

Cynthia Radding

“Los besiro en los bosques del oriente de Bolivia. Pueblos y rancherías frente a los estados-nación en las fronteras de Bolivia, Brasil y Paraguay”

p. 71-94

Los pueblos amerindios más allá del Estado

Berenice Alcántara Rojas y Federico Navarrete Linares
(coordinadores)

México

Universidad Nacional Autónoma de México,
Instituto de Investigaciones Históricas

2011

203 p.

Ilustraciones y mapas

(Serie Antropológica, 20)

ISBN 978-607-02-2347-1

Formato: PDF

Publicado: 12 de abril de 2016

Disponible en:

<http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/pueblos/amerindios.html>



INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

DR © 2016, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas. Se autoriza la reproducción sin fines lucrativos, siempre y cuando no se mutile o altere; se debe citar la fuente completa y su dirección electrónica. De otra forma, requiere permiso previo por escrito de la institución. Dirección: Circuito Mario de la Cueva s/n, Ciudad Universitaria, Coyoacán, 04510, México, Ciudad de México

LOS BESIRO EN LOS BOSQUES DEL ORIENTE DE BOLIVIA

PUEBLOS Y RANCHERÍAS FRENTE A LOS ESTADOS-NACIÓN
EN LAS FRONTERAS DE BOLIVIA, BRASIL Y PARAGUAY

CYNTHIA RADDING

University of North Carolina, Chapel Hill

Las teorías etnológicas oscilan, entonces, entre dos ideas opuestas, pero complementarias, del poder político: según la primera, las sociedades primitivas caracterizadas así no tienen organización política que se pueda llamar tal. Debido a la ausencia de órganos visibles y eficaces de poder, algunos [estudiosos] han negado la función misma del poder a estas sociedades. Las consideran congeladas en una etapa histórica pre-política o anárquica. La segunda posición arguye que una minoría de sociedades primitivas ha trascendido aquella anarquía primordial para lograr la única forma auténtica de existencia humana en grupo: la institución política.

PIERRE CLASTRES, *La sociedad contra el Estado*¹

Pierre Clastres (1934-1977), antropólogo y discípulo de Claude Lévi-Strauss, ha dejado un legado literario y científico de gran valor en Sudamérica. Es renombrado tanto por sus etnografías de los pueblos del bosque amazónico —ejemplificadas por la *Chronique des indiens guayaki* (1972)— como por las teorías que desarrolló acerca de los pueblos “salvajes” fuera de los Estados modernos. Huelga decir que su obra inspira admiración por la belleza de su escritura y la fuerza de sus ideas filosóficas. Las frases arriba citadas sirvieron a Clastres para dar inicio a su discusión acerca del poder negociado de los caciques (jefes) indígenas, un poder ejercido no como autoridad sino como el

¹ Pierre Clastres, *Society against the State. The leader as servant and the humane uses of power among the Indians of the Americas*, trad. de Robert Hurley, Nueva York, Urizen Books, 1977, p. 19. La traducción al castellano es mía.

cúmulo de dones y responsabilidades en el núcleo de las redes de intercambio que tejen espacios difíciles y peligrosos entre la guerra y la paz.² Con este fin Clastres critica la dicotomía implícita en los dos polos que niegan reconocer la función política entre las bandas tribales a la vez que la toma como punto de partida para indagar sobre la paradoja de un poder que aparentemente no tiene fuerza de coerción.

A más de treinta años de la obra de Clastres, los antropólogos y etnohistoriadores en la praxis actual encontramos problemático el lenguaje de “sociedades primitivas” o de “pueblos salvajes” que viven en un estado de “anarquía primordial”. Partiendo de bases tan firmes como las investigaciones etnográficas de Clastres y otros estudiosos de su generación, nos tomamos a cuestras la tarea de abrir nuevas sendas, tanto en la búsqueda de nuevas fuentes de información como en la elaboración de marcos teóricos alternativos. Cuestionamos, en particular, que los espacios etnográficos descritos para los grupos de la selva —como los guayaki— sean espacios aislados del mundo exterior en diferentes etapas de su historia. Nos es menester abrir ventanas entre varias disciplinas y dar mayor realce a los procesos históricos cuyo desenlace produce diferentes culturas políticas y nociones de poder entre los pueblos indígenas y las comunidades étnicamente mezcladas de las Américas.

¿Cómo abordamos en nuestro papel de historiadores estas crónicas de pueblos, sin letras, que parecen vivir fuera de la *polis* o *civitas* de los Estados de la época colonial y de los Estados-nación de la modernidad? Nos esforzamos por integrar a nuestras herramientas de investigación una perspectiva antropológica que adopte una visión desde dentro de las comunidades. En este sentido la cultura es comprendida en estrecha relación con la naturaleza. El medio ambiente suele tomar un papel central en las historias de pueblos y rancherías seminómadas que viven en las márgenes de las estructuras políticas y de las sociedades organizadas jerárquicamente. La cultura y la naturaleza, comprendiendo a la cultura material, la tecnología, las redes sociales y la cosmografía ejercen influencias recíprocas en los procesos históricos y forman espacios socialmente definidos y cambiantes a través del tiempo.

Con esta sensibilidad antropológica, interpretamos los testimonios históricos provenientes de diversas fuentes para seguir la huella de

² Clastres, *Society against the State...*, p. 19-23. Pierre Clastres, *Chronicle of the Guayaki Indians*, trad. de Paul Auster, Nueva York, Zone Books, 1998. El historiador Richard White, en *Middle ground*, elabora una explicación semejante acerca de la jefatura indígena entre los algonquinos del área que rodeaba los Grandes Lagos de Norteamérica.

los pueblos de frontera en los documentos oficiales y eclesiásticos. Sus voces, a menudo escuchadas solamente a través de intermediarios como los escribanos, clérigos, jueces e intérpretes (y no obstante ello) se llegan a percibir. Completando los testimonios documentales, las evidencias provenientes de la ecología y de la arqueología acerca de los paisajes culturales revelan otras dimensiones de la vida material y aun de las cosmografías de sociedades “sin estado” tanto en el pasado como en el presente.³

La temática de los pueblos más allá del Estado nos lleva al concepto de frontera. Las fronteras comúnmente significan territorios más allá de los centros de poder y la vida urbana, marcando una especie de línea en frente entre distintos ambientes, territorios o esferas políticas. Ligada a esta noción de fronteras como líneas divisorias está la idea de frontera como el avance territorial de las expediciones imperialistas —como las fronteras del dominio ibérico en el norte de Nueva España, en la Patagonia o en el Amazonas— trayendo consigo los atributos de las normas civilizadoras y las instituciones del Estado. En la literatura norteamericana la visión decimonónica de Frederick Jackson Turner acerca del avance de la colonización anglosajona en territorios otrora indígenas o “vacíos”, ahora fuertemente criticada, no deja de tener influencia en el imaginario común acerca de las fronteras.⁴ No obstante la vigencia de esas acepciones de lo que significa frontera, se vuelve más y más corriente entre los etnohistoriadores y geógrafos que trabajamos en diferentes regiones fronterizas definir nuestras áreas de estudio como zonas de transición ecológica y cultural, en donde distintos pueblos transitan, moran y entablan relaciones de intercambio, conflicto y guerra. Las fronteras, en este sentido, son corredores geográficos y culturales que se abren y cierran según los movimientos de distintos grupos humanos. Los corredores por donde fluyen personas, bienes e ideas pueden constituirse por sendas, caminos, o asentamientos. Asimismo, los espacios comprendidos dentro de tales zonas fronterizas varían con el tiempo y con las condiciones culturales, políticas y ambientales de la naturaleza y de la gente que los habita y transita.⁵

³ Peter Gow, en “Land, people, and paper in Western Amazonia”, explica la huella histórica de un grupo de la selva tropical del Perú a través de sus chacras, o jardines, esculpidos del bosque.

⁴ F. J. Turner, “Significance of the frontier in American History”, *Annual report of the American Historical Association for the year 1893*.

⁵ Paul E. Little, *Amazonia. Territorial struggles on perennial frontiers*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 2001, p. 1-10.

El presente texto, enfocado en la frontera entre el oriente de Bolivia, el gran pantanal de Brasil y el Chaco de Paraguay, cuestiona el aislamiento de las comunidades de frontera de las instituciones y los pobladores coloniales y no indígenas a lo largo del tiempo. Su condición fronteriza nace precisamente de sus contactos de corto y largo plazo, si no permanentes, con las sociedades estatales que rodean sus territorios. Consideremos el caso de los ayoreode de Bolivia y Paraguay, tribus, conocidas etnográficamente, del Gran Chaco Boreal. Sus antepasados vivieron más de una generación en las reducciones jesuíticas de Chiquitos en el siglo XVIII. La memoria histórica de esa etapa de su devenir como pueblo se conserva en su mitología y en sus tradiciones orales.⁶ Asimismo los pueblos chiriguano, chané y varios grupos absorbidos en la esfera cultural guaraní de esta región entre Bolivia y Paraguay son objeto de estudios antropológicos y etnohistóricos que abordan el complejo entramado de distintos pueblos al oriente de los Andes y los procesos complementarios de etnogénesis y de desaparición de grupos identificados en diferentes tiempos y localidades.⁷

Obras sintéticas de historia sobre las fronteras hispanoamericanas en la época colonial abordan críticamente los términos encontrados a menudo en los documentos oficiales, tales como bárbaros y salvajes, para examinar de nuevo la trayectoria histórica de los pueblos “de la selva” y —a través de ella— la de las políticas imperiales.⁸ Las sensibilidades etnohistóricas permiten ver los terrenos culturales de negociación entre cacicazgos o bandas indígenas y los colonizadores que codiciaron las tierras, el trabajo y la riqueza imaginada de las selvas americanas.⁹ Los colonizadores y las autoridades eclesiásticas y estatales se vieron en la necesidad de negociar los espacios de poder y de ocupación física en las zonas fronterizas, y de pelearlos repetidas veces, porque no pudieron establecer un dominio hegemónico sobre estas regiones y sus poblaciones.

⁶ Bernardo Fischermann, “Un pueblo indígena interpreta su mundo: la cosmovisión de los ayoreode del Oriente boliviano”, *Fundación Cultural*, 4, 13, 2000, p. 14-37.

⁷ Thierry Saignes, *Historia del pueblo chiriguano*, La Paz, Plural Editores/Instituto Francés de Estudios Andinos/Embajada de Francia en Bolivia, 2007.

⁸ David J. Weber, *Barbaros. Spaniards and their Savages in the Age of Enlightenment*, New Haven, Yale University Press, 2005.

⁹ Richard White, *The Middle ground: Indians, Empires, and Republics in the Great Lakes Region, 1650-1815*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, y Donna J. Guy y Thomas E. Sheridan, *Contested ground: comparative frontiers on the Northern and Southern edges of the Spanish Empire*, Tucson, The University of Arizona Press, 1991.

La colaboración que aquí se ofrece indaga sobre estos terrenos culturales de negociación entre los pueblos fronterizos de la Chiquitanía, en el oriente de Bolivia, durante las postrimerías del régimen colonial y la temprana república boliviana. Pretende atravesar la brecha entre “los pueblos dentro de y fuera del Estado” para mirar con mayor detenimiento los espacios de fluidez, y de enfrentamiento, entre el mundo institucional y el mundo de la selva.

Los pueblos chiquitanos del oriente de Bolivia, cuya autodenominación es besiro —los que hablan bien—, presentan una larga historia de convivencia con los bosques y pampas de la selva tropical. Su territorio se extiende por el escudo chiquitano, formación geológica y geográfica que une al estado de Mato Grosso, en Brasil, con el Departamento de Santa Cruz, en Bolivia. Al mismo tiempo su orientación por los ríos que desembocan en la gran cuenca del Paraguay abre otra zona de transición hacia los bosques secos del Chaco Boreal en el actual territorio de Paraguay. Los diversos grupos conocidos por la historia y la antropología como chiquitos o chiquitanos —nombre acuñado durante la Colonia— representan una amalgama de etnicidades y lenguas que construyeron una identidad política a través de sus relaciones con las misiones jesuíticas (y las administraciones diocesanas y civiles después de 1767) y con el gobierno federal de Bolivia y los poderes políticos del Departamento de Santa Cruz después de 1825. La historia de las reducciones jesuíticas está ampliamente documentada, mientras que la de los pueblos chiquitanos con el Estado boliviano está mucho menos estudiada. Mi propósito es analizar más detenidamente las relaciones entre los pueblos del oriente y el Estado boliviano decimonónico en términos de su entorno natural, su economía y su cultura política.

Espacios geográficos y culturales de los chiquitanos

La provincia de Chiquitos se ubica entre las cuencas del Amazonas y del Paraguay y las cordilleras andinas.¹⁰ Su geografía abarca más de

¹⁰ Las siguientes descripciones geográficas tienen como base T. U. Killeen, E. García E., S. G. Beck, *Guía de árboles de Bolivia*, La Paz, Herbario Nacional de Bolivia/Missouri Botanical Garden, 1993; Gudrun Birk, *Plantas útiles en bosques y pampas chiquitanas. Un estudio etnobotánico con perspectiva de género*, Santa Cruz, APCOB, 1995; T. R. de Centurion, I. J. Kraljevic (eds.), *Las plantas útiles de Lomerío*, Santa Cruz, BOLFOR/Herbario del Oriente/Central Intercomunal del Oriente de Lomerío, 1996). El término subtropical se refiere a la naturaleza transitoria de la vegetación, entre los

370 000 km² centrados en la parte occidental del Escudo Precámbrico Brasileño, formando farallones de mesas de baja altura, colinas y serranías que se extienden de sureste a noroeste. El Escudo Chiquitano, a su vez, está rodeado de planicies aluviales y valles, los húmedos llanos de Moxos al norte y el Chaco Boreal semiárido al sur. Una serie de ríos y arroyos que fluyen a través de la Chiquitanía pierden sus cursos en pantanos o ciénagas, como los Baños de Izózog alimentados por el río Parapetí en la parte sur-central de la provincia y en la confluencia de las desembocaduras de Otuquis, San Rafael y Tucabara sobre las actuales fronteras de Bolivia, Paraguay y Brasil.¹¹ El conocimiento local discrimina entre paisajes naturales de acuerdo con la vegetación y la abundancia o escasez de agua. Toda la región presenta una gran diversidad de comunidades botánicas en bosque, sabana y vegetación pantanosa, llamadas bosque, pampa arbolada, campo cerrado y campo húmedo. Su distribución corresponde a cambios graduales en la topografía, condiciones edáficas y precipitaciones.

La geografía humana de Chiquitos se fundamenta en los medios de producción y modos de uso de la tierra, combinando horticultura, caza, pesca y recolección. Su historia está marcada por los movimientos demográficos, con asentamientos desplazados a menudo y densidades inestables de población, así como por el intercambio, las alianzas políticas y las guerras entre distintos grupos tribales. Los indígenas crearon espacios culturales en el bosque para las rancherías dispersas y para sus chacos —parcelas de cultivo estacional.

El bosque, generalmente comprendido como una tierra boscosa sin cultivar para recolección o cacería, es el lugar de la existencia material y el origen del significado simbólico de los diversos pueblos que los españoles llamarían “chiquitanos”. Su cultura resalta en el ritmo del bosque y el huerto, en un contrapunto de poder natural y espacio doméstico. Las cosmologías nativas reconocieron diversas formas de poder en la naturaleza para crear, sustentar o destruir la vida, las cuales representaban mentalmente como *jichis*. Se creía que los *jichis* actuaban como espíritus o guardianes que protegían los bosques, planicies y ríos, limitando su explotación a la satisfacción de las necesidades básicas. El mundo espiritual de los chiquitanos es complejo, habitado por *jichis* que vigilan a todos los animales y plantas, junto

bosques amazónicos y el árido matorral del Chaco, si bien la ubicación de latitud de la Chiquitanía la coloca sólidamente dentro del trópico de Sudamérica (Killeen, *et al.*, *Guía de árboles*, p. 6).

¹¹ Alcides d'Orbigny, *Viaje a la América meridional*, Buenos Aires, Futuro, 1945, t. III, p. 1195.

con muchos *jichis* específicos para determinadas especies como peces y animales de caza mayor, y las plantas que forman parte de su cultura material. El *jichi* que invocan con más frecuencia es *tuúrr* del agua, especialmente relacionado con las vertientes naturales y grietas en la tierra por donde fluye agua fresca.¹²

Las rancherías estaban conformadas por comunidades domésticas o familias extensas, entre las cuales se compartían porciones de las cosechas y los productos de la caza, la pesca y la recolección. El trabajo era intercambiado a través de un sistema de obligaciones recíprocas conocidas como *minca* (quechua: *minc'ay*; chiquitano: *metósh*).¹³ Las partes involucradas en *minca* se juntaban para tareas como la de construir y techar casas, talar árboles y cosechar los chacos. El tamaño de las comunidades y su distribución dependían de las redes sociales que abarcaban estas relaciones de trabajo, así como de los recursos de los bosques y pampas a través de los cuales sus miembros transitaban para abrir los chacos, cazar, pescar y recolectar. Los principios de reciprocidad practicados a través del trabajo compartido y la distribución de bienes (sobre todo los artículos de comida) a cambio del trabajo constituían (y constituyen) el tejido moral de las comunidades chiquitanas. Es justo decir que estos principios tenían la fuerza social de obligación que se podría equiparar a una cultura política, misma que compartían con muchos otros grupos de la selva, pero que les confería la identidad étnica de “nosotros”.

La apertura violenta de la frontera colonial en Chiquitos

La Chiquitanía anteriormente al contacto ibérico conformaba una gran frontera interior entre las culturas fluviales de la cuenca del río de La Plata, las desembocaduras amazónicas y la periferia oriental del mundo andino. Los contactos culturales chiquitanos alcanzaron a los pobla-

¹² Bernardo Fischermann, “Contexto social y cultural”, en Centurión y Kraljevic, (eds.), *Las plantas útiles de Lomerío*, p. 25-34; J. Riestler, B. Fischermann, *En busca de la loma santa*, p. 150-154; R. Schwarz, *Yabaicurr-Yabaitucurr-Ciyabaiturup. Estrategias neocoloniales de “desarrollo” versus territorialidad chiquitana*, La Paz, 1995, p. 59-60; R. M. Quiroga, “Matrimonio y parentesco entre los chiquitanos”, *Centro de Formación y Capacitación Femenina*, San Ignacio, Granja Hogar, 1993. *Puquio*, como en quechua, se refiere a vertientes naturales de agua (información de Helaine Silverman, University of Illinois, 2001); *paaurú*, a hoyos de agua que son excavados o cavados para uso doméstico.

¹³ Reister, “Los chiquitanos”, en *En busca de la loma santa*, p. 148; R. M. Quiroga, “Matrimonio y parentesco entre los chiquitanos”, y comunicación personal.

dores guaraníes de los afluentes del río Paraguay, a los cazadores recolectores guaycurú del Gran Chaco, a los cacicazgos de Baurés y otros grupos arawak de Moxos, y a las culturas brasileñas del Matto Grosso.

Los europeos primero buscaron acceso a estas provincias de bosques y pampas desde el Atlántico, a través de los sistemas fluviales de La Plata y Paraguay-Paraná. El puerto de Asunción del Paraguay sirvió de nexo entre la costa atlántica y los llanos interiores de Sudamérica. Fue el punto de partida para las expediciones de principios del siglo XVI que alcanzaron los límites orientales de Chiquitos. La expedición épica, pero fallida, de Álvaro Núñez Cabeza de Vaca (1541-1544) fue seguida por otros gobernadores y adelantados, quienes procuraron encontrar o construir un camino por la selva que llegara a las ricas minas del Perú que, para entonces, comenzaban a cobrar fama. La fundación del primer asentamiento español en lo que sería después la provincia de Chiquitos se atribuye a Ñuflo de Chávez, en 1563. Chávez fundó Santa Cruz de la Sierra, una villa de adobe en la base de la serranía de San José en el sudoriente de la Chiquitanía. Posteriormente, el asentamiento se retiró hacia el oeste a un lugar conocido como San Lorenzo de la Barranca, encima de la llanura de aluvión del río Guapay y cerca de las serranías andinas. Con ambos nombres, la villa se mantuvo como el eje de contacto entre los encomenderos españoles y los pueblos indígenas de Chiquitos por más de un siglo.¹⁴

En estas tierras bajas del oriente de Charcas, o Alto Perú, las ricas venas de plata y oro eludieron a los españoles. A semejanza de los vecinos en Asunción del Paraguay, la vía económica para los españoles asentados en Santa Cruz de la Sierra se reducía a la encomienda de servicio. Mediante ella obtenían mano de obra indígena para abrir tierras en el bosque y la pampa, criar ganado y emprender la agricultura para sostenerse y para las redes modestas de intercambio regional. Los contactos coloniales tempranos en la Chiquitanía son fruto de conflictivas demandas del servicio de la encomienda, invasiones intermitentes, guerras y trueque de comida y trabajo por herramientas de hierro. Los pueblos indígenas de todo el gran río de la Plata aceptaron a los españoles en lo que correspondía al intercambio de obsequios, sobre todo para obtener implementos de metal. La introducción de hachas, anzuelos, cuchillos de acero y tijeras al oriente iniciaba una revolución

¹⁴ G. René-Moreno, *Catálogo del Archivo de Mojos y Chiquitos*, La Paz, Librería Ed. "Juventud", 1973, p. 190-213. San Lorenzo estaba cerca de la ubicación actual de Santa Cruz de la Sierra.

tecnológica en cuanto modificaba los métodos y el ritmo estacional para limpiar el bosque, cazar, pescar y construir. Es probable que el acceso a herramientas metálicas intensificara las guerras entre tribus y su abastecimiento continuo era fundamental en las negociaciones entre pueblos nativos, colonizadores españoles y misioneros.

El cabildo en los pueblos de misión

La vulnerabilidad de Santa Cruz de la Sierra como puesto fronterizo mostró la necesidad de “reducir” a las comunidades nativas a pueblos vigilados, en lugares fijos, bajo las órdenes misioneras. La Compañía de Jesús entró en la Villa de Santa Cruz de la Sierra en la última década del siglo XVI. Allí fundó un colegio y se ocupó en servir a los vecinos hispanos y a los indios que vivían en la villa en calidad de encomendados. Pasó un siglo antes de que los jesuitas salieran hacia las rancherías chiquitanas en el bosque, empezando con la reducción de San Javier en 1691. A mediados del siglo XVIII, los jesuitas habían establecido siete reducciones estables, cifra que llegaría a diez en el momento en que el proyecto jesuítico fue detenido por la orden de expulsión de la Compañía de Jesús en 1767. La población indígena congregada en cada uno de los pueblos de misión oscilaba entre las 1 000 y 3 000 almas, que se correspondían con diferentes parcialidades o núcleos étnicos, cuyo parentesco, lenguas e identidades eran significativos para los chiquitanos y los misioneros.¹⁵

El régimen misional perduró después de la partida de los jesuitas hasta mediados del siglo XIX, bajo la administración del clero secular y el obispado de Santa Cruz de la Sierra. Las reducciones sujetaron a los indígenas al trabajo disciplinado para la producción de tejidos y para la limpieza y envoltura de la cera de abeja, ambos productos destinados a la venta en los centros urbanos de la cordillera andina, principalmente en La Plata y Potosí. El trabajo supervisado abarcaba la producción de comestibles para el sostén de los misioneros, pero la agricultura de Chaco (tumba, roza y quema), de la que vivían las familias indígenas seguía bajo su control y los ritmos estacionales del bosque.

¹⁵ Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia (de aquí en adelante, ABNB), *Mojos y Chiquitos*, 24, VI, f. 114, 132, 154, 167, 185, 202, 219, 236, 251, 266. Se realizaron amplios censos en las misiones de Chiquitos entre 1767 y 1768, a raíz de la expulsión de los misioneros jesuitas.

Las parcialidades étnicas desempeñaron un papel fundamental en la vida política y religiosa de las misiones y en su organización espacial. Las reducciones se construyeron como pequeños, pero verdaderos, núcleos urbanizados, con casas ordenadas en filas alrededor de tres lados de la plaza central; la iglesia y el colegio, donde moraban los misioneros y se reunían los miembros del cabildo, dominaban el cuarto lado de la plaza. Ésta se distinguía con una cruz alta de madera y cuatro palmeras. Asimismo, las calles que comunicaban a las zonas residenciales servían para dividir el pueblo en cuatro partes, y las rutas para las procesiones religiosas se marcaban con cruces en las cuatro direcciones cardinales. Las secciones de viviendas correspondían a diferentes etnias, cuya llegada a las misiones fue gradual, con altibajos y salidas, según la entrada de distintas rancherías en las reducciones. Estas comunidades reconstituidas en las misiones se convertían en las parcialidades, según la nomenclatura de los misioneros. Con el tiempo formaban un mosaico de líneas de parentesco y de lenguas con sus tradiciones de liderazgo por caciques.

La práctica de los ritos católicos y el ejercicio del gobierno interior de las misiones se unían en la figura del cabildo. El concejo indígena, o cabildo, tomó forma a partir de las instituciones medievales ibéricas de poblados con sus cartas de reconocimiento y sus concejos de gobierno local. Los misioneros implantaron los cabildos en las reducciones americanas, pero los indígenas adaptaron la institución del concejo a sus propias tradiciones de reciprocidad, de autoridad conferida a la persona del cacique y de una cultura de la oralidad. El cacicazgo en la Chiquitanía parece ilustrar las observaciones de Pierre Clastres, citadas arriba, acerca de la autoridad mediatizada de los jefes indígenas. Sus dones principales eran sus capacidades para negociar la paz, distribuir los bienes a todos los parientes y demostrar sus talentos de orador.¹⁶ Históricamente, en el mundo de las diversas etnias que fueron conocidas como guaraníes, chaqueños y chiquitanos, los caciques entraron en escena como intermediarios entre las rancherías indígenas y los militares y misioneros españoles. Su bondad se mostraba en las fiestas religiosas seguidas por banquetes con abundancia de comida y chicha para cuya preparación la labor de las mujeres era

¹⁶ Clastres citando a Robert Harry Lowie, en *Society against the State...*, p. 19-37. Clastres se refiere al tema de la poliginia como atributo del cacique y su significado para el intercambio de bienes y de valores dentro del grupo.

UNAM - IIH

fundamental.¹⁷ Los caciques tomaban la palabra frente a sus comunidades y delante de los españoles y, con el tiempo, aprendieron a dirigirse por escrito a las autoridades de la Iglesia y del virreinato. Los caciques se distinguían del común de su gente; sin embargo, no representaban a una autoridad centralizada ni a una jerarquía política.

Los misioneros dependieron de los caciques, sin lugar a dudas, para atraer a la gente a las reducciones y, posteriormente, mantener en práctica los rigores del catecismo y la liturgia y la disciplina del trabajo. Dentro de las misiones los caciques representaban a las parcialidades asentadas allí; en su papel de intermediarios unieron el valor indígena de autoridad personalizada con la institución ibérica del cabildo. Como miembros del cabildo recibieron el bastón de mando como insignia de poder; hicieron cumplir las faenas de trabajo y resolvieron en primera instancia los conflictos internos que irrumpieron en las reducciones. Los misioneros impusieron los castigos corporales, generalmente por azotes, para las supuestas violaciones de la vida cívica en las reducciones. Los cabildos indígenas, por su parte, se reservaron el derecho de aprobar las penas ordenadas en casos específicos. El rol redistribuidor de los caciques se fortaleció en las misiones, pues los misioneros tuvieron el cuidado de entregar a los caciques las mercancías —telas, herramientas, medallas religiosas— con las cuales se retribuía a los indígenas su trabajo. Los caciques del cabildo vigilaban celosamente los almacenes donde se guardaban las mercancías traídas de fuera y los productos de la misión, así como los muebles sagrados y todo lo necesario para el culto religioso. Junto con los enseres y bienes de los pueblos de misión, los cabildos tomaron bajo su responsabilidad el cuidado de las estancias de ganado cuyas manadas formaban parte del patrimonio colectivo de los pueblos.

La estructura del cabildo en las misiones introdujo una jerarquía de puestos y oficios, seguramente un rasgo innovador en la cultura política de las otrora rancherías de la selva. Los grandes concejos jerárquicos constituían un rasgo fundamental en la fase madura de las diez reducciones de Chiquitos, si bien los jesuitas nunca dejaron de abrir nuevas entradas a la selva para poblar y mantener estas misiones. Las estructuras formales de los cabildos no fueron instituidas de una sola vez, sino que se implementaron gradualmente, a medida que las misiones alcanzaban una población estable de diferentes grupos étnicos.

¹⁷ Chicha es una bebida fermentada de maíz o de mandioca.

Los misioneros se apoyaban en los cabildos y los caciques, por su parte, reafirmaban su autoridad sobre la gente de sus parcialidades por medio de los oficios y los signos visibles de su investidura. Colectivamente eran conocidos como jueces, pero sus tareas eran clasificadas por separado y tenían títulos distintos. Como en la vecina provincia de Moxos, cultural y ecológicamente similar a Chiquitos, los caciques tenían acceso preferencial a los cargos políticos de las misiones.¹⁸

El término corregidor, transferido de la administración municipal en España a la autoridad colonial en las Américas, se refería al funcionario varón de mayor rango de la misión. El asistente del corregidor era el teniente, seguido del alférez real —quien portaba la bandera en las procesiones y fiestas religiosas—, y por dos alcaldes, un comandante, justicia mayor y el sargento mayor. Estos funcionarios a su vez eran apoyados por los alguaciles, fiscales y regidores encargados del orden público. El maestro del coro y el sacristán, directamente relacionados con la capacitación de los músicos chiquitanos, con las celebraciones litúrgicas y con el cuidado de los ornamentos sagrados de la Iglesia, disfrutaban de elevado prestigio. Los cruceros, así designados por las cruces que portaban, tenían a su cargo una mayor vigilancia de las parcialidades residentes en las misiones, al transmitir las órdenes del concejo e informar al cabildo y sacerdotes de los casos de enfermedad, nacimientos, muertes y otros acontecimientos que requerían de su atención.¹⁹ La supervisión directa de la mano de obra recaía en diferentes capitanes encargados de las carpinterías, forjadores de hierro y plata, tejedoras, refinadores de cera de abejas, arrieros, peleteros y vaqueros. El mayordomo de colegio se ocupaba de mantener el depósito, aprovisionar el refectorio de los misioneros y supervisar la distribución de las raciones de carne y otros artículos a los indígenas.²⁰ Cada uno de estos funcionarios se distinguía por un bastón con

¹⁸ Cynthia Radding, *Paisajes de poder e identidad. Fronteras imperiales en el desierto de Sonora y bosques de la Amazonia*, Sucre, Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia, 2005, p. 206-208; David Block, *Mission culture on the Upper Amazon: native tradition, Jesuit enterprise, and secular policy in Moxos, 1660-1880*, Lincoln, University of Nebraska Press, 1994, p. 86.

¹⁹ Alcides Parejas Moreno, "Organización misionera", en Pedro Querejazu y Plácido Molina Barbery (eds.), *Las misiones jesuíticas de Chiquitos*, La Paz, Fundación BHN, Línea Editorial: La Papelera, 1995, p. 276; James S. Saeger, *Chaco Mission frontier: the Guaycuruan experience*, Tucson, University of Arizona Press, 2000, p. 122-123; Thomas Whigham, "Paraguay's Pueblos de Indios: echoes of a missionary past", en *The new Latin American Mission History*, Lincoln, University of Nebraska Press, 1995, p. 161-163.

²⁰ D'Orbigny, *Viaje a la América meridional*, t. IV, p. 1257-1260.

asa de plata, una cruz de madera o las llaves del depósito y de la capilla, como símbolo de su autoridad y encargos.

El cabildo, en resumen, se encargaba de la vida cotidiana de las misiones, y los misioneros dependieron de él para asegurar la supervivencia de las reducciones. En el cabildo se enfrentaron dos principios de autoridad: la tradicional del cacique cuyo “mando” dependía del bienestar y el acuerdo de su gente, y la ibérica de un concejo instituido formalmente con puestos ordenados jerárquicamente. En la práctica estos dos principios de autoridad se fusionaron, mas no sin las tensiones que a veces irrumpieron en tumultos. Los motivos citados más a menudo para las sublevaciones en Chiquitos surgieron del abuso de la autoridad del misionero en la aplicación de castigos excesivos o sin el acuerdo previo del cabildo, o bien en el resguardo del patrimonio de la misión.

El tumulto de San Ignacio, de 1790, ilustra los temas recurrentes de conflicto. Los jueces del pueblo de San Ignacio dirigieron un levantamiento, suscitado por acusaciones infamatorias cruzadas entre los curas y el gobernador de la provincia de Chiquitos, quienes se disputaban el control de las misiones. El tumulto comenzó la víspera de Corpus Christi, y dejó un saldo de al menos cuatro muertos entre soldados españoles y civiles. Los indígenas rebeldes estaban armados con arcos, flechas y macanas. Las noticias del levantamiento se propagaron por los pueblos de San Miguel, San Rafael y Santa Ana y San José, la misión principal del sur de Chiquitos. Los jueces rebeldes del concejo de San Ignacio confiscaron todos los productos almacenados en la misión y los artículos de comercio que habían conservado en el pueblo. Los rumores de más levantamientos circularon en dos de las misiones vecinas, donde se creía que más de 2000 indígenas estaban armados con flechas.²¹

La rebelión cobró fuerza a causa del temor de los indígenas ante la perspectiva de un régimen de trabajo más represivo y de su sentido de derecho comunitario a la riqueza en especie que representaba el producto de su propio trabajo. Los jueces nativos estaban alarmados por noticias según las cuales el gobernador de Chiquitos había llevado a la provincia a los tenientes civiles para vigilar las rutinas de trabajo en los pueblos. En una carta, firmada por el corregidor, el teniente alférez y “los demás jueces”, transcrita tanto en chiquitano como en

²¹ Archivo de la Catedral de Santa Cruz, 6-1, A-3, 1790.

español y enviada a la Audiencia de La Plata, el cabildo expresó los motivos de su desafío. Comenzando con una bendición religiosa, "Alabado sea Jesuchristo. Amén", los funcionarios del cabildo de San Ignacio se mostraban ansiosos en torno a los acontecimientos de su pueblo. Le rogaban al gobernador que los visitara para poner las cosas en orden. Los jueces recordaron al gobernador su deber de proteger a los indígenas, "así como manda Dios", expresado en términos deferentes. Respecto a los motivos del levantamiento, los funcionarios del cabildo citaron los abusos sexuales cometidos por el cura y el administrador, quienes habían llevado a mujeres indígenas al colegio de la misión como sus concubinas, y la flagelación de un tal José, el herrero, sin la correspondiente consulta al cabildo. El gobernador de la provincia tomó la versión de los hechos presentada por el cabildo lo suficientemente en serio como para emitir la orden de prohibir el ingreso de mujeres indígenas a la residencia de los españoles y reiteró la acostumbrada autoridad concedida a los corregidores de cada pueblo y a los jueces, que encabezaban cada parcialidad, en torno a la distribución de las mercancías comercializables y la recolección de sus productos en paños y cera.²²

El cabildo y los pueblos chiquitanos en la república boliviana

Los documentos del siglo XIX provenientes de diversas fuentes muestran que la importancia de las parcialidades para la organización interna de los pueblos de Chiquitos permaneció más allá del orden colonial. El gobernador de la provincia de Chiquitos, Marcelino de la Peña, inició su informe de 1832 con la siguiente observación:

El régimen que se observa en esta provincia y el modo de vivir de sus habitantes es que los pueblos están formados por parcialidades, cada parcialidad tiene un juez principal bajo del nombre de corregidor, teniente alférez, etcétera. Cada uno de éstos tiene sus respectivos subalternos.²³

²² Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia, *Mojos y Chiquitos* 29, XXI, f. 163-165, 27 julio, 1790. El mensaje del gobernador a los funcionarios del cabildo y sus respuestas están transcritos en f. 175-182. Véase también Radding, *Paisajes de poder e identidad...*, p. 228-231.

²³ Marcelino de la Peña, gobernador de Chiquitos, al prefecto de Santa Cruz, 1832, UGRM MH, Fondo Prefectural, 1/12 folios s/n.

Con esta sencilla oración Marcelino de la Peña captó la relación estrecha entre la mezcla étnica en los pueblos y la composición de los cabildos, al mismo tiempo que marcaba los peldaños de autoridad en las jerarquías dentro de los concejos indígenas. De manera semejante el naturalista y antropólogo francés Alcides d'Orbigny, escoltado por el gobernador de la Peña en sus viajes por Chiquitos en 1830-1831, tomó especial cuidado en describir las parcialidades que encontró en cada misión y las lenguas que en ellas se hablaban. Su ambición de desglosar el mosaico étnico de Chiquitos en un orden racional de "naciones", "tribus", "lenguas" y "dialectos" refleja el interés central de su generación de antropólogos por crear taxonomías de flora, fauna y grupos humanos. El informe de d'Orbigny provee un catálogo detallado y ricamente descrito de la región. Sus observaciones distorsionan la calidad histórica de las identidades étnicas chiquitanas, en cuanto a que las hace aparecer estáticas y duraderas, pero logran captar el significado de las parcialidades en el gobierno de las misiones.²⁴

La administración pública de la Prefectura de Santa Cruz, con jurisdicción sobre la Chiquitanía, muestra que para las mismas fechas el monto de ingresos de las misiones representaba aproximadamente 30% de las rentas fiscales recaudadas. Con ello se nota que les importaba a las autoridades civiles del departamento mantener la economía corporativa de las misiones para lo cual era menester seguir con el régimen de trabajo y de gobernación interna que habían establecido los misioneros en la época colonial.²⁵ El cabildo indígena era una pieza clave para asegurar la continuidad en la administración misional.

Las estructuras comunitarias y los valores de reciprocidad que habían fundamentado la misión colonial sufrieron procesos de desmembramiento durante las primeras cinco décadas del siglo XIX, debido al empobrecimiento material de los pueblos, en lo económico y en lo político, a los intereses contradictorios de las elites criollas que dominaron el urbe rústico de Santa Cruz de la Sierra. El mismo gobernador De la Peña lamentaba las múltiples crisis de sequías, incendios,

²⁴ D'Orbigny, *Viaje a la América meridional*, t. III, p. 1147-1213; t. IV, p. 1241-1279. D'Orbigny codificó además un léxico para clasificar a los americanos nativos en *L'homme américain de l'Amérique méridionale considéré sous ses rapports physiologiques et moraux*, 2 v., París, Pitoit-Levrault, 1839. Editado en español como *El hombre americano, considerando sus aspectos fisiológicos y morales*, trad. de Alfredo Cepeda, Buenos Aires, Futuro, 1944.

²⁵ Radding, *Paisajes de poder...*, p. 290-291, cuadro 10; UGRM MH, Fondo Prefectural 1830 1/10.

epidemias y hambres que habían diezmando los niveles de subsistencia en todas las misiones de la provincia entre 1825 y 1832.²⁶

La cortapisa política surgió del significado mismo de *ciudadano* y *sujeto* en esta etapa de la República de Bolivia. Los comerciantes y terratenientes de la prefectura elaboraron un discurso político arraigado en las distinciones coloniales entre vecinos *de razón* y *naturales*, pero alimentadas, además, con las doctrinas liberales de ciudadanía participativa y soberanía popular. La elite rural de Santa Cruz afirmaba una polaridad entre ciudadano y bárbaro, que pretendía legitimar el control cruceño de los puestos públicos en el nuevo orden político. Su sentido de privilegio fue desafiado por las comunidades establecidas de Chiquitos y Moxos, las que expresaron otro concepto de ciudadanía dentro del modelo constitucional de la República. El complejo tejido de una cultura misional, con hebras del ritual católico, la disciplina laboral y el gobierno interno, concentrado en el cabildo, había evolucionado en los pueblos por más de un siglo. Su propio proceso político desarrolló un lenguaje para dirigirse a las autoridades tanto eclesiásticas como laicas. Tan competitivos discursos de adhesión y reciprocidad, por una parte, y de derechos a la propiedad y los servicios laborales, por otra, tenían sus raíces en los fundamentos coloniales de la misión y la encomienda, de los cuales se habían impregnado las culturas tanto chiquitana como cruceña.

Las contradicciones de inclusión y exclusión, inherentes a la dialéctica criolla de *ciudadano* y *bárbaro*, impregnaron las definiciones sociales de ciudadanía y nación. Las constituciones de 1826 y 1834, y los códigos civil y penal promulgados por Andrés de Santa Cruz en 1830-1832 —inspirados a su vez por las leyes y códigos emanados de las Cortes españolas de 1812 y 1822— distinguían entre las facultades atribuidas a los ciudadanos y a los bolivianos en la construcción de la República. La categoría de bolivianos comprendía a todos los nacidos dentro del territorio boliviano y se extendía a extranjeros bajo ciertas condiciones y a esclavos emancipados. El término ciudadano, en cambio, se limitaba a los bolivianos casados, cabezas de familia o personas de más de veintiún años de edad (adultos legales), que sabían leer y escribir y tenían empleo o medios independientes para obtener su sustento, sin estar al servicio o pago de un tercero. Aunque no se

²⁶ Radding, *Paisajes de poder...*, p. 292-295; UGRM MH, Fondo Prefectural 1/11, 1831. Gobernador Peña al prefecto de Santa Cruz.

declarara específicamente, la condición de ciudadanía estaba reservada a los hombres. Todos los bolivianos debían vivir bajo la Constitución y las leyes de la tierra, respetar y obedecer a las autoridades legítimas, contribuir a los gastos públicos, velar por la conservación de las libertades públicas y sacrificar —cuando fuera necesario— sus medios y vida por el bienestar de la república. Sólo los ciudadanos en pleno ejercicio de sus derechos podían votar o ser elegidos para ejercer cargos públicos.²⁷

Las constituciones bolivianas no diferenciaban a los indígenas dentro de las categorías de boliviano y ciudadano. No obstante, muy pocos indígenas comunitarios estaban en condiciones de calificar para ciudadanos: saber leer y escribir en español, poseer propiedad y tener un estatus independiente como artesano, profesional o comerciante. De hecho, la ausencia del *indio* como categoría en los documentos fundacionales eliminaba las protecciones jurídicas veneradas en las leyes coloniales y prácticas judiciales, que habían conferido a los indígenas el estatus de tutelados en relación con la Corona y con las instituciones de justicia establecidas en las colonias.²⁸

Bajo las prescripciones de la Constitución de 1826, la prefectura de Santa Cruz pasó a la categoría de departamento, Chiquitos se mantuvo como provincia y los pueblos de misión se convirtieron en cantones. La administración de las misiones recaía en dos funcionarios principales para cada pueblo: el corregidor, que vino del cabildo indígena y el ecónomo-juez, que implicaba un nuevo título para los administradores laicos (criollos) de la economía misional. Los curas a cargo de las misiones fueron incluidos en las listas de “empleados públicos”, pues sus salarios figuraban como parte de los gastos provinciales para Chiquitos y su pago dependía de las ventas de los productos misionales. Solamente a los administradores criollos se les confería el rango de “ciudadano”, señalado por la C. que precedía sus nombres. El hecho de mantener el título dual de ecónomo y juez de paz atribuía a la misma persona las funciones judiciales de magistrados, relacionados

²⁷ ABNB GRM, M416. VIII. Constitución de la República Boliviana [1826] reimpresa por orden del Supremo Gobierno, en Chuquisaca, 30 de mayo, 1827; ANBN GRM M405.XXII. Constitución Política de la República Boliviana, 1831, reformada en algunos de sus artículos por el Congreso Constitucional de 1834. Esta segunda Constitución conservaba las distinciones entre bolivianos y ciudadanos establecida en el primer documento, pero eliminaba el requerimiento explícito de saber leer y escribir. Consúltese Rossana Barragán Romano, *Indios, mujeres y ciudadanos: legislación y ejercicio de la ciudadanía en Bolivia (siglo XIX)*, La Paz, Fundación Diálogo, 1999, p. 14-23.

²⁸ Radding, *Paisajes de poder...*, p. 325-327.

con los alcaldes de instituciones hispanas coloniales, además de las administrativas relacionadas con la economía de los pueblos.

La Constitución de Cádiz estableció el ayuntamiento como el núcleo de gobierno local en las postrimerías del coloniaje en toda Hispanoamérica. En todo el Departamento de Santa Cruz y la Provincia de Chiquitos, sin embargo, no hubo municipalidades criollas paralelas a las misiones y sus cabildos. Por consiguiente la intersección entre los cabildos indígenas y los representantes de los cantones, quienes a su vez seleccionaban a los electores para la provincia de Chiquitos, arroja luz sobre un modo indirecto de sufragio en el cual participaron indígenas y criollos durante la primera década del gobierno republicano.

Las *Actas* para las asambleas electorales, conservadas para cinco ocasiones diferentes durante el decenio de 1826 a 1837, muestran que los electores de los cantones incluían a chiquitanos varones, pero los electores seleccionados para la provincia eran invariablemente criollos, con mayor frecuencia seleccionados entre los sacerdotes que prestaron servicio en los pueblos. Cada asamblea requería que todos los participantes presentaran sus credenciales y la designación del presidente, secretario y escrutadores para certificar el proceso electoral.²⁹ A los electores indígenas que participaron en la asamblea provincial —con mayor probabilidad funcionarios de los respectivos cabildos en sus pueblos— no se los consideró ciudadanos sino en el Acta de 1837. Saber leer y escribir se extendía al menos a su capacidad de firmar sus nombres en un documento, y su participación política efectiva en las elecciones podría acreditarlos a la categoría de ciudadanos —una prerrogativa que estaba limitada, no obstante, al ámbito municipal del cantón.³⁰

Las voces indígenas ya no se escuchaban en las actas para la elección de diputados y electores representantes de la provincia de Chiquitos, en la Junta Departamental de Santa Cruz de 1839. La presencia institucional del cabildo y la participación de los jueces se dejó de ver en las esferas provincial y departamental de sufragio, asumida por el papel cívico preferencial de los ciudadanos criollos. En resumen, las prácticas políticas chiquitanas del siglo XIX estaban profundamente

²⁹ UGRM MH, Fondo Prefectural 16, 1834, Pref. S. Cruz. Actas de Gobierno. Correspondencia, Ramo de Hacienda. Legajo sobre Chiquitos, 1837: elecciones de los cantones de provincia.

³⁰ Marta Irurozqui ha afirmado que *vecino* fue definido tomando en cuenta la residencia local y compromiso con la comunidad, mientras que *ciudadano* denotaba un concepto activo, un estatus que se debía ganar. Irurozqui, "La vecindad y sus promesas: de vecino a ciudadano, Bolivia, 1810-1930", *Anuario ABNB 2000*, p. 210-212.

enraizadas en el cabildo y las tradiciones de la autoridad local. La cultura política de Chiquitos aspiraba a las prerrogativas de ciudadanía del nuevo orden republicano, pero encontró su expresión en la readaptación de las instituciones de la organización cívica misional. Pese a las fronteras étnicas entre indígenas y criollos y entre diferentes grupos indígenas, el análisis de los procesos económicos y políticos que definían el temprano periodo republicano presentado en este trabajo, señala que las comunidades indígenas no optaron por el separatismo ni fueron abandonadas al aislamiento rural por las autoridades prefecturales y nacionales de Bolivia.³¹ El cabildo indígena mantuvo una presencia estructural en la cultura cívica de los llanos bolivianos durante el periodo formativo de la República, como se ve en las elecciones cantonales registradas en Chiquitos.

Conclusiones

Este breve resumen de la historia de los chiquitanos trata de ser un perfil de su cultura política en dos periodos formativos: la etapa misional y la temprana república. Los bésiro, una amalgama de etnias distintas de la selva y las pampas del gran pantanal en los afluentes del río Paraguay, a lo largo de su historia no representan a los “pueblos más allá del Estado”, sino a tantos grupos indígenas que tuvieron contactos intermitentes con el Estado o que pasaron por experiencias formativas en las instituciones coloniales. En el caso de los bésiro de Chiquitos, las dos instituciones más poderosas en su formación a partir del contacto europeo fueron la encomienda y la misión.

Su historia nace de los corredores fronterizos entre distintas zonas ecológicas y esferas culturales en los territorios extensos y variados de las cuencas del Paraguay y del Amazonas. Los testimonios históricos de los chiquitanos cobran más significado al unirse con una literatura antropológica e histórica cada vez más nutrida acerca de los guaraníes, guaycurúes, guarayos, bororós, ayoreos, chanés, mapuches y muchos más pueblos de las pampas, selvas y serranías de las fronteras al in-

³¹ Isabel Cañedo, “Movimientos indígenas en el Oriente boliviano: caracterización de las tensiones en la frontera del siglo XIX”, sobre la frontera chiriguana; y Bernardo Fischermann, “Historia chiquitana en la segunda mitad del siglo XIX”, en *Santa Cruz en el siglo XIX*, ed. de Loreto Correa Vera, Santa Cruz de la Sierra, Museo de Historia/Universidad Gabriel René Moreno, 1997, p. 59-73 y 75-86 respectivamente.

terior de Sudamérica.³² Varios temas centrales unen estas historias tan diversas: el espacio, concebido como el espacio físico formado y transformado por la movilidad de la gente y los paisajes culturales que esculpieron en las tierras de grandes regiones por donde atravesaron, y el espacio político imaginado como un estatus reconocido y un lugar para hacerse escuchar.

El espacio político que más nos ha ocupado en este análisis de los pueblos chiquitanos es el cabildo, institución colonial integrada a los valores de la comunidad y al ejercicio de liderazgo personalizado en el cacique. La tesis central de este escrito es que las etnias de Chiquitos lograron reconstituir parcialmente sus rancherías en las reducciones y con ello adaptaron la institución del cabildo a sus tradiciones de reciprocidad y de gobierno comunal. Las parcialidades se ubicaron en la arquitectura espacial de las misiones y los caciques tomaron sus bastones de mando para ejercer una autoridad mediatizada en el quehacer diario de los pueblos, en su vida religiosa y en la redistribución de los bienes que constituyó un contrato implícito con los misioneros. Los indígenas respondieron a las demandas inusitadas de los encomenderos y los misioneros con los principios de reciprocidad consagrados en *minca* y en el cacicazgo para repartir el trabajo y compartir los frutos de sus labores, del intercambio y de la guerra.

La economía moral que los indígenas habían defendido mediante tensiones y conflictos durante el régimen misional encontró otro desafío a partir de los preceptos políticos gaditanos y las innovaciones legales puestas en práctica por la naciente república boliviana. La participación del cabildo indígena en los tempranos ejercicios electorales de los cantones en el Departamento de Santa Cruz abrió una etapa breve pero decisiva en sus relaciones con el Estado. La posición de los chiquitanos se volvía cada vez más precaria frente a los centros de poder locales en Santa Cruz aunada al deterioro en su economía. En la medida que avanzaba el siglo XIX los pueblos chiquitanos perdieron autonomía y territorio para caer en el peonaje en las estancias de los cruceños a finales del siglo. No obstante su exclusión de los derechos de la ciudadanía hasta la segunda mitad del siglo XX, la conservación del cabildo y de sus ritos religiosos —los católicos y los de sus prácticas

³² Isabelle Combès, *Etno-historias del ISOSO*; García Jordán, "Yo soy libre y no indio"; Boccara, *Los vendedores*; Manrini (ed.), *Vivir entre dos mundos*; Riestler y Fischermann (eds.), *En busca de la loma santa*; Saeger, *Chaco mission frontier*; Santamaría, "Fronteras indígenas del Oriente boliviano"; Langfur, *The forbidden lands*.

ancestrales en la selva— mantenía viable su identidad colectiva en la sombra de lo que habían sido sus comunidades. La formación de nuevas comunidades y chacos en el bosque, documentada parcialmente mediante la historia oral, demuestra la perduración de estas tradiciones híbridas en un nuevo contexto político para la Chiquitania y para la nación boliviana.³³

BIBLIOGRAFÍA

- BARRAGÁN ROMANO, Rossana, *Indios, mujeres y ciudadanos: legislación y ejercicio de la ciudadanía en Bolivia (siglo XIX)*, La Paz, Fundación Diálogo, 1999.
- BIRK, Gudrun, *Plantas útiles en bosques y pampas chiquitanas. Un estudio etnobotánico con perspectiva de género*, Santa Cruz, APCOB, 1995.
- BLOCK, David, *Mission culture on the Upper Amazon: Native tradition, Jesuit enterprise, and secular policy in Moxos, 1660-1880*, Lincoln, University of Nebraska Press, 1994.
- BOCCARA, Guillaume, *Los vendedores. Historia del pueblo mapuche en la época colonial*, San Pedro de Atacama (Chile), Universidad Católica del Norte/International Institute for the Advancement of Medicine, 2007.
- CAÑEDO, Isabel, "Movimientos indígenas en el oriente boliviano: Caracterización de las tensiones en la frontera del siglo XIX", en Loreto Correa Vera (ed.), *Santa Cruz en el siglo XIX*, Santa Cruz de la Sierra, Museo de Historia, Universidad Gabriel René Moreno, 1997, p. 59-73.
- CENTURIÓN, T. R. de, I. J. Kraljevic (eds.), *Las plantas útiles de Lomerío*, Santa Cruz, BOLFOR/Herbario del Oriente/Central Intercomunal del Oriente de Lomerío, 1996.
- CLASTRES, Pierre, *Society against the State. The leader as servant and the humane uses of power among the Indians of the Americas*, trad. de Robert Hurley, Nueva York, Urizen Books, 1977.
- , *Chronicle of the Guayaki Indians*, trad. de Paul Auster, Nueva York, Zone Books, 1998.

³³ *La voz de los chiquitanos. Historias de comunidades de la provincial Velasco*, ed. de Ana María Lema Garrett, Santa Cruz de la Sierra, Asociación Pro Arte y Cultura/Fundación AVINA, 2006.

- COMBÈS, Isabelle (ed.), *Definiciones étnicas, organización social y estrategias políticas en el Chaco y la Chiquitania*, La Paz, Institut Français d'Études Andines/Servicio Holandés de Cooperación al Desarrollo/Editorial El País, 2006 (Actes et mémoires 11 de l'Institut Français d'Études Andines).
- , *Etno-historias del ISOSO. Chané y chiriguano en el Chaco boliviano (siglos XVI a XX)*, La Paz, Fundación Programa de Investigación Estratégica en Bolivia/Instituto Francés de Estudios Andinos, 2005.
- D'ORBIGNY, Alcides Dessalines, *Viaje a la América Meridional [...] Realizado de 1826-1833*, 4 t., trad. de Alfredo Cepeda, Buenos Aires, Futuro, 1945 [1845].
- , *L'homme américain de l'Amérique méridionale considéré sous ses rapports physiologiques et moraux*, 2 v., París, Pitoit-Levrault, 1839 [*El hombre americano, considerando sus aspectos fisiológicos y morales*, trad. de Alfredo Cepeda, Buenos Aires, Futuro, 1944].
- FISCHERMANN, Bernardo, "El contexto social y cultural", T. R. de Centurion y I. J. Kraljevic (eds.), *Las plantas útiles de Lomerío*, Santa Cruz, BOLFOR, Herbario del Oriente/Central Intercomunal del Oriente de Lomerío, 1996, p. 25-34.
- , "Historia chiquitana en la segunda mitad del siglo XIX", en Loreto Correa Vera (ed.), *Santa Cruz en el siglo XIX*, Santa Cruz de la Sierra, Museo de Historia/Universidad Gabriel René Moreno, 1997, p. 75-86.
- , "Un pueblo indígena interpreta sum undo: la comovisión de los ayoreode del Oriente Boliviano", *Fundación Cultural* 4,13, 2000, p. 14-37.
- GARCÍA JORDÁN, Pilar, "Yo soy libre y no indio: soy guarayo": *Para una historia de guarayos, 1790-1948*, Lima/La Paz/Barcelona, Instituto Francés de Estudios Andinos/Fundación Programa de Investigación Estratégica en Bolivia/Taller de Estudios e Investigaciones Andino-Amazónicas, 2006.
- GOW, Peter, "Land, people, and paper in Western Amazonia", en Eric Hirsch y Michael O'Hanlon (eds.), *The anthropology of landscape: perspectives on place and space*, Oxford, Clarendon, 1995, p. 43-62.
- GUY, Donna J. y Thomas E. Sheridan, *Contested ground: comparative frontiers on the Northern and Southern edges of the Spanish Empire*, Tucson, University of Arizona Press, 1991.
- IRUROZQUI, Marta, "La vecindad y sus promesas: de vecino a ciudadano, Bolivia, 1810-1930", *Anuario ABNB 2000*, Sucre, Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia, 2000, p. 203-227.

- KILLEEN, T. U., E. García E. y S. G. Beck, *Guía de árboles de Bolivia*, La Paz, Herbario Nacional de Bolivia/Missouri Botanical Garden, 1993.
- LANGFUR, Hal, *The forbidden lands: colonial identity, frontier violence, and the persistence of Brazil's Eastern Indians, 1750-1830*, Stanford, Stanford University Press, 2006.
- LEMA GARRETT, Ana María (ed.), *La voz de los chiquitanos. Historias de comunidades de la provincial Velasco*, Santa Cruz de la Sierra, Asociación Pro Arte y Cultura/Fundación AVINA, 2006.
- LITTLE, Paul E., *Amazonia. Territorial struggles on perennial frontiers*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 2001.
- MANRINI, Raúl J. (ed.), *Vivir entre dos mundos. Las fronteras del sur de la Argentina. Siglos XVIII y XIX*, Buenos Aires, Taurus/Aguilar/Altea/Alfaguara, 2006.
- PAREJAS MORENO, Alcides, "Organización misionera", en Pedro Querejazu y Plácido Molina Barbery (eds.), *Las misiones jesuíticas de Chiquitos*, La Paz, Fundación BHN, Línea Editorial: La Papelera, 1995, p. 275-282.
- QUIROGA, Rosa María, "Matrimonio y parentesco entre los chiquitanos", *Centro de Formación y Capacitación Femenina*, San Ignacio, Granja Hogar, 1993.
- RADDING, Cynthia, *Paisajes de poder e identidad. Fronteras imperiales en el desierto de Sonora y bosques de la Amazonia*, Sucre, Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia, 2005.
- RENÉ-MORENO, Gabriel, *Catálogo del Archivo de Mojos y Chiquitos*, La Paz, Librería Ed. "Juventud", 1973.
- RIESTER, Jürgen y Bernd Fischermann (eds.), *En busca de la loma santa*, La Paz, Los Amigos del Libro, 1976.
- SAEGER, James Schofield, *Chaco Mission Frontier: the Guaycuruan experience*, Tucson, University of Arizona Press, 2000.
- SAIGNES, Thierry, *Los Andes orientales: historia de un olvido*, Lima, Instituto Francés de Estudios Andinos, 1985.
- , *Historia del pueblo chiriguano*, La Paz, Plural Editores/Instituto Francés de Estudios Andinos/Embajada de Francia en Bolivia, 2007.
- SANTAMARÍA, Daniel, "Fronteras indígenas del Oriente boliviano: la dominación colonial en Moxos y Chiquitos, 1675-1810", *Boletín Americanista*, 36, 1986, p. 197-228.

- SCHWARZ, Burkhar, *Yabaicurr-Yabaitucurr-Ciyabaiturru*. *Estrategias neocoloniales de "desarrollo" versus territorialidad chiquitana*, La Paz, Fondo Editorial FIA/Semilla-Cebiae, 1995.
- TURNER, Frederick Jackson, "The significance of the frontier in American history", *Annual Report of the American Historical Association for the year 1893*, Washington, D. C., Government Printing Office, 1894, p. 199-227.
- WEBER, David J., *Barbaros. Spaniards and their savages in the Age of Enlightenment*, New Haven, Yale University Press, 2005.
- WHIGHAM, Thomas, "Paraguay's *pueblos de indios*: echoes of a missionary past", en Erick Langer y Robert H. Jackson (eds.), *The new Latin American mission history*, Lincoln, University of Nebraska Press, 1995, p. 157-188.