

LAS REDUCCIONES JESUITAS EN CHIQUITOS. ASPECTOS ESPACIO-TEMPORALES E INTERPRETACIONES INDÍGENAS

**Jesuit reductions in Chiquitos.
Spatio Temporal aspects
and indigenous interpretations**

**Cecilia G. Martínez
CONICET / UBA (Argentina)**

Resumen: En este artículo se analizan las particularidades del proceso reduccional llevado adelante por los jesuitas en Chiquitos. Se toman en consideración, se describen y se comparan las actividades y los marcadores temporales y espaciales que estructuraron la vida en sociedad de los indígenas antes y después de su reducción en pueblos de misión, y las formas de organización social a las que cada modo de vida remite. La síntesis resultante de la combinación de elementos cristianos y marcas indígenas en cuanto manifestación de nuevas formas de ser indígena y modalidades locales de cristianismo son abordadas en la parte final del artículo.

Palabras clave: Chiquitos, Reducciones, Misiones, Indígenas, Jesuitas

Abstract: This essay analyses the special features of the reduction process carried out by the Jesuits in Chiquitos (Bolivian lowlands). The activities and the temporal and spatial markers that structured the ways of life of natives are analyzed, described and compared in order to outline the forms of social organization before and during their reduction in villages. New ways of being indigenous and local patterns of Christianity that result of the combination of Christian and native cultural stocks are addressed at the end of the article.

Keywords: Chiquitos, Reductions, Missions, Natives, Jesuits

Introducción

La congregación en pueblos es una de las más grandes transformaciones que afectó a los indígenas de América colonial a partir del siglo xvi. Los pueblos de indios creados en la región andina del virreinato del Perú, con la aplicación

de las reformas del virrey Toledo, son probablemente uno de los ejemplos más conocidos del sistema reduccional, aunque, desde luego, no el único. La Compañía de Jesús, que dio sus primeros pasos en la evangelización indígena en terreno andino, consolidó su tarea misional y reduccional en áreas alejadas de los centros de poder colonial, entre las cuales se cuenta la región de Chiquitos. La reducción de indios consistió, en todos los casos, en la conformación de cierto tipo de espacios y de rutinas inspirados en una concepción cristiana y ciudadana de la vida en sociedad y de la política, en significativo contraste con la de los indígenas. Estas nuevas formas de organización y uso del espacio y del tiempo resultaron ser un medio de representación de la sociedad, a la vez que los lugares así construidos funcionaban como símbolos, pero también como dispositivos para promover ciertas prácticas y desalentar otras.

El modelo de sociedad fue desplegado sobre diversos escenarios indígenas. El resultado fue la proliferación de modelos reduccionales en los que la conjugación de los acervos culturales, tanto colonial como indígena, dieron origen a una variedad de manifestaciones del modelo renacentista importado desde Europa. En este trabajo se señalan y analizan las particularidades de este fenómeno en la provincia jesuítica de Chiquitos. Se toman en consideración las actividades y los marcadores temporales y espaciales que estructuraban la vida en sociedad de los indígenas antes de su reducción en pueblos de misión, se los compara con las prácticas impuestas a partir de la instauración del régimen jesuítico y se describen y contrastan las formas de organización social a las que cada modo de vida remite. La profunda transformación operada con la llegada de los padres de la Compañía de Jesús no inhibió la presencia de elementos y marcas asociados con la organización social indígena prerreduccional. En la nueva coyuntura ciertas formas culturales variaron su uso y su contenido, pero permanecieron vigentes como medio y forma de apropiación de los parámetros culturales impuestos por los jesuitas por parte de los indígenas. La vida en los pueblos de misión dio origen a una forma cristiana de ser indígena y a una forma indígena de ser cristiano en Chiquitos que son abordadas en la parte final de este artículo.

1. Del centro a los márgenes, la Compañía de Jesús en Sudamérica

La chiquitana fue una instancia misional tardía en el derrotero jesuita sudamericano, desarrollada luego de la consolidación de las reducciones del Paraguay, región a la que habían llegado a principios del siglo xvii. Para ambos casos, así como para los de Mojos, Maynas y Chiloé, el recorrido previo por doctrinas de Perú y el altiplano andino sirvió de laboratorio de prueba y trampolín para lanzarse a regiones distantes de los centros de poder y administración colonial. Roberto Tomichá (2002) brinda una lectura imprescindible para conocer el pro-

ceso reduccional jesuita en Chiquitos. Los aspectos demográficos del periodo analizado han sido abordados por Maeder y Bolsi (1978). Para una aproximación a las misiones jesuitas del Paraguay recomiendo las obras de Melià (1986) y la bibliografía sugerida en Melià y Nagel (1995), actualizada por Melià en el año 2004. El proceso reduccional de Mojos fue estudiado por Block (1997), mientras que Negro y Marzal (1999) han aportado monografías sobre jesuitas en la América colonial que incluyen trabajos sobre las regiones de Maynas, Juli, Paraguay, Mojos, Chiquitos y Chiloé. Estos temas han sido abordados también en la compilación coordinada por Hernández Palomo y Moreno Jeria (2005). Finalmente, en relación con la perspectiva comparativa sobre las cuestiones urbanísticas y arquitectónicas de las misiones jesuitas, menciono el trabajo de Ramón Gutiérrez (2003).

Aunque el primer contingente de padres jesuitas arribó a América recién en 1568, y la Compañía de Jesús fue la quinta y última orden religiosa en llegar a causa de su tardía fundación (en 1540), en Perú contaban con el aval del virrey Toledo, quien esperaba encontrar en este grupo de clérigos regulares el apoyo para llevar adelante su programa de reformas. A su vez, la Compañía de Jesús había asumido ante la Corona el compromiso de trabajar intensamente por la evangelización de los indígenas de América. De acuerdo con Brading (1991), la orden de los Jesuitas fue fundada en el marco de la Contrarreforma, con el objetivo de contribuir con el proyecto tridentino de transformación de la Iglesia sobre la base del modelo misional de los Padres Evangélicos, los ideales de pobreza material y penitencia corporal.

En el marco de esta alianza, Toledo solicitó con insistencia que se hicieran cargo de las doctrinas de los pueblos de indios que fueran conformándose con la política reduccional. La del pueblo de Santiago del Cercado en las afueras de Lima fue la primera doctrina que aceptaron (1571), y en la que permanecieron hasta la expulsión. Antes habían ensayado algunas experiencias fallidas de misión viva e itinerante entre los indígenas de Huarochirí (Carcelén 2001). Pocos años después sumaron la doctrina de Juli en la región de Chucuito, hacia 1575 (Coello de la Rosa, 2004; Rodríguez, 2005).

La evangelización que pretendían realizar los jesuitas presentaba rasgos distintivos que fueron sistematizados por el padre José de Acosta en *De procuranda indorum salute*, un tratado para la predicación del Evangelio en Indias. La trashumancia y la peregrinación al servicio del papa la distinguieron desde su fundación; además, la Compañía de Jesús fue una de las manifestaciones más concluyentes del humanismo renacentista en boga en aquel momento, y estimulaba la curiosidad por conocer las formas de vida de pueblos lejanos e ignotos e incentivaba la tolerancia, entre los neófitos, de prácticas indígenas que evaluaban inofensivas para la vida cristiana. Consideraban fundamental para el éxito de las misiones predicar el Evangelio en la lengua de los nativos. Los fundamentos de estos principios los encontraban en los ejemplos de misión evangelizadora de los Padres de la Iglesia en el mundo antiguo clásico. Las relaciones historiales de los jesuitas, y en particular la *Predicación del Evangelio en*

Indias del padre José de Acosta en el año 1577,¹ ofrecen infinidad de ejemplos de comparaciones entre el Nuevo Mundo y el mundo clásico del Mediterráneo. El humanismo clasicista promovía el conocimiento del Nuevo Mundo a partir de la aplicación de técnicas de contraste y de identificación, de semejanzas y diferencias con el mundo antiguo. Subyacía a esta metodología una concepción unívoca de la humanidad en la que integraban las sociedades que iban conociendo (Del Pino Díaz, 1996). A esta modalidad peculiar de aproximación a los pueblos a los que iban a misionar se deben los registros exhaustivos que constituyen un insumo fundamental para el estudio de los pueblos nativos de Sudamérica (Métraux, 1944).

La metodología misional jesuita no abogaba por la permanencia en un lugar fijo (misiones largas), sino que se inclinaba más por la modalidad de misión «viva» o itinerante. Tampoco aceptaba el pago de sínodos: recurría a las limosnas y a la producción de bienes para su mantenimiento en los lugares donde se instalaban. Por eso la exigencia toledana de la aceptación de doctrinas de los pueblos de indios no tardó en generar dudas y debates. Temían perder el fervor misionero e incurrir en los vicios y corrupción propios de los curas doctrineros, y ver mermada su autonomía frente a los órganos de poder laico y eclesiástico secular. La experiencia del manejo de la doctrina de Juli les mostró además que la imposición de tasas y obligaciones laborales a los indígenas provocaba largos periodos de ausencia, altos niveles de movilidad y circulación, prácticas todas que dificultaban su evangelización (Coello de la Rosa, 2007a).

A partir de la década de 1580 los jesuitas mostraron una tendencia firme a misionar en regiones alejadas de los centros de poder colonial, como Tucumán y Santa Cruz de la Sierra, Mojos y Paraguay. Aunque desde un punto de vista cronológico la llegada y permanencia de los jesuitas en Santa Cruz de la Sierra entre 1587 y 1603 pueden ser consideradas como un antecedente de las reducciones de Chiquitos, el resultado de las investigaciones desarrolladas al respecto las ubica en sus antípodas. Los padres de la Compañía de Jesús que fueron enviados desde la provincia jesuita del Perú a Santa Cruz no tardaron en incorporarse a una red de sociabilidad con los sectores de poder cruceños, en ese momento muy comprometidos con la captura de indígenas de las tierras bajas para servicio personal y tráfico en Santa Cruz y en los mercados altoperuanos. Concederles que acompañaban a los cruceños porque no tenían alternativa y que al menos así mitigaban la crueldad de las malocas (Tomichá, 2006), o bien destacar su participación voluntaria en esas actividades, así como la ambición de encontrar las minas de Itatín y la tierra del Paititi (García Recio, 1988a y 1988b; Coello de la Rosa, 2007b), introducen matices que no desdibujan la re-

1. Acosta, José de (1999 [1577]). *Predicación del Evangelio en Indias*. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. Disponible en: www.cervantesvirtual.com/obra-visor/predicacion-del-evangelio-en-las-indias--0/html.

lación cercana y afín a los intereses de los cruceños. La distancia con la experiencia reduccional de Chiquitos es abismal.

2. Criaturas, hombres, cristianos

La región de Chiquitos es el área en el actual territorio de Bolivia que se extiende entre el piedemonte andino al oeste, y la naciente del río Paraguay —el Pantanal—; por el norte confina con la región de Mojos, de la que la separa el río Guapay, mientras que, al sur, el río Parapetí marca la zona de transición con el Chaco. Aunque susceptible de ser delimitada a partir de parámetros geográficos físicos, la definición de Chiquitos guarda una íntima relación con los procesos históricos que tuvieron lugar en ella y, en especial, con el que nos ocupa en este trabajo: la instalación de reducciones de indios llevada a cabo por los jesuitas. Chiquitos es la traducción al español del nombre que los guaraníes del Paraguay usaban para referirse a ciertos habitantes del lugar —*tapuymirí*—. Los documentos de los conquistadores que exploraron la región en el siglo xvi mencionan con frecuencia a los tapuymirí o chiquitos, bravos guerreros con arcos y flechas envenenadas que vivían en pequeñas chozas con puertas bajas para evitar la entrada de moscas y mosquitos.

De acuerdo con la evidencia más temprana, en el siglo xvi los chiquitos eran un grupo de indígenas que vivían al oeste de los xarayes, más allá de los etones, pamonos y jaramecocíes, con quienes los asunceños e indios amigos guaraníes de la expedición de Ñuflo de Chaves, que salió de Asunción en 1557, mantuvieron violentas escaramuzas.² También se los ubicó junto a los chiriguanaes de Pitaguari, a cuarenta y cinco leguas al norte de Santa Cruz la Vieja, y a treinta leguas de donde había sido fundada La Barranca. Estaban repartidos entre los españoles de Santa Cruz y su verdadero nombre era *tovaçicoçi*.³ Los chiriguanos los llamaban «tapiomiri que quiere decir esclavos de casas chicas, y los españoles abreviando los llaman chiquitos» (*Relación del P. Samaniego*, 1944: 488). Aunque la traducción del nombre en guaraní, asociada con el tamaño de sus casas, fue la más difundida entre los cronistas contemporáneos y entre los expedicionarios y misioneros posteriores, no es la única interpretación posible: los guaraníes pudieron haberse referido a los «esclavos chicos», en consonancia con las categorías que utilizaban para nombrar, clasificar e interactuar con grupos no guaraníes: *tapii*, *tapiete*, *tapuymirí* (Combès, 2010: 128, 280, 281).

2. «Relación de los casos en que el capitán Ñuflo de Chaves ha servido a Su Majestad desde el año de quinientos y cuarenta [1561]», (JULIEN, 2008: 66-69, cita de pág. 68).

3. «Relación verdadera del asiento de Santa Cruz de la Sierra [Cuzco 1571]» (JULIEN, 2008: 212-217, cita de pág. 216); «Relación del P. Diego de Samaniego, con muchas noticias sobre misiones hechas a los itatines, chiriguanaes y chiquitos» (Mateos, 1944 [c.1600], págs. 471-507, cita de pág. 488).

Durante el proceso reduccional jesuita que tuvo lugar entre 1691 y 1767 fueron fundados diez pueblos y reducidos cerca de 24.000 indígenas chiquito-hablantes, pero también otros indígenas que pertenecían a grupos clasificados en otras familias lingüísticas como zamuca, guaraní, chapacura, otuqui y arawak. A partir de entonces la región comenzó a ser conocida como la provincia de Chiquitos, al mismo tiempo que «los chiquitos» fueron considerados por los jesuitas una nación en la medida en que todos hablaban, aunque con variaciones dialectales, el chiquito, luego adoptado como *lingua franca* en las reducciones jesuitas. En efecto, los eruditos de la orden consideraban parte de la naturaleza humana, más que una invención de la literatura, la distinción y clasificación de pueblos en naciones a partir de la lengua que hablaban. El mayor exponente de esta idea es el *Catálogo de las lenguas de las naciones conocidas y numeración, división, y clases de éstas según la diversidad de sus idiomas y dialectos*, del padre Lorenzo Hervás y Panduro, correspondiente al año 1800.⁴

Del periodo jesuita datan no solo la delimitación geográfica, sino también la definición étnica derivada de la homogeneización reduccional y una clasificación lingüística que perduran hasta hoy. En efecto, el peso de los casi ochenta años de administración jesuita en la región, la novedad sociocultural a la que dio origen y el contraste del esplendor de ese periodo con la decadencia de los que le siguieron, contribuyeron a instalar la tesis de la *etnogénesis misional* en la región (Boccara, 2005), resultado de la combinación de ciertos factores culturales nativos con otros occidentales vehiculizados por los jesuitas, y la idea de que en aquella experiencia reduccional se encuentra el origen de lo chiquitano en cuanto marca de identidad, cuyos herederos son sus habitantes actuales (Tomichá, 2002; 2006).

La evangelización jesuita de Chiquitos tuvo su origen en la entrada que realizaron los padres de la Compañía desde el Colegio de Tarija a fines del siglo xvii y como corolario del intento de responder, aunque infructuosamente, a otras dos motivaciones: la reducción de los chiriguanos del piedemonte de las zonas de los ríos Parapetí y Guapay y la búsqueda de una comunicación del Paraguay con Santa Cruz de la Sierra y con Charcas. Llegados a Santa Cruz de la Sierra tuvieron noticia del lucro de los vecinos cruceños con la captura y venta de indígenas, cuyas principales víctimas eran los chiquitos (Matienzo et al., 2011:15; Cortesão, 1955: 104, 143, 148). Al mismo tiempo, los propios indígenas se mostraron predispuestos a reducirse en pueblos para protegerse de la amenaza de los portugueses del Brasil que organizaban campañas de captura de indígenas para sus minas y haciendas (Cortesão, 1955: 29, 73, 88, 148; Matienzo et al., 2011: 26, 29, 101, 418). El contraste con la respuesta de los chiriguanos era notable y los jesuitas no tardaron en abandonar el frustrado intento de reducirlos

4. HERVÁS y PANDURO, Lorenzo (1800). *Catálogo de las lenguas de las naciones conocidas y numeración, división, y clases de éstas según la diversidad de sus idiomas y dialectos*, vol. I: *Lengua y naciones americanas*. Madrid, edición facsimilar. Disponible en: <http://bib.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/p238/00360627533561584410046/index.htm>.

y desplazarse donde los chiquitos. Aunque habían sido conocidos por sostener la guerra contra el español durante más de cien años, no solo no mostraron resistencia a las incursiones misioneras, sino que además pidieron la fundación de pueblos entre ellos. El contexto coactivo y desestructurador en el que los colocaba la amenaza del cautiverio e, incluso, la propia experiencia de la que podían dar cuenta algunos indígenas que habían logrado escapar, los empujó a aceptar las misiones de los jesuitas. Señalo que los misioneros recibieron en las reducciones a los indígenas fugitivos de Santa Cruz, lo que les ocasionó no pocos problemas con quienes decían ser sus dueños. A partir de una consulta realizada entre los padres de las misiones sobre cómo resolver este conflicto con los cruceños, se resolvió pagar por ellos como si los hubieran comprado a quienes los reclamaban (Corteseo, 1955: 120, 149). Por otra parte, hay abundante evidencia sobre indígenas capturados por los *bandeirantes* paulistas y también sobre fugados del cautiverio en Brasil.

Todo ello no impidió, sin embargo, que el régimen reduccional jesuita provocara profundas transformaciones en los hábitos y prácticas cotidianas chiquitos y en las formas de concebir el uso del tiempo y del espacio. Considero que el estudio de los parámetros espacio-temporales, por su criterio para describir y delimitar formas socioculturales, está inspirado en el concepto de *cronotopo* con el que Bajtín (1989) analizó las distintas combinaciones espacio-temporales en la novela desde la Antigüedad clásica hasta el Renacimiento. No obstante su pertenencia al terreno del análisis literario, permite dar cuenta de las formas de concebir el uso del tiempo y del espacio en distintas sociedades pasadas o contemporáneas, y como alternativa a interpretaciones más rígidas asociadas con los conceptos de cultura, aculturación y resistencia (Abercrombie, 1998).

La vida en los pueblos de reducción, donde llegaron a vivir hasta cuatro mil indios, parecía ser algo nuevo para los chiquitos, quienes, según los relatos y caracterizaciones que ofrecen los jesuitas en sus relaciones e informes, vivían «pocos juntos como república sin cabeza, que cada uno es señor de sí mismo y por cualquier ligero disgusto se apartan», andaban «como huyendo unos de otros, ocupaban más de dos leguas con solo 64 ranchos, ocupando sus chacras el intermedio» (Fernández, 1895, vol. I: 52; Corteseo, 1955: 94). Tampoco tenían «casa, vestimenta o domicilio estable» y no hacían «otra cosa que vagar por el monte y ganarse la vida con la caza y la pesca»; cuando los recursos de un lugar se agotaban, avanzaban unas leguas y se establecían en otro sitio, de modo que cambiaban constantemente de lugar. No construían casas «así pueden mudarse más cómodamente [...] a lo sumo levantan chozas que se hacen en pocos minutos»: dos palos con algunas varas endosadas cubiertas de ramas, hojas y pasto (Hoffmann, 1979: 139, 146-147). Las casas bajas que así resultaban los libraban de las molestias de moscas y mosquitos, que abundan en la región en la estación de lluvias, y de eventuales ataques nocturnos de sus enemigos (Fernández, 1895, vol. I: 53).

A los ojos de los jesuitas que los describieron, no había previsión en su modo de vida, no mediaba anticipación alguna entre sus necesidades vitales y su sa-

tisfacción, «pues todas sus preocupaciones y esfuerzos, todas sus migraciones de un lado al otro, sus cacerías y pescas, tienden a satisfacer sus necesidades proveyéndolos de alimentos» (Hoffmann, 1979: 166). Los chiquitos, «gentiles pechos, fieras de aquellos montes», no tenían más «política ni ley que la que dicta su antojo»; dado que no conocían «otro superior que su apetito», «la barriga era su Dios» (Cortese, 1955: 92; Fernández, 1895, vol. I: 52; Hoffmann, 1979: 166). El «gobierno del estómago», la saciedad de su hambre por medio de la caza y la pesca, eran considerados rasgos de animalidad. A partir de estas caracterizaciones que subrayaban la inmediatez entre necesidades vitales, físicas y su satisfacción —«sólo se mantenían de lo que hallaban diariamente en bosques y campos» (Matienzo et al., 2011: 406)—, podría deducirse que eran sociedades que vivían al borde de la subsistencia. Sin embargo, paradójicamente, pasaban su vida «vagando, dedicándose a la caza y a la pesca y haraganeando en el ínterin» (Hoffmann, 1979: 148). Un día en la vida de un chiquito no reducido, según la descripción del padre Fernández, comenzaba al rayar el alba. Desayunaban y tocaban música con instrumentos parecidos a las flautas, luego iban a trabajar la tierra hasta la hora del almuerzo. El resto del día se iba «en paseos, visitas y cumplimientos y en brindis y meriendas, en señal de amor y amistad», convidándose a chicha y jugando. La rutina de las mujeres se asemejaba a la de los hombres. Sus tareas domésticas consistían en asegurar la provisión de agua y leña, guisar legumbres y verduras e hilar para hacer sus vestidos, camisas o hamacas, de manera que también se visitaban en su tiempo libre. Al ponerse el sol cenaban y luego se iban a dormir, excepto los solteros, que se juntaban de noche a bailar y tocar música junto al rancho en el que vivían todos juntos desde los catorce años hasta que se casaban. Los bailes, en los que también participaban las mujeres, duraban dos o tres horas hasta que se cansaban y se iban a dormir (Fernández, 1895, vol. I: 56-58).

Durante tres o cuatro meses al año los hombres se ausentaban del pueblo para ir de caza, después de haber cosechado el maíz y del arroz. En agosto retornaban porque era el tiempo de la sementera. De manera que la caza y la agricultura establecían el calendario de alimentación y organizaban el ciclo anual de actividades. Iban a los bosques repartidos en cuadrillas y cazaban jabalíes, monos, tortugas, osos hormigueros, ciervos y cabras monteses, «y se tiene por dichoso quien trae su cesta o canasta (a que llaman panaquíes) muy llena, porque todos le dan el parabién y le aclaman por esforzado y valiente» (Fernández, 1895, vol. I: 58). Un buen desempeño en la caza era además fundamental para poder contraer matrimonio. El hombre que quería casarse debía salir de montería «y muertos cuantos animales puede dar la vuelta con un centenar de liebres y sin hablar palabra las pone a la puerta de la mujer de quien está enamorado y por la calidad y cantidad de la caza juzgan los parientes si la merece por esposa». Pero dado que los hombres podían casarse con una mujer y «echarla cuando se les antoja y tomar otra», los jesuitas consideraban que «su matrimonio no se puede llamar tal porque no es indisoluble». Solo los caciques tomaban dos o tres mujeres, aunque estas fueran hermanas, que se ocupaban de hacer chi-

cha para que su marido pudiera recibir y convidar a los forasteros (Fernández, 1895, vol. I: 51-52).

En lo que a las cuestiones sociopolíticas respecta, los chiquitos «no tienen gobierno ni vida civil» y mientras vivieran en los montes los jesuitas consideraban que no se podía hablar «de un gobierno político de sus tribus». Solo obedecían a los caciques cuando estaban en pie de guerra y seguían el parecer de los más ancianos; los cacicazgos no eran hereditarios, sino asignados «por merecimientos y valor en las guerras» (Hoffmann, 1979: 139; Fernández, 1895, vol. I: 51). La educación de los hijos se realizaba «dejándolos vivir [...] hechos señores de sí mismos, soltándoles las riendas para que corran a donde la disolución y fervor juvenil de los años los arrastra» (Fernández, 1895, vol. I: 51). La volatilidad que los jesuitas destacaban en los patrones habitacionales de los chiquitos era replicada en las descripciones de la vida cotidiana, la organización política, el matrimonio y la educación de los hijos.

Porque, para los jesuitas, estos indígenas no conocían «subordinación, disciplina o la costumbre de trabajar», encontraban sumamente trabajoso «convertir a semejantes criaturas primero en auténticos hombres y luego en cristianos» (Hoffmann, 1979: 146). En efecto, el objetivo de sus misiones era, como lo resumiera el padre Maroni, jesuita misionero en Maynas, «sacar a esta gente brutal de sus bosques y reducirla a vida racional y sociable, haciendo de brutos, hombres y de hombres, cristianos» (Negro y Marzal, 1999: 82). La evangelización que se procuraba alcanzar con las misiones encerraba un plan civilizatorio que requería de la reducción de sus destinatarios en los pueblos. Estos eran la representación en el espacio —*urbs*— de una idea de civilización —*civitas*— que asociaba la condición de humanidad con la vida en comunidad, la comunidad con la organización política, y la organización política con la existencia de gobierno y de normas. En la concepción renacentista de ciudad que rigió la legislación de Indias, y en la que abrevó el modelo reduccional toledano y el implementado por los jesuitas en las regiones periféricas del imperio español, el orden garantizado por el cumplimiento de las normas —*policía*— estaba íntimamente asociado con la condición cristiana del hombre: la buena policía emanaba de la fe y por eso, en la ciudad renacentista, política y piedad iban de la mano. En esta idea renacentista de ciudad confluyeron un modelo griego —aristotélico—, según el cual la polis era la asociación de aldeas y clanes que procuran el bien común a través de una existencia autosuficiente, con la Ciudad de Dios, de Agustín de Hipona (siglos IV-V) como una comunidad natural, compuesta por la reunión de hombres cristianos regidos por los principios de orden, justicia y fe (Kagan y Marías, 2000). La fundación de pueblos y ciudades en América obedecía además a una concepción política castellana, conforme a la cual el Imperio español era un conjunto de ciudades y municipios en los que el rey delegaba el derecho de soberanía y por medio de los cuales consolidaba su poder absoluto (Nader, 1990).

Contrapuesta a la vida ciudadana y civilizada operaba la dispersión, la habitación móvil, la vida solitaria y el espacio del monte (Durston, 1999). Quien no

vivía en una ciudad era una bestia, ejemplo de *rusticitas*, producto de la ausencia de vida común, de normas, de policía. En consonancia con este contraste entre los espacios de civilización y los de barbarie, el padre Ruiz de Montoya, misionero en el Paraguay, definió en el siglo xvii las reducciones como:

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

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

El principal requisito para el ordenamiento político era el sedentarismo. Humanizar a los indígenas reducidos, acostumarlos a la vida en comunidad y a la buena policía, requería de la construcción de casas donde vivieran constantemente. Casas que a su vez formaban barrios en los que se agrupaban las parcialidades de las naciones reducidas, cada una bajo la dirección de un cacique. El domicilio fijo y la vida en el barrio, el trazado recto de las calles, las casas en hileras y el nombramiento de autoridades nativas estables — «cuya casa se encuentra, por lo general, en una esquina de donde puede dominar con la vista la calle reservada para su tribu» — posibilitaban el ejercicio de la vigilancia (Hoffmann, 1979: 148). Las actividades cotidianas introducían, por su parte, una idea de trabajo asociado con la especialización y con la productividad, e inscripto en una relación mediata con los bienes necesarios para la vida. El trabajo, además, disciplinaba la conducta estableciendo formas de hacer las cosas y reglas de

uso del tiempo. «Para que se hagan sedentarios y aprendan con el tiempo la doctrina cristiana, el trabajo en el campo o un oficio, conviene ante todo hacerlos sembrar maíz» (Hoffmann, 1979: 149), indicaba el padre Julián Knogler a propósito de esta imbricación entre trabajo, civilización y doctrina, que también estaba presente en las labores ganaderas — cuyo componente productivo contrastaba con el extractivo, errante y salvaje de la caza— y en la enseñanza de oficios. En los edificios previstos en uno de los costados de la plaza para el colegio de la reducción, los misioneros enseñaban a los indígenas los oficios de carpintería, tornería, tejeduría, sastrería, curtiembre y herrería. Los herreros fabricaban hachas, formones, cepillos de carpintero, sierras, anzuelos y eslabones. Los carpinteros hacían relojes de madera; los sastres, vestidos llamados *tipoy*, pantalones y eventualmente jubones; los torneros hacían rosarios de madera y de hueso, «palos de cancelas que delimitan el lugar de los comulgantes en la iglesia» y candeleros para los altares. También se enseñaba a las mujeres a hilar y tejer en telares (Hoffmann, 1979: 152-153).

Mención aparte merece la fabricación de cera, principal producción de las misiones de Chiquitos. Era extraída de los panales de abejas en los montes y llevada a los colegios, donde se la hervía, limpiaba y blanqueaba para comercializarla en Potosí. Con el dinero obtenido de la venta de cera «se compra todo lo necesario: hierro, estaño, cuchillos, tijeras, agujas, géneros y telas que se usan para adornar los altares y para los hábitos sacerdotales, así también el vino para la santa misa y la harina para las hostias» (Hoffmann, 1979: 157; Matienzo et al., 2011: 422). Entonces, a través de las actividades productivas y del aprendizaje de los oficios, se les transmitía a los indígenas una cultura del trabajo en la que el tiempo bien usado era aquel que se empleaba en la producción de cosas para el culto o para el intercambio. Los bienes que se fabricaban no eran destinados a la satisfacción inmediata de las necesidades de quienes los elaboraban, sino que se producían en grandes cantidades y eran puestos en circulación e intercambiados por otros productos. La congregación de personas que preveía la vida en el pueblo facilitaba esas operaciones. Pero, además, muchos de los bienes que se producían tenían como fin abastecer las actividades religiosas y responder a la observancia de la buena policía: relojes, rosarios, barandas para la iglesia, herramientas para hacer otros trabajos y, fundamentalmente, vestimentas para tapar la desnudez: «porque aun estan muchos yndios y muchachos desnudos pondrase todo el esfuerzo posible en que hagan algodonales, y hilen las yndias y muchachas para que todos se vistan, y no parezcan desnudos con indecencia a nuestra vista» (Corteseo, 1955: 99).

Superpuesta a los tiempos de trabajo existía una demarcación diaria, semanal y anual del tiempo desde una perspectiva devota. Una disposición de 1708, redactada luego de la visita del padre Juan Bautista Zea a las misiones, establecía la uniformidad del culto que debía desarrollarse en los pueblos. Se preveía que los miércoles y domingos se adoctrinara a todo el pueblo, días en que los indios debían rezar las oraciones y el catecismo, explicándoles luego el padre semanero por un corto espacio de tiempo alguno de los puntos mencionados

en la doctrina. Se rezaban oraciones tres veces al día: al alba, al mediodía y a la noche. Por la mañana, al tocar el alba, se rezaba el avemaría, y por la tarde, el rosario. Los niños asistían al catecismo todos los días luego de la primera misa, y acudían a las cuatro cruces de las esquinas de la plaza a rezar el avemaría (Cortese, 1955: 113; Matienzo et al., 2011: 199, 254, 377).

El cumplimiento de estas pautas comprometía los cuerpos y los sentidos de los indígenas a través de la repetición de rutinas de posiciones corporales, gestos, oraciones y cantos. En el caso de las doctrinas y de la misa para los adultos, y de la mayoría de las actividades religiosas previstas para los niños, lo público y comunitario cumplía un rol fundamental para el éxito de la evangelización. Se trataba de puestas en escena públicas con un doble sentido de aprehensión: uno heterónimo y exterior, operado por la vigilancia ejercida por los misioneros y los caciques que detentaban el poder de castigar contravenciones, y otro de tipo capilar, involuntario y a largo plazo autónomo, basado en la repetición y en la imitación como método pedagógico (Gruzinski, 2007; Hanks, 2012).

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

Dicho lo anterior, es posible advertir que entre estos indígenas primaba una relación inmediata entre el uso del tiempo y del espacio y la satisfacción de sus necesidades vitales, y esta se concretaba a partir de una vinculación directa entre los hombres y la naturaleza. Pero no por ello prácticas como comer o beber carecían de carácter social; por el contrario, eran esas actividades vitales las que estructuraban la vida en sociedad que se reflejaba en el matrimonio, en la educación de los hijos y en el liderazgo político. Se trataba de formas de socialización que, lejos de derivar de la ausencia de humanidad o de la improvisación, eran el correlato de la proporcionalidad del espacio y del tiempo con el valor cualitativo de las cosas. Dicho de otro modo: eran las cosas necesarias para vivir y los modos en que estas se obtenían, se empleaban y consumían los que determinaban las formas de vida y de sociabilidad, y no a la inversa. La imposi-

ción del modelo reduccional, por su parte, buscaba sublimar esa vecindad entre las necesidades vitales y la relación con la naturaleza como medio para satisfacerlas. El trabajo especializado y productivo era llamado a mediar entre los hombres y entre estos y las cosas. Además, el uso del tiempo, en conformidad con los principios de trabajo, de productividad y de generación de excedentes, por un lado, y de doctrina, por otro, operaba de acuerdo con una jerarquía de las ideas con respecto a las cosas; las ideas de civilización y de vida política marcaban la cadencia del tiempo, delimitaban el espacio, prescribían las prácticas desplegadas en ellos y daban sentido a los objetos. La sedentarización, la imposición de vestimentas, el matrimonio monogámico, la investidura de caciques fijos con poderes de vigilancia y castigo, y la liturgia religiosa instauraron modos de vida que se ajustaban a un modelo de civilización en franca contraposición con los que los chiquitos habían manejado hasta entonces o, al menos, con los que los jesuitas registraron al respecto. Reducir era, en definitiva, uniformizar, homogeneizar a partir de la duplicación ultramarina de los modelos europeos renacentistas que se replicaban a lo largo de todo el Imperio español. Pero, desplegados entre los indígenas, fueron matizados con estrategias de transmisión ancladas en lo preexistente y con modalidades nativas de apropiación que llenaron de contenido indígena los moldes occidentales y viceversa, y forjaron formas americanas y mestizas de occidentalidad y formas occidentales de ser indígena y mestizo (Gruzinski, 2007).

3. Traducciones indígenas de lo cristiano y viceversa

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

San Xavier de los Piñocas, la primera reducción fundada por los jesuitas en la región, fue construida a petición de los propios indígenas para resguardarse de los esclavistas cruceños y portugueses. Una vez establecido este primer pueblo, se organizaron expediciones en compañía de algunos lenguaraces e indios amigos a los caseríos donde vivían otros grupos. Allí les predicaban el Evangelio y marcaban el espacio clavando una cruz en el suelo como preludeo del establecimiento de nuevas reducciones. Así ocurrió, por ejemplo, con la fundación de la reducción de San Rafael de los Tabicas. A veces la primera visita

no bastaba para persuadirlos de fundar pueblos o de mudarse a los ya existentes, y regresaban al año siguiente para insistir. Y en la relación del padre Lucas Caballero de su misión a los manasicas y los paunacas, entre quienes luego se fundó el pueblo de Concepción, abundan los ejemplos de esta modalidad (Matienzo et al. 2011: 18-20; 25-26; 46-84).

Generalmente, los misioneros recurrían a personas y cosas que mediaban en la transmisión del mensaje evangélico; por ejemplo cuando algún integrante del pueblo que había recibido su visita aceptaba acompañarlos a la reducción, donde recibía objetos que los jesuitas sabían preciados por los indígenas: «los alimentamos bien y les regalamos camisas como las que llevan los indios, un hacha, un cuchillo y anzuelos; finalmente vuelven contentos a su tribu y los otros se trasladan con ellos a nuestra reducción por su propia iniciativa y nos siguen en nuestra próxima expedición». El obsequio de donecillos —aguja, lana colorada, collares de vidrio y otras joyas, medallas, rosarios de madera y de hueso, cuchillos, tijeras, anzuelos (Hoffmann, 1979: 197-198)— se mostraba sumamente efectivo para los fines de la empresa reduccional, y así era reconocido por los padres jesuitas: «Todo lo que el misionero les podría decir de Dios y del alma les parecería extraño, pero las promesas materiales les impresionan» (Hoffmann, 1979: 163). El uso de donecillos servía para ganar la confianza de los caipoto-rades, un grupo chaqueño reducido en San Ignacio de Zamucos y en San Juan (Combès, 2009).

El uso de estos objetos, principalmente de metal, para relacionarse con los indígenas no era nuevo en la región. Desde el siglo xvi los conquistadores que recorrieron la zona de este a oeste recurrían a los rescates de cuchillos, hachas y otras herramientas de hierro para obtener información, para retribuir a los guías o para establecer amistad o alianzas con los habitantes del alto Paraguay y de la tierra adentro. Los conquistadores españoles, a su vez, se habían plegado a un circuito prehispánico de bienes de prestigio cuyo intercambio integraba regiones tan distantes entre sí como la laguna de Xarayes —naciente del río Paraguay— y la región andina, en funcionamiento desde mucho antes de su llegada. Los intercambios y la circulación de objetos de metal prehispánicos fueron temas centrales durante el siglo xvi (Susnik, 1978; Combès, 2008; 2009; 2011a; 2011b). En la época en que los jesuitas fueron puestos al servicio de la evangelización, este intercambio se expresó en la fórmula «almas por cuñas» (Matienzo et al., 2011: 197).

Una vez que la máquina reduccional comenzó a funcionar, las misiones vivas quedaron a cargo de los neófitos, quienes se convirtieron así en los principales intermediarios entre los dos mundos en que comenzaba a dividirse la Chiquitania: los pueblos de reducción y el monte. Un indio de San Rafael llamado Antonio se había entregado con fervor a la tarea misional procurando «librar cuantas almas podía de las garras de los mamelucos y ponerlas en cobro en su reducción» (Fernández, 1895, vol. I: 175). Los informes sobre los estados de los pueblos remitidos por los respectivos padres a su superior incluían apartados sobre el desempeño misional de los neófitos, quienes salían prácticamente to-

dos los años en expediciones evangelizadoras de infieles: «y los mismos neófitos se han hecho apóstoles», sintetizaba al respecto un estado general de la misión del periodo 1714-1720 (Matienzo et al., 2011: 100-411; Cortesão, 1955).

Al finalizar la época de lluvias los neófitos emprendían las misiones. La «cosecha de almas» les llevaba entre tres y cuatro meses, y al regresar al pueblo celebraban fiestas para recibir a los nuevos huéspedes, aun cuando estos hubieran sido antiguos e implacables enemigos suyos (Fernández, 1895 vol. I: 175). En estas expediciones, «rancherías» o «correrías apostólicas» era posible reconocer antiguas costumbres de los indígenas de las que los padres se valieron para sus fines evangélicos: «porque ya que había sido costumbre antigua suya hacer guerra á los confinantes y tomarlos por esclavos, se valieron de eso los nuestros para dilatar la gloria de Dios y en provecho de aquellos infieles que vivían en las tinieblas de la muerte y de la infidelidad; persuadiéronles, pues, que fuesen por las rancherías de los circunvecinos, pero sin causarles el menor daño ni en las vidas ni en las haciendas» (Fernández, 1895, vol. I: 222).

En efecto, más de una vez las excursiones guerreras y malocas que solían practicar en el pasado frustraron los planes de lograr adhesiones para los pueblos. Unos indios de San José que salieron en busca de las salinas, dieron con una ranchería a la que entraron a misionar, sin armas y «con palabras suaves y corteses», pero sus moradores, «mirándolos con malos ojos, dieron sobre ellos como tigres e hicieron en ellos tan cruel estrago, que sólo un indio con dos muchachos pudo escapar con vida» (Fernández, 1895, vol. I: 222). En otra ocasión, boxos y chiquitos del mismo pueblo salieron a misionar a los quíes, quienes, «aunque no hicieron resistencia, no obstante, no se fiaron ni dieron crédito a las caricias y cortesías [...] antes bien les dieron en cara con el estrago que en ellos habían hecho con sus armas los años pasados, de que aun conservaban muchos las señales y cicatrices». Aun así, se llevaron consigo a dos muchachos para que, una vez que aprendieran la lengua chiquita, hiciesen de intérpretes (Fernández, 1895: 96).

El recurso a los intérpretes, parientes y paisanos estuvo igualmente a la orden del día en las misiones. Los xarayes reducidos en San Rafael salieron en 1712 a buscar a aquellos de su nación que se habían marchado para evitar las incursiones portuguesas; desde San Juan, el padre Contreras planeaba en 1731 que los caipotrades reducidos ablandaran con el tiempo a los que quedaban en el monte. El mismo año los quidabones de San Miguel habían encontrado y llevado al pueblo a veintitrés de sus paisanos y parientes, mientras que en 1743, 230 almas de guarayos se sumaron al pueblo, entre ellos, apóstatas que habían huido al monte y que regresaban acompañados por sus paisanos aún infieles; las mujeres de la parcialidad de los tunachos reducidos en los pueblos del sur, por su parte, acompañaron al padre Troncoso a inicios de la década de 1760 «para que hablasen a sus maridos y parientes, para que se vinieran al pueblo» (Matienzo et al., 2011: 100, 198, 200, 301, 383). Los padres sabían que era «medio muy proporcionado el valerse a sus mismos parientes que están con los Padres» y por eso factores preexistentes como la cercanía lingüística, las relacio-

nes de parentesco y la pertenencia a la misma parcialidad fueron aprovechados por los misioneros para persuadir a los indígenas montaraces de ir a vivir con sus paisanos reducidos.

En los pueblos de misión, la transferencia de imaginarios sociales europeos contó con interpretaciones locales del modelo social renacentista derivadas del protagonismo indígena. El proceso reduccional impuso nuevas formas de ser indígena, pero también introdujo variantes autóctonas en materia de devoción y liturgia católicas. Los jesuitas, dados a la incorporación de estos elementos novedosos, acompañaron activamente la aparición de formas híbridas de ser cristiano ajustando el trabajo de evangelización a los parámetros de sus destinatarios. Siguiendo los principios para la predicación del Evangelio en Indias formulados por el padre José de Acosta, los misioneros jesuitas daban los sermones e impartían las doctrinas en idioma chiquito, atendiendo a su vez a las variaciones que existían entre la lengua que hablaban las mujeres y la que hablaban los hombres; por lo tanto, se predicaba «de manera que si se refiere en su sermón a una mujer y cita sus palabras tiene que usar la lengua femenina» (Hoffmann, 1979: 175). Algo similar ocurría con las representaciones teatrales de historias edificantes que se realizaban en días de fiesta. Se trataba de historias extraídas del Antiguo Testamento o que tenían como protagonistas a figuras significativas para la Iglesia o para la Orden en particular, cuyo guión y canciones estaban en chiquito y eran interpretadas por los indígenas alumnos de la escuela de la reducción (Hoffmann, 1979: 180). No sorprende entonces que figuras centrales de la liturgia católica hayan sido rebautizadas con nombres chiquitos, como la Virgen María, a quien llamaban Nupaquima, nuestra buena madre (Hoffmann, 1979: 173). Los jesuitas se destacaron por el trabajo de elaboración de diccionarios y gramáticas de las lenguas nativas de América. La lengua chiquita contó con al menos cuatro manuscritos de gramáticas y vocabularios que quedaron dispersos por distintos archivos, bibliotecas y reservorios europeos luego de la expulsión (Adam y Henry, 1880; Falkinger y Tomichá, 2012).

Para las procesiones del día del Corpus Christi, ocasión de despliegue de las más grandes muestras de devoción por parte de los indígenas, se levantaban arcos de triunfo «de cuanto hermoso y florido hay en sus huertas y bosques», las calles eran bordeadas de bananeros y ramos de palma —variantes locales de olivos y damascos— y los frentes de las casas por donde discurría la procesión se decoraban con aderezos y bordaduras labradas con plumas. Como muestra de homenaje y tributo salían los días previos a cazar «pájaros y fieras [...] y bien atados los ponen en el camino por donde ha de pasar el Santísimo Sacramento, y juntamente arrojan por el suelo el maíz y las demás semillas de que han de hacer sus sementeras para que sea bendito» (Fernández, 1895, vol. I: 140-141; Hoffmann, 1979: 176).

No solo los animales cazados formaban parte de las muestras de devoción, también lo hacían los instrumentos de caza. En las fiestas importantes «los hombres traen arcos y flechas, escogiendo sus mejores armas para la casa de

Dios». Entendido el gesto como una muestra de perseverancia y disposición para luchar, «arriesgando la vida, para mayor gloria de Dios», no se les reprochaba la costumbre «en vista de que también en naciones civilizadas celebren semejantes ceremonias en las iglesias» (Hoffmann, 1979: 173). Aunque los modos de vida impuestos por el régimen reduccional modificaron el lugar central que ocupaban en la vida prerreduccional de los chiquitos la caza, la dispersión y la movilidad, se les reconocía un lugar de peso en las fiestas religiosas cristianas. Pudo haberse tratado de una concesión de los jesuitas en el plano simbólico que ayudara a mitigar los efectos del cambio profundo de la vida cotidiana de los neófitos. Pero también es preciso mencionar que el uso del arco y la flecha no fue abandonado, sino puesto al servicio de la defensa de las reducciones. Se utilizaba la plaza del pueblo para que los indios practicaran el ejercicio de la flecha a los efectos de defender las misiones.

En 1696 trescientos guerreros armados con arcos y flechas e instruidos por los españoles en los ejercicios militares, acudieron a la defensa de las jóvenes misiones de un ataque portugués; en 1727 y 1729 cuatrocientos indígenas de las misiones de Chiquitos, junto con un ejército cruceño compuesto de españoles, entraron al país de los chiriguano en respuesta a los ataques que habían sufrido los pueblos de misión de Tarija; en 1731 el padre Agustín Castañares solicitó el auxilio de 300 chiquitos para defender a los zamucos del ataque de los terenas del Chaco; en 1735 el ejército de los chiquitos fue nuevamente convocado para defender Santa Cruz de un inminente ataque chiriguano; en 1761, nada menos que mil indios chiquitos de los pueblos de San José, San Juan, Santiago y Santo Corazón conformaron una partida de exploración y defensa del sur de la provincia asediada por los guaycurúes; con el mismo propósito, una guardia armada estable de 25 indios en Santo Corazón custodiaba la frontera con ese pueblo; también en la década de 1760, el gobernador de Santa Cruz echó mano de las milicias de los chiquitos para echar a los portugueses de Santa Rosa de Mojos (Matienzo et al., 2011: 27-425).

Así, la fama guerrera de los chiquitos de antaño fue institucionalizada en un cuerpo de milicianos nativos destinado a rechazar los ataques, ya no solo de sus antiguos enemigos guaycurúes y guaraníes, sino también para defender la frontera con los portugueses. Aunque el desempeño militar de los indígenas no fue suprimido, la guerra como instancia de legitimación de los jefes perdió la vigencia que había tenido en la época prerreduccional. Los caciques, líderes antiguamente aleatorios, variables e intermitentes, erigidos por su desempeño en la guerra y refrendados por su generosidad demostrada en convites de chicha, fueron transformados en figuras de poder estable y coactivo en los pueblos de misión. Para garantizar la permanencia de los caciques en sus puestos y reforzar el poder que debían ejercer, los misioneros los proveían de atributos que los distinguían y los volvían prestigiosos a los ojos de los demás indígenas, y que además servían de incentivo para que se esmerasen en asegurar su permanencia en el cargo cumpliendo con sus obligaciones. En las fiestas mayores usaban un traje de ceremonia especial, tenían asignado un asiento más alto en la igle-

sia y llevaban a todas las reuniones «un bastón al que aprecian mucho». No tenían remuneración monetaria por su cargo pero estas distinciones bastaban para fomentar las buenas costumbres. El prestigio seguía constituyendo el pilar del poder de los caciques, aunque ya no provenía de la guerra o de la generosidad, sino de la ostentación de bienes y posiciones asignados por los jesuitas. No obstante el cambio profundo que significó la implantación de estos cargos de gobierno, no tardaron en convertirse en instrumentos de transmisión de normas que emanaban de los padres, destinadas a garantizar el orden en los pueblos. Los domingos por la tarde replicaban los sermones que los padres habían pronunciado en la misa de la mañana, incluso «recomendando los puntos principales a la atención de todos» y se mostraban celosos en el ejercicio de sus funciones al vigilar el comportamiento de los jóvenes feligreses cuando acudían a la iglesia (Hoffmann, 1979: 174-175). Reunían a los indígenas que tenían a cargo, los llevaban a la misa y les indicaban los trabajos que debían cumplir durante el día. Ayudaban al mantenimiento de la disciplina vigilando y aplicando castigos en caso de falta, de acuerdo con las sentencias dictadas por los misioneros.

En suma, se advierte que así como los jesuitas innovaron las formas litúrgicas cristianas tradicionales, los chiquitos tomaron parte activa en su propia reducción, incorporando elementos propios y autóctonos en las prácticas pautadas por los misioneros. Misas, doctrinas, fiestas, procesiones y puestas en escena teatrales fueron sometidas a interpretaciones y traducciones por parte de los propios indígenas, que ajustaron los contenidos a formas asequibles para su aprehensión. Los mediadores, ya fueran neófitos devenidos misioneros, comisionados en el monte en virtud del parentesco, la pertenencia de grupo o la proximidad lingüística, o caciques a cargo de la traducción de la nueva normativa y del mantenimiento de la buena policía, asumieron una parte fundamental en la expansión y consolidación de la empresa reduccional.

4. Palabras finales

Así viven ahora los indios, en condiciones muy diferentes de las que reinaban antes. Disponen de todo lo necesario para el sustento de la vida, no andan más desnudos sino que tienen vestimentas diferentes, viven en casas, bajo un gobierno que los obliga a trabajar, no corren más de acá para allá a través del monte (Hoffmann, 1979: 153-154).

Desde el exilio impuesto a la Compañía de Jesús, el padre Julián Knogler resumía el resultado del proceso reduccional en Chiquitos, en el que había participado durante poco menos de veinte años. Vestimenta, poder coactivo, casas, trabajo y sedentarismo resumen los principios rectores de un plan de civilización en cuyo reverso se descubre el mundo indígena que lo antecedió. La velocidad

con la que las reducciones transformaron el escenario sociocultural de Chiquitos y la predisposición indígena a tan profundo cambio, revelan las circunstancias de vulnerabilidad de los nativos frente a la amenaza esclavista de cruceños y paulistas, que los empujó a buscar protección en los pueblos de reducción.

Porque son las prácticas y acciones que se desarrollan en un tiempo y en un espacio, determinadas por circunstancias peculiares, las que configuran modos de vida en sociedad, el análisis de los aspectos espacio-temporales en juego antes y durante la reducción de los indígenas permite medir la dimensión del cambio. Las formas socioculturales reseñadas en la primera parte de este trabajo, la indígena prerreduccional y la chiquito-jesuitica, cobran sentido a la luz de sus anclajes cotidianos y materiales, y más aún en el contraste que opone caza a ganadería; vagabundeo a domicilio estable; dispersión a vida en comunidad; fiestas y borracheras a orden y policía; matrimonios perecederos a indisolubles; jefes aleatorios a caciques institucionalizados; desnudez a vestimenta; chozas móviles a casas fijas; «paseos, visitas, cumplimientos, brindis y meriendas» a uso productivo del tiempo; ciclo anual de caza, pesca y agricultura a ciclo anual de liturgia religiosa; satisfacción inmediata de necesidades a productividad y planificación; cazar para vivir a vivir para trabajar...

Chiquitos fue, como tantos otros espacios, el escenario donde la conquista y la colonización transfirieron y duplicaron imaginarios e instituciones del viejo mundo, donde nuevas referencias políticas, religiosas, institucionales y materiales se superpusieron a las preexistentes. Estas, trastocadas por el acecho de los esclavistas, conformaron el bagaje sociocultural a partir del cual los indígenas asieron las nuevas pautas de vida en los pueblos que, en concurrencia con otras completamente novedosas, compusieron el universo social de las misiones. Señalar las marcas de lo indígena en el nuevo contexto de la reducción no pretendió ser más que un ejercicio analítico para reconocer los puentes que conectaron ambos mundos. En la práctica, la combinación de los acervos culturales indígena y occidental se condensó en grises espontáneos. Nuevas formas de organización de la sociedad fueron llenadas con contenidos antiguos, pero también con otros nuevos, y también, a la inversa, instituciones y hábitos tradicionales fueron empleados en circunstancias novedosas. Más que producto de decisiones deliberadas y acciones voluntarias, esta nueva forma sociocultural misional en Chiquitos parece, sin más, haber sido forjada por la dinámica propia de nuevos modelos sociales puestos en práctica en un espacio con una trayectoria indígena peculiar.

Bibliografía

ABERCROMBIE, Thomas (1991). «Articulación doble y etnogénesis». En MORENO, S., y SALOMON, F. (eds.). *Reproducción y transformación de las sociedades andinas, siglos XVI-XX*, t. 1. Quito: Abya-Yala.

- (1998). *Pathways of memory and power: Ethnography and history among an Andean people*. Madison: University of Wisconsin Press.
- ADAM, Lucien, y HENRY, Victor (1880). *Arte y vocabulario de la lengua chiquita. Con algunos textos traducidos y explicados. Compuestos sobre manuscritos inéditos del XVIII siglo*. París: Maisonneuve y Cia. Libreros Editores.
- BAJTÍN, Mijaíl (1989). «Las formas del tiempo y del cronotopo en la novela. Ensayos de poética histórica». *Teoría y estética de la novela*. Madrid: Taurus, págs. 237-409.
- BLOCK, David (1997). *La cultura reduccional de los llanos de Mojos. Tradición autóctona, empresa jesuítica y política civil, 1660-1880*. Sucre: Historia Boliviana.
- BOCCARA, Guillaume (2005). «Mundos nuevos en las fronteras del Nuevo Mundo». *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, Debates. Disponible en: <http://nuevomundorevies.org/426>; DOI: 104000/nuevomundo.426 (puesto en línea el 8 de febrero 2005, consultado el 18 de julio 2013).
- BRADING, David (1991). *Orbe Indiano. De la monarquía católica a la república criolla, 1492-1867*. México: Fondo de Cultura Económica.
- CARCELÉN, Carlos (2001). «La doctrina jesuita de Huarochirí, siglo XVI». *Nueva Síntesis*, Lima, vol. 7-8, págs. 157-184.
- COELLO DE LA ROSA, Alexandre (2004). «El último asalto: el Arzobispo Toribio de Mogrovejo y los jesuitas de Santiago del Cercado en Lima colonial, 1595-1606». *Colonial Latin American Historical Review*, Albuquerque, vol. 13, núm. 1, págs. 1-30.
- (2007a). «La doctrina de Juli a debate (1575-1585)». *Revista de Estudios Extremeños*, Badajoz, vol. 63, núm. 2, págs. 951-990.
- (2007b). «Los jesuitas y las misiones de frontera del alto Perú: Santa Cruz de la Sierra (1587-1603)». *Revista Complutense de Historia de América*, Madrid, vol. 33, págs. 151-175.
- COMBÈS, Isabelle (2008) «Planchas, brazaletes y hachuelas: las rutas prehispánicas del metal andino desde el Guapay hasta el Pantanal». *Revista Andina*, vol. 47, págs. 53-82.
- (2009). «La mala fe potorera. Apóstatas, donecillos y dinámicas étnicas en Chiquitos». *Campos. Revista de Antropología Social*, Curitiba, vol. 9, núm. 2, págs. 23-41.
- (2010). *Diccionario étnico Santa Cruz la Vieja y su entorno en el siglo XVI*. Cochabamba: Instituto de Misionología.
- (2011 a) «El Paititi, los candires y las migraciones guaraníes». *Suplemento Antropológico*, Asunción, año XLVI, núm. 1, págs. 7-149.
- (2011 b) «Pai Sumé, el Rey Blanco y el Paititi». *Anthropos*, Sankt Augustin (Alemania), vol. 106, págs. 99-114.
- CORTESÃO, Jaime (ed.) (1955). *Antecedentes do tratado do Madrid. Jesuitas e bandeirantes no Paraguai (1703-1751)*. Río de Janeiro: Biblioteca Nacional.
- DEL PINO DÍAZ, Fermín (1996). «Humanismo clasicista mediterráneo y concepción antropológica del mundo: el caso de los jesuitas». *Hispania. Revista Española de Historia*, Madrid, vol. 192, págs. 29-50.
- DURSTON, Alan (1999). «El proceso reduccional en el sur andino: confrontación y síntesis de sistemas espaciales». *Revista de Historia Indígena*, Santiago de Chile, vol. 4, págs. 75-101.
- FALKINGER, Sieglinde, y TOMICHÁ, Roberto (eds.) (2012). *Gramática y vocabulario de los Chiquitos (s. XVIII)*. Cochabamba: Instituto Latinoamericano de Misionología / Verbo Divino.

- FERNÁNDEZ, Juan Patricio S. J. (1895 [1726]). *Relación histórica de las misiones de indios Chiquitos que en el Paraguay tienen los padres de la Compañía de Jesús*, 2 vols. Madrid: Librería de Victoriano Suárez.
- GARCÍA RECIO, José María (1988a). *Análisis de una sociedad de frontera. Santa Cruz de la sierra en los siglos XVI y XVII*. Sevilla: Diputación Provincial de Sevilla.
- (1988b). «Los jesuitas en Santa Cruz de la Sierra hasta los inicios de las reducciones de Moxos y Chiquitos. Posibilidades y limitaciones de la tarea misional». *Quinto centenario*, Madrid, vol. 14, págs. 74-92.
- GRUZINSKI, Serge (2007). *El pensamiento mestizo*. Barcelona: Paidós.
- GUTIÉRREZ, Ramón (2003). *Historia urbana de las reducciones jesuíticas sudamericanas: Continuidad, rupturas y cambios (siglos XVIII-XX)*. Madrid: Fundación Histórica Tavera. Edición digital. Disponible en: www.larramendi.es/i18n/catalogo_imagenes/grupo.cmd?path=1000225.
- HANKS, William (2010). *Converting words. Maya in the Age of the Cross*. California: University of California Press.
- HERNÁNDEZ PALOMO, José Jesús, y MORENO JERIA, Rodrigo (coords.) (2005). *La misión y los jesuitas en la América española, 1566-1767. Cambios y permanencias*. Madrid: Centro Superior de Investigaciones Científicas.
- HOFFMANN, Werner (1979). *Las misiones jesuíticas entre los Chiquitanos*. Buenos Aires: Fundación para la Educación, la Ciencia y la Cultura.
- JULIEN, C. (2008). *Desde el Oriente. Documentos para la historia del Oriente boliviano y Santa Cruz la Vieja (1542-1597)*. Santa Cruz: Fondo Editorial Municipal.
- KAGAN, Richard, y MARIAS, Fernando (2000). *Urban Images of the Hispanic World. 1493-1793*. Yale: Yale University Press.
- MAEDER, Ernesto, y BOLSI, Alfredo (1978). «La población de las misiones de indios chiquitos entre 1735-1766». *Folia Histórica del Nordeste*, Resistencia, vol. 3, págs. 11-26.
- MATEOS, F. S. J. (1944 [c. 1600]). *Historia General de la Compañía de Jesús en la Provincia del Perú. Crónica anónima de 1600 que trata del establecimiento y misiones de la Compañía de Jesús en los países de habla española en la América Meridional*, tomo II. Madrid: Centro Superior de Investigaciones Científicas.
- MATIENZO, Javier; TOMICHÁ, Roberto; COMBÈS, Isabelle, y PAGE, Carlos (eds.) (2011). *Chiquitos en las Anuas de la Compañía de Jesús (1691-1767)*. Cochabamba: Instituto Latinoamericano de Misionología / Verbo Divino.
- MELIÀ, Bartomeu (1986). *El guaraní conquistado y reducido: ensayos de etnohistoria*. Asunción: Centro de Estudios Antropológicos Universidad Católica Nuestra Señora de la Asunción.
- (2004). «La novedad guaraní (viejas cuestiones y nuevas preguntas). Revisita bibliográfica (1987-2002)». *Revista de Indias*, Madrid, vol. LXIV, núm. 230, págs. 175-226.
- MELIÀ, Bartomeu, y NAGEL, Liane María (1995). *Guaraníes y jesuitas en tiempo de las Misiones: una bibliografía didáctica*. Asunción: Santo Àngelo, URI / Centro de Cultura Misionera / CEPAG.
- MÉTRAUX, Alfred (1942). *The native tribes of Eastern Bolivia and Western Matto Grosso*. Washington: Bureau of American Ethnology Bulletin (134).
- (1944). «The contribution of the Jesuits to the exploration and anthropology of South America». *Mid-America. An Historical Review*, Chicago, vol. 26, núm. 3, págs. 183-191.

- NADER, Hellen (1990). *Liberty in Absolutist Spain: The Habsburg Sale of Towns, 1516-1700*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- NEGRO, Sandra, y MARZAL, Manuel M. (coords.) (1999). *Un reino en la frontera. Las misiones jesuitas en la América colonial*. Lima: Pontificia Universidad católica del Perú / Abya-Yala.
- RODRÍGUEZ, David (2005). «Los jesuitas y su labor evangelizadora en la doctrina de Santiago del Cercado». *Investigaciones Sociales*, Lima, vol. 15, págs. 133-152.
- SUSNIK, Branislava (1978). *Los aborígenes del Paraguay I. Etnología del Chaco boreal y su periferia (siglos XVI y XVII)*. Asunción: Museo Etnográfico Andrés Barbero.
- TOMICHA, Roberto (2002). *La primera evangelización en las reducciones de Chiquitos, Bolivia (1691-1767). Protagonistas y metodología misional*. Cochabamba: Verbo Divino / Ordo Fratrum Minorum Conv. / UCB.
- (2006). «La formación socio-cultural de los Chiquitanos en el Oriente boliviano (siglos XVI-XVIII)». *Anuario del Archivo y Bibliotecas Nacionales de Bolivia*, Sucre, vol. 12, págs. 631-665.

Fecha de recepción: 5 de marzo de 2015

Fecha de aceptación: 3 de mayo de 2015