo una autoridad real en colaboración con los misioneros. Aunque la Familia apareció como una élite económica y política, mantuvo sus

lazos con los diversos grupos étnicos que constituían la mayoría de las poblaciones reducidas. Las pruebas documentales de la adaptación en el siglo jesuítico son tan evidentes que los lectores quizás estén tentados de considerar a ese periodo como una edad de oro; por mi parte instaría a rechazar tal visión, pues sólo resulta sostenible comparándolo con la época postjesuítica; estos años 1767-1880 fueron de dificultades cada vez mayores para la cultura reduccional y su tradicional actitud de adaptación.

El periodo de gobierno español en Mojos inició una reorientación de las economías reduccionales y un cambio sustancial en los términos de intercambio entre las reducciones y el núcleo andino. Esta última tendencia fue la que afectó con mayor profundidad a la población nativa. La disminución de los ingresos por su trabajo como efecto de su manipulación por un sistema cerrado (las temporalidades), contribuyó a empobrecer la cultura reduccional. Los niveles de vida bajaron cuando los curas y administradores exigieron más trabajo en actividades comercialmente productivas. Y la pérdida de los subsidios jesuíticos redujeron el acceso a bienes materiales que los indios habían llegado a considerar esenciales. En consecuencia, hay que considerar el gobierno republicano como una continuación de los ingresos declinantes y del empobrecimiento entre la población autóctona.

Los indios reducidos se opusieron a estos cambios con una serie de estrategias. Mientras creyeron que había una posibilidad de éxito, trataron de remediar sus agravios mediante representaciones ante las autoridades: mencionando tanto las tradiciones de la cultura reduccional como las recientes violaciones de las mismas, los indios pidieron ayuda a las autoridades locales y regionales; cuando las representaciones fracasaron, también lo hizo la *Pax Jesuítica*. A comienzos del siglo XIX se produjeron esporádicas reapariciones de las rivalidades intraindígenas y rebeliones activas contra las autoridades españolas. Éstas sirvieron de purificación, expulsando a delincuentes especialmente nocivos; pero sólo lograron sus objetivos cuando la presencia española en la sabana era pequeña. Una sustancial fuerza europea, como la que en 1823-1824 se despachó desde Santa Cruz contra los rebeldes, siempre sofocó los levantamientos. En la época republicana esta fuerza fue a vivir permanentemente en la propia sabana. Cuando la rebelión fracasó, subsistió la fuga como única estrategia de resistencia. Y al huir sus adherentes, la cultura reduccional dejó de ser una fuerza vital en el funcionamiento de los pueblos de Mojos.

La reducción nunca pretendió ser una institución permanente, pues tanto en la teoría como en la práctica constituye una fase entre dos mundos: pagano y salvaje por un lado; cristiano e ilustrado por otro. Un estudio de la experiencia norteamericana establece tres objetivos propuestos por los abogados de las misiones protestantes allí: introducción de la piedad, instrucción e industria (Berkhofer 1965, 15). El resultado pretendido era una población india totalmente incorporada en su contraparte blanca, perspectiva congruente con el talante boliviano decimonónico. Definida y fundada así, la reducción no tenía ningún sentido fuera de la frontera. La cultura reduccional se hizo intrascendente cuando en el siglo XIX la frontera amazónica occidental ya no coincidió con Mojos. Como ha demostrado la fiebre del oro en California y el lejano oeste canadiense, las tradiciones indias quedaron sumergidas cuando inmigrantes blancos exigieron la tierra y la fuerza de trabajo de los indios (Hurtado 1988, 100 y *passim*; y Fisher 1977, 96-97).

Sin embargo, la cultura reduccional transformó para siempre a la población nativa mojeña. Gracias a las reducciones las futuras generaciones recibieron una herencia biológica y cultural muy diferente de la de los pueblos amazónicos no contactados por los Padres y Hermanos. La historia de la cultura reduccional en Mojos no sugiere una fusión (*melting pot*), una absorción gradual de la población nativa por el grueso de la colonia o de la nación boliviana; resulta más pertinente hablar de una lucha por la supervivencia india, lucha que prosigue al cabo de cinco siglos después de que la llegada de Colón a las playas americanas la pusiera en movimiento.

APÉNDICE

Fuentes de información demográfica sobre las poblaciones de Mojos, 1683-1882

- 1683 Eguiluz 1884, 13.
1684 "Carta Anua" 1900, 191.
1691 Eguiluz 1884, 16-43.
1692 "Memorial del P. Francisco de Rotalde", en: Pastells 1912, VI, 79.
1696 "Letra Anua", ARSI, Perú, 18, f. 168.
1700 Altamirano 1979, 40, 75-80.
1713 Furlong 1963, mapa XXV.
1717 "Breve noticia de las misiones", en: Pastells 1912, VI, 157-158.
1720 "Catalogus missionum", ARSI, Perú, 5, ff. 65-65v.
1748 "Catálogo de las misiones", en: Pastells 1912, VII, 746-748.
1752 "El Gobernador Cap. de Santa Cruz de la Sierra", AGI, Charcas, 474.
1764 Manso de Velasco 1983, 212-213
1767 Moreno 1973, 15
1773 "I. Autos originales de visitas" (1773), ANB, AM, 4, ff. 10v-47v.
1779 "Padrón del Obispado de Santa Cruz" (1779), ALP, Límites con Bolivia, n° 517.
1786 "I, II, III, IV. Testimonio del expediente de la visita del pueblo de Loreto, [de Trinidad; de Magdalena; de Concepción]", ANB, AM, 11, ff. 1-46, 1-32, 1-82v.
1788 Parejas 1976, 64.
1790-1791 "Expedientes de visitas" (1790-1791), ANB, Audiencia de Charcas, Mojos, IX.
1796-1797 "XX. Expediente que contiene las visitas" (1796-1797), ANB, AM, 14, ff. 146-190.

- 1802-1803 "XX. Razones originales" (1802-1803), ANB, AM, 17, ff. 183-251v.
- 1810 "XXXIX. Extractos sacados... de Mojos" (1810), ANB, AM, 18, ff. 18-73.
- 1816 Chávez Suárez 1986, 483.
- 1826 "Estado que manifiesta las riquezas" (1826), ANB, MI, 14, f. 18.
- 1830 Orbigny 1845, 252.
- 1839 "Demostración de las dotaciones" (1839), ANB, MI, 74, f. 31.
- 1846 Macera 1978, I, 5-6.
- 1854 Macera 1978, I, 106.
- 1857 Macera 1978, I, 106.
- 1858 Macera 1978, I, 106.
- 1860 Quevedo 1861, s.p.
- 1866 Macera 1978, I, 106.
- 1867 Macera 1978, I, 106.
- 1874 Macera 1978, I, 106.
- 1882 Macera 1978, I, 45.

ÍNDICE DE PERSONAS Y LUGARES

(No van incluidas las entradas siguientes: América; Andes; Beni, Dpto; Bolivia; Mojos; Perú y Suramérica. Tampoco figuran las que se encuentran en la bibliografía)

- Abaroma, D. 235
Acosta, J. de 169, 170
África 162
Alcedo, A. de 159
Aller, J. de 71, 73
Altamirano, D. F. de 52, 61, 73, 74, 78,
79, 81, 129, 134, 135, 140, 168, 244,
253
Álvarez de Sotomayor, A. 188, 189
Amat i Junyent, M. d' 90, 90, 92
Amazonas 220, 227, 240
Ambasi, C. 207
Andión, J. de 53, 60, 66, 69
Aperé 48
Apolobamba 59, 78
Araujo, J. de 147
Arawak (etnias) 126
Archibald, R. R. 33
Argomosa, F. A. 133
Arica 94
Arlet, S. 162
Armas Medina, F. de 69, 161
Armentia, N. 78
Arredondo, N. de 209
Arroyo, F. 147
Artachu, J. de 196
Asia 162, 245
Astrain, A. 161, 163, 170
Asunción 63, 64
Atlántico 218
Augsburgo 167, 178
Axtell, J. 175, 248
- Ballivián, J. 214, 215, 217
Bannon, F. 32
- Barace, C. 54, 56, 61, 72, 73, 75, 80, 81,
162, 167, 180
Barberí, R. 238
Barnadas, J. M. 34, 94, 169
Baurano (etnia) 172
Baure (etnia) 51, 58, 60, 62, 75, 80, 81,
127, 162, 228, 230
Baures (reducción) 215
Baures (región) 131, 133, 135, 192
Baures (río) 87
Baviera 160
Becerra, R. 34, 147, 238
Belem 86
Belén 226, 229
Beni (río) 52, 75, 76, 78, 80, 152, 224-
227
Benítez, J. J. 188
Berkhofer, R. F. 175, 251
Bermudo, J. 71
Biquina, F. 138
Bitterli, U. 180
Bolívar, S. 212
Bolton, H. E. 32, 246
Borah, W. 125, 126
Borda, R. de la 220, 237
Borges, P. 157, 159, 163, 165
Borja, F. de 78
Brand, J. 160
Brasil 58, 85, 87, 88, 90, 203, 204, 226,
227, 238
Brown, C. B. 228
Buendía, J. de 176
Bueno, C. 159
Buenos Aires 164, 184, 189
Burns, E. B. 241
Bushnell, A. T. 153 241

- Cabero, H. 72, 74, 167, 170, 176
 Cádiz 164
 Calandra, H. A. 48
 California 130, 134, 154, 158, 159, 166,
 248, 251
 Callao 158
 Câmara, J. P. da 90
 Canesí (etnia) 52
 Canisiana (etnia) 51, 57, 58, 75, 132,
 151, 153, 172, 203, 208, 227
 Cañacure (etnia) 52, 67, 75
 Caraman, Ph. 31
 Carapanatuba 228
 Caribe 164
 Carlos III 88, 160, 184, 247
 Carrasco, M. 236
 Cartagena de Indias 94
 Carvalho Urey, A. 189, 213, 215, 238,
 239
 Castilla 85
 Castillo, J. del 49, 59, 60, 61, 72, 73,
 129, 140, 157, 167
 Caupolicán 214, 224, 225, 231
 Chaco 64, 248
 Chané (etnia) 70
 Chanita, M. 137
 Chapacura (etnia) 52
 Chapare (río) 56
 Charcas 37, 40, 49, 53, 68, 79, 82, 85,
 86, 88, 89, 90, 158, 159, 182, 213
 Chávez Suárez, J. 33, 78, 189, 190, 254
 Chávez, J. L. 192
 Chávez, L. 192
 Chávez, Ñ. de 64
 Chávez, R. 228
 Chayanta 235
 Chenesí (río) 56
 Chiano, P. 138
 Chile 94, 158, 184
 Chiquito (etnia) 57, 70, 86, 209
 Chiquitos (gobernación) 185
 Chiquitos (reducciones) 94, 182, 183,
 198, 221
 Chiriguano (etnia) 67
 Chito, H. 138
 Chito, M. 138
 Chito, Manuel 138
 Chito, Manuela 138
 Chito, Miguel 138
 Chupi, I. 137
 Chupi, M. L. 137
 Church, G. E. 221
 Claro, S. 147
 Cochabamba 63, 94, 146, 163, 164, 189,
 196, 209, 225, 235, 240
 Colombia 225
 Colón, C. 243
 Concepción 76, 81, 147, 180, 186, 192,
 196, 197, 200, 208, 216, 229, 233,
 234, 253
 Cook, S. 125, 126, 128, 130, 134
 Copareari, J. 205
 Córdoba de Tucumán 164
 Cortés, F. S. 213
 Cosseremono (etnia) 52
 Costa, F. R. da 86
 Crato 227
 Cuanea, M. 138
 Cuiabá 86, 87
 Curiyana, C. 138
 Curubosa 67
 Cuzco 49, 63, 69

 Dalence, J. M. 221, 224
 Davidson, D. M. 87, 88
 Davín, D. 125, 150, 162
 Dean, W. 228
 Decorme, G. 158
 Delgado, M. 189
 Denevan, W. M. 34, 47, 48, 53, 54, 58,
 126
 Desposorios 76
 Dez, J. 150
 Díaz de Guzmán, R. 64
 Dirheim, F. J. 167
 Dougherty, B. 48
 Durango 159

 Ecuador 224
 Eder, F. J. 34, 61, 62, 94, 129, 133, 133,
 140, 141, 143, 144, 146, 149-152,
 168, 170, 171, 174, 175
 Egaña, A. de 53, 66, 70, 133
 Eguiguren, L.A. 182
 Eguluz, D. de 72, 73, 74, 75, 78, 135,
 145, 168, 175, 253
 Eimeric i Vilajoana, A. 91-93, 144,
 151, 182-184, 189, 191, 193, 194,

- 203, 206-208
 El Carmen 229, 241
 El Pardo 88, 89
 Erickson, C. L. 54
 España 73, 78, 88, 89, 94, 160, 161,
 164, 186
 Espejo, J. de 75, 78, 168
 Espinosa, B. de 81, 180
 Espinosa, J. 92, 93
 Espinosa, M. de 80
 Esteban (mayordomo) 204
 Exaltación 76, 82, 86, 86, 132, 152,
 183, 188, 189, 204, 204, 206, 206,
 215, 223, 229, 235, 240
- Faron, L. 56
 Fernández, I. 80
 Ferreira, A. R. 204
 Fifer, J. V. 40, 217, 225, 226
 Filipinas 145, 182
 Fisher, R. 251
 Flandes 160
 Florida 153
 Floridablanca, Conde de 198
 Fonseca, J. G. da 86
 Francia 160
 Franco, J. 191
 Fritz, S. 71, 244
 Furlong, G. 184, 253
- Gama, J. da G. de 86
 Garay, 64
 García Recio, J. M. 65, 191
 Garriga, A. 82, 168, 177
 Geiger, M. 166
 Génova 160, 163
 Gill, L. 56
 Gisbert, T. 176
 Goddyear, C. 225
 Gómez Canedo, L. 160, 244
 Góngora, M. 66
 González de Velasco, L. 91, 136
 Gorgotoqui (etnia) 70
 Graham, R. B. C. 31
 Gran Mojo 63, 66, 69, 191
 Granado, F. J. 135
 Greever, J. G. 217
 Guapay (Grande) 64
- Guaporé 43, 52, 75, 80, 86, 88-91, 93,
 130, 131, 151, 203, 204, 246
 Guarayo (etnia) 80
 Gutiérrez, A. 204
- Haedo, F. 202
 Hanisch, W. 158
 Hartmann, T. 204
 Heath, E. 226
 Hemming, J. 238
 Herboso, F. R. de 183, 193
 Hernández, P. 135
 Herndon, W. L. 217, 222, 224, 237
 Hervás y Panduro, L. 49, 51, 153, 172
 Herzog, W. 238
 Houston 199
 Hungría 168
 Hurtado Dávila, J. C. 67
 Hurtado, A. L. 233, 251
- Irigoyen, M. de 177
 Islas Pacífico 173
 Italia 160
 Iténez 43
 Itonama (etnia) 51, 52, 57, 82, 127, 133,
 230
 Itonamas (río) 88
- Jackson, R. 33
 Jarayes 64
 Jáuregui, M. de 62, 167
 Javier, F. 78, 86, 144
 Jiménez de la Espada, M. 60
 Jones, J. C. 40, 218, 238, 239
 Jujuy 164
 Juli 171
- Kayubaba (etnia) 51, 57, 82, 127, 168,
 208, 230
 Keen, B. 154
 Keller, F. 221, 227, 228, 235, 236, 240,
 241
 Klein, H. S. 224

- La Habana 94
 La Paz 43, 63, 69, 78, 200, 224, 225
 La Plata 71, 85, 90, 91, 94, 147, 159,
 183, 185, 187, 189, 191-194, 198,
 203-205, 212, 216, 220-222, 236
 Landívar, A. de 189
 Langer, E. D. 33, 248
 Langmore, D. 71, 173
 Larson, B. 185, 198
 Lathrap, D. W. 39, 47, 47
 Legarda, L. 75, 81
 Lehm, Z. 218
 Lehnertz, J. 159, 166
 León y Foronda, F. 209
 León, F. 151
 Leonardo, J. 94
 Leturia, M. de 74
 Ligardo, J. 176
 Lima 37, 54, 64, 73, 74, 78, 94, 150, 158,
 159, 163, 164, 168, 169, 184, 186
 Lima, M. F. de 87, 135, 151
 Limpías Saucedo, M. 33, 215, 217, 220,
 226, 228, 232, 236, 237
 Limpías, J. de 53
 Lisboa 88
 Lizarazu, J. de 53, 70, 85
 Lloyd, J. A. 217
 Lofstrom, W. L. 213
 Londres 228
 Loreto 46, 62, 74-76, 78, 80, 85, 86, 92-
 94, 132, 137, 138, 144, 149, 152,
 167, 168, 183, 183, 187, 188, 189,
 191, 192, 193, 203-210, 219, 222,
 229, 235, 248, 253
 Lupaqa (etnia) 171
 Lynch, J. 184, 186, 189

 Mabeia, Manuela 138
 Mabeia, María 138
 Mabeia, R. 138
 Macarani (parcialidad) 137
 MacCormack, S. 174
 Macera, P. 186, 195, 196, 202, 216, 232,
 254
 Machupo (río) 82, 151
 Madera 43, 86, 90, 220, 226-228, 232,
 237, 238, 240
 Madre de Dios 43
 Madrid 87, 88, 89, 93, 160
 Magalhães, B. de 86, 86
 Magdalena 76, 82, 87, 92, 133, 135,
 151, 196, 197, 204, 208, 215, 216,
 218, 229, 253
 Maggio, A. 173
 Mainas 94
 Majiemo (parcialidad) 137
 Mallorca 168
 Mamoré 44, 48, 49, 52, 54, 57, 59-61,
 65, 66, 67, 71-75, 80, 82, 84, 86-89,
 92, 93, 126, 131-134, 140, 152, 175,
 183, 188, 219, 220, 224, 226, 227
 Manaus 227, 229
 Maniquí (río) 80
 Manso de Velasco, J. A. 253
 Mantelo, P. 167
 Marasa, J. 187, 188, 189, 190
 Marbán, P. 54, 56, 57, 61, 72-74, 79, 86,
 143, 145, 161, 166, 173, 174
 Marchetti, G. 227
 Mariquionos (etnia) 59
 Markham, C. 225
 Marterer, A. 176
 Martínez de Tineo, J. V. 92
 Martínez de Velasco, J. M. 186
 Martínez, D. 69
 Mateos, F. 86
 Mato Grosso 86, 88, 89, 90, 93
 Matos (río) 52
 Matthei, M. 161, 164, 165, 167, 180
 Matthews, E. D. 228, 232, 240, 241
 Maúrtua, V. M. 182, 183
 Mayr, D. 161, 164, 165, 167, 178, 180
 Mazareono (etnia) 67
 Meiklejohn, N. 171
 Melgarejo, M. 218
 Méndez, D. 63
 Mendoza, A. de 75
 Mendoza, J. de 58, 66
 Mercado, A. 204
 Mesa, J. de 176
 Mesía, A. 168, 169
 Métraux, A. 34, 153, 154
 México1 58
 Miranda, L. 93
 Mobima (etnia) 51, 52, 57, 80, 81, 132,
 172, 208
 Mojo (etnia) 51, 57-60, 62, 67, 70, 74,
 79, 132, 227, 228
 Mojos (río) 63

- Monitola, A. 69
 Montenegro, J. de 75
 Mopeciana (etnia) 172
 Mora, J. L. 204
 Moreno, G. R. 33, 192, 240, 241, 253
 Mörner, M. 32
 Moura, A. R. de 88, 89, 90
 Moysuti (etnia) 76, 78
 Mueia, B. 138
 Muiba, P. I. 188, 189
 Muñoz Reyes, J. 44
 Mure (etnia) 208
- Nápoles 160
 Narasaquixi 208
 Neill, S. 177
 Nelson, J. T. 140
 Niel, A. J. 150
 Niza, M. de 71
 Nobel, G. K. 47
 Nordenskiöld, E. 47, 59, 60
 Nossa Senhora da Conceição 88-90
 Nueva Asunción 64
 Nueva España 125, 164
 Nueva Granada 78, 129
 Nueva Guinea 173
 Nueva York 179
 Nunes, J. M. de S. 88,90
- Ocampo, J. A. 224, 225
 Orbigny, A. D. d' 57, 216, 220-223,
 229, 230, 233, 236, 237, 254
 Orellana, A. de 62, 74, 75, 81, 167, 168
 Ortiz Ortuño, A. 70
 Oruro 94, 164
 Osorio, J. L. 235
 Owens, D. 130, 135, 136
- Pacaguara (etnia) 240
 Pacífico 94, 164, 191
 Paititi (cacique) 51
 Palacios, J. A. 240
 Palheta, F. de M. 86, 86, 87
 Pampas 131, 132, 133
 Panamá 66, 94, 164
 Papúa 71
 Pará 86, 90
- Paraguay 31, 78, 130, 135, 158, 159,
 168, 186, 230
 Parejas, A. 33, 136, 183, 185, 191, 194,
 197, 201, 253
 París 90
 Parry, J. H. 179
 Pastells, P. 85, 89, 133, 152, 253
 Patrocinio 76
 Pentland, J. B. 219
 Peñalosa, A. 193
 Peñalosa, A. de 192
 Pérez de Tudela, C. 206, 207
 Pestaña, J. de 90-92, 192
 Phelan, J. L. 169
 Pinkas, J. 238
 Pinto, R. 34
 Pizarro, G. 64
 Platt, T. 235
 Polonia 160
 Pombal, Marqués de 88
 Ponce, P. 168
 Porlier, A. 89
 Portovelo 164
 Portugal 85, 88, 89
 Portugal, M. 48
 Potosí 66, 69, 90, 164, 198
 Príncipe de Beira 204
 Puama, E. 138
 Pueblo (etnia) 71
 Puerto de Santa María 164
 Punata 208
 Punuana (etnia) 75
 Purús 232
- Quevedo, Q. 254
- Radding, C. 33
 Rafael, V. L. 144
 Rasnake, R. 235
 Rausch, J. M. 129
 Reis, A. C. F. 86
 Reisner, J. 94
 Reyes 76, 80, 136-138, 145, 150, 197,
 205, 223, 225-227, 229, 233, 234
 Reyes Ortiz, F. 215, 216
 Ribadeneira, J. de 161
 Ribera, L. de 46, 184-186, 189, 191,
 192, 194, 195, 197, 198, 201, 204,
 207, 208, 210, 247

- Riberalta 43
 Río de la Plata 64, 88, 184
 Río, I. del 154, 248
 Rippy, J. F. 140
 Rivera y Quiroga, B. 81
 Rocha, P. de 183
 Rogagua (lago) 43
 Rogoaguado (lago) 43
 Röhr, J. 168
 Rojas, C. de 135
 Rojas, M. N. de 203, 208
 Roma 160, 161
 Romano (parcialidad) 137, 138
 Rotalde, F. de 253
 Ruiz, G. 82
- Saignes, T. 59
 Salas, F. 193
 Salzano, F. M. 129
 Samaniego, D. 69
 San Antonio 130, 135, 154
 San Antonio de Villabella 228
 San Borja 76, 78, 80, 84, 93, 168, 183,
 202, 208
 San Buenaventura de Chiruguas 78
 San Francisco de Borja 75, 170
 San Ignacio 75, 76, 78, 80, 85, 147, 151,
 172, 208, 209, 215, 218, 220, 229,
 239
 San Ignacio de Loyola 162
 San Javier 75, 76, 85, 136, 144, 183,
 187, 188, 202, 208, 229
 San Joaquín 43, 76, 81, 208, 215, 216,
 229, 233
 San José 75, 76, 82, 84, 85, 133
 San Juan Bautista 76
 San Lorenzo de la Frontera 67
 San Luis 76, 82, 84, 132, 133
 San Luis (lago) 43, 51
 San Martín 76, 87, 143, 169, 183
 San Miguel (1) 76, 85, 86
 San Miguel (2) 76, 89, 132
 San Nicolás 76
 San Pablo 76, 133
 San Pedro 75, 76, 82, 87, 89, 90, 91, 93,
 132, 146, 153, 168, 177, 183, 187-
 190, 192, 195, 198, 203-205, 205,
 207, 208, 210, 223, 229, 239
 San Ramón 215, 229
- San Rosa (1) 76
 San Simón 183, 208
 Sanabria, H. 191, 192, 214
 Sánchez, M. 168
 Sandoval, F. 204
 Santa Ana 76, 91, 151, 183, 187, 204,
 207, 208, 216, 223, 229, 233, 234,
 239
 Santa Cruz de la Sierra 33, 51, 52, 58,
 64-72, 74, 75, 78, 81, 84, 85, 86, 86,
 89, 90, 92-94, 133, 135, 145, 146,
 152, 164, 167, 172, 182, 183, 185,
 187-194, 203, 204, 208, 210, 213,
 214, 216, 221, 223, 253
 Santa Cruz, A. de 216, 223
 Santa Fe 164
 Santa Rosa (1) 80, 85, 87, 88, 130, 133
 Santa Rosa (2) 76, 88, 89, 132, 151, 225
 Santamaría, D. J. 197, 198, 202
 Santiago del Cercado 171
 Santiago del Estero 164
 Santo Tomás, D. de 174
 Santos Simón y Judas 76
 São Paulo 85
 Schmidl, U. 64
 Schuetz, M. 130, 135, 154
 Schwendtner, J. 167
 Sécore 218
 Sevilla 148, 164
 Sierra, V. D. 162
 Sirene, R. 138
 Sivapire, J. 204
 Solís Holguín, G. de 67
 Sotelo, L. 74
 Soto, J. de 70, 71, 72
 Southey, R. 87, 135, 151
 Steward, J. 56
 Storni, H. 158
 Suárez de Figueroa, L. 65, 67, 70
 Suárez, J. M. 228
 Subi, A. 137
 Subi, J. 137
 Sucre, A. J. de 212, 213
 Sweet, D. G. 68
- Tacna 94
 Tamalanis (familia) 234
 Tamucu 208
 Tapacura (etnia) 52, 75

- Tardío, F. de 136, 144
 Tardío, H. de 78
 Tavares, A. R. 85
 Tavauni (familia) 234
 Tawantinsuyu 33, 49
 Tejas 199
 Tibesar, A. 71, 159
 Tilici, E. 188
 Titiqaqa 59, 63, 171
 Tiwanaku 59
 Todos Santos 44
 Tormo, L. 34, 54, 89, 134, 141, 191
 Torres Saldamando, E. 168
 Tres Casas 227
 Treutlein, T. E. 164
 Trinidad 44, 47, 75, 76, 80, 81, 85, 132,
 134, 183, 184, 188, 189, 202, 207,
 208, 213, 216, 217, 218, 218, 222,
 223, 225, 229, 232, 235, 238-241,
 253
 Tubaiono (etnia) 67
 Tucumán 60

 Umano (etnia) 67
 Urbe, D. 176
 Urquieta, A. 188
 Urquijo, P. P. 213
 Urquijo, P. P. de 189

 Vaca Díez, A. 226
 Valverde, L. 217, 222
 Vargas Ugarte, R. 85, 94, 133, 155,
 158, 162, 168, 170, 176, 201
 Vargas, J. de 86
 Vargas, R. 219
 Vázquez de Espinosa, A. 159
 Vázquez Machicado, H. 194
 Vega, J. de 74

 Velasco, A. de 221
 Velasco, F. J. 190
 Venecia 160
 Verdugo, A. 89, 90, 91, 92, 133, 151
 Viedma, F. de 185, 209
 Viviis (familia) 234
 Voltaire 31

 Wankawillka 186
 Waruch'iri 171
 Weddell, H. A. 225
 Weinstein, B. 226
 Wickham, H. 228
 Willey, G. 47, 48, 60
 Wolf, E. 169

 Yachaja (lago) 43
 Yacuma (río) 80, 227
 Yapacaní (río) 56
 Ygarza, C. 54, 56, 61
 Yuari, T. 138
 Yuire, Lorenzo 138
 Yuire, Luis 138
 Yuire, Manuel 138
 Yuire, Martín 138
 Yuireindice, Mateo 138
 Yuire, P. 138
 Yura (etnia) 235
 Yuraqari (etnia) 208

 Zamora y Treviño, M. 186, 187, 189,
 190, 205, 208
 Zapata, A. 75, 136, 176
 Zelis, R. de 158
 Zipoli, D. 147
 Zubillaga, F. 170

Se terminó de imprimir
La Cultura reduccional de los Llanos de Mojos
de David Block
en los Talleres Gráficos "Tupac Katari",
de la ciudad de Sucre, el día 31 de julio de 1997,
Festividad de San Ignacio de Loyola,
Fundador de la Compañía de Jesús