

# Cosas de blancos entre los 'indios'. Forma y razón de su intercambio y de su uso en Chiquitos (siglos XVI a XIX)

Things from the whites among the 'Indians': The way and the reason of  
their exchange and use in Chiquitos (16<sup>th</sup> to 19<sup>th</sup> centuries)

**Cecilia Martínez**

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Argentina  
*ceciliagmartinez@gmail.com*

**Resumen:** Una serie peculiar de objetos de metal y de vidrio que los europeos trajeron a América fue motivo de atracción e interés entre los nativos y por eso su principal medio de vinculación e intercambio. En Chiquitos (actual oriente boliviano), el encanto por cuchillos, agujas, anzuelos y chaquiras perduró mucho después de los primeros contactos aunque en contextos que fueron cambiando conforme lo hacían las relaciones entre indígenas y blancos. Este artículo es, en primer lugar, una historia de esa relación entre los siglos XVI y XIX. Además, es una descripción de las distintas formas de circulación en que dichos objetos estuvieron involucrados. Por último, es una indagación sobre los fundamentos de tan persistente encanto y tan curiosa singularidad de las cosas de los blancos entre los indígenas para los que las clásicas explicaciones instrumentalistas, tecnológicas y económicas resultan insuficientes.

**Palabras Clave:** etnohistoria; intercambio; economía misional; cuchillos; chaquiras; Chiquitos; Oriente boliviano; siglos XVI-XIX.

**Abstract:** When Europeans arrived in America, they brought a particular series of glass and metal objects with them that both attracted and fascinated the natives. As a result, these things became their principal mean of connection and exchange. In Chiquitos (today, eastern Bolivia), the fascination caused by knives, needles, fishhooks and beads lasted long after the first contacts, though in contexts that varied as the relations between indigenous peoples and whites changed. This article is, firstly, a history of the relationship built up over the 16<sup>th</sup> to 19<sup>th</sup> centuries between natives and whites through these objects. It is also a description of the different forms of traffic in which the above-mentioned objects were involved. Finally, it is an investigation of the foundations of this ongoing captivation and curious obsession in indigenous society with white material culture for the understanding of which classic, instrumentalist, technological and economic explanations do not seem to be adequate.

**Keywords:** ethnohistory; exchange; economy of missions; knives; beads; Chiquitos; eastern Bolivia, 16<sup>th</sup>-19<sup>th</sup> centuries.

Recibido: 1 de agosto de 2016; aceptado: 26 de septiembre de 2016



INDIANA 33.2 (2016): 59-91

ISSN 0341-8642

<http://dx.doi.org/10.18441/ind.v33i2.59-91>

© Ibero-Amerikanisches Institut, Stiftung Preußischer Kulturbesitz

### **Un encanto de larga duración**

Desde el momento de su llegada a América, los europeos se relacionaron con los indígenas a través del obsequio y del intercambio con los nativos de una serie peculiar de bienes. Machetes, cuchillos, agujas, anzuelos y cuentas de vidrio eran motivo de atracción e interés entre los indígenas y, por eso, el principal medio que encontraron los blancos para vincularse con ellos en pos de objetivos que fueron variando a lo largo del tiempo. En Chiquitos (actual oriente boliviano), entre los siglos XVI y XIX, pocas cosas persistieron tanto como el interés de los indígenas por esos bienes de los blancos. Este artículo es, en primer lugar, una historia de la relación construida entre los indígenas de Chiquitos y sus alrededores y los blancos a través de esos objetos. Comienza con las exploraciones de los primeros conquistadores del arco rioplatense, continúa con las expediciones esclavistas de cruceños y portugueses, sigue con las misiones vivas de los jesuitas y la fundación de las reducciones y termina con el reemplazo de aquellos por una administración secular bajo el reinado de los Borbones.

El hilo del relato es la invariable atracción que ciertos –siempre los mismos– objetos provocaban entre los indígenas. Las etapas en que se lo puede dividir resultan de la sucesión de objetivos que guiaron a los conquistadores. Con la llegada de los europeos a las costas de Brasil y al Río de la Plata empezó la circulación de estos bienes a cambio de guías, comida y objetos de oro y plata; pronto cuchillos, agujas, anzuelos y chaquiras se volvieron muy codiciados por los indígenas. En los siglos XVII y XVIII los bandeirantes portugueses y los maloqueros cruceños los usaron para capturar a los indígenas y emplearlos en el servicio personal, en plantaciones y en minas. Los jesuitas se valieron de los mismos objetos de metal y vidrio para atraerlos a las misiones de Chiquitos y, una vez conformado el régimen reduccional, los bienes en cuestión no sólo continuaron circulando en diversas esferas en los pueblos de reducción, sino que se constituyeron en el motor de su vida sociopolítica y económica y en el principal medio de su reproducción simbólica. De ello se desprende la evidente peculiaridad de estos objetos, por lo que este artículo, a la vez que ofrece una descripción de sus distintas formas de circulación, es una indagación sobre los fundamentos de tan curiosa singularidad para la que las clásicas explicaciones instrumentalistas, tecnológicas y económicas del fenómeno del fervor por esta cultura material de los blancos resultan insuficientes. Desde una perspectiva de larga duración, que procura incorporar el punto de vista indígena y con evidencia hasta ahora escasamente abordada para la región de Chiquitos, este artículo es una reconstrucción de la moral –en el sentido que le dio Mauss (1979)– que regía la circulación de estos bienes y del criterio de valor que primó en las transacciones en las que estuvieron involucrados.

### Del oro al hierro y de Sumé a Tomé

En el siglo XVI, la región comprendida entre el río Paraguay y el piedemonte andino fue asiduamente recorrida y explorada por conquistadores españoles en busca de la 'noticia rica', tierra de metales preciosos. La presencia de objetos de oro y plata entre los indígenas del Paraguay y de la tierra adentro noroccidental alimentó la fantasía y la ambición de los conquistadores que llegaron a las costas del sur de Brasil y al Río de la Plata. La búsqueda de la fuente de esos codiciados adornos fue el fundamento de las expediciones españolas del arco rioplatense de las que el mítico viaje de Alejo García y la malograda experiencia de Juan de Ayolas son sólo los ejemplos más tempranos. Los informes y relaciones sobre la región en esa época están plagados de referencias al respecto y son indicadores, a su vez, de la existencia de rutas prehispánicas de tráfico de metal proveniente de los Andes.<sup>1</sup> Oro y plata en forma de planchas, brazaletes y hachuelas llegaban desde las regiones más orientales del imperio Inca como Samaipata y Saypurú de mano en mano, a través del trueque, como botín de robos, como forma de reconocimiento de relaciones de subordinación o como regalos (Combès 2008). Por ejemplo, los xaraye, que habitaban en los alrededores de la laguna homónima en la naciente del río Paraguay, usaban argollitas de plata que les había enviado el rey Guacane desde Grigotá<sup>2</sup> para adornarse. Al igual que los ortu,<sup>3</sup> tenían planchas de metal y señalaron a los chané como los principales tratantes que recorrían la vasta extensión de tierra que separa el piedemonte andino y el Alto Paraguay (Susnik 1978: 31). A su vez, en el medio, los chané y los payzuno<sup>4</sup> trocaban con otros grupos. De los tarapococi,<sup>5</sup> por ejemplo, obtenían arcos, flechas y esclavos a cambio de los adornos de metal. Se trataba de bienes tan codiciados en la región que también eran objeto de robo y saqueo. Sin ir más lejos, los indígenas payaguá de los alrededores del Puerto de la Candelaria en el río Paraguay se adjudicaron el asesinato

1 Véase por ejemplo Núñez Cabeza de Vaca (1922), Relación (2008), Schmidel (1903). Estos, entre otros, fueron insumo para los trabajos pioneros de Susnik (1978) sobre la historia indígena de la región y para las recientes e imprescindibles investigaciones de Combès (2006, 2008, 2010, 2011a y 2011b). Los mismos documentos también formaron parte de la revisión relativamente reciente de la historia de Alejo García (Julien 2005).

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

3 Ortu o urtueses era un pueblo registrado por los cronistas del siglo XVI en las proximidades de la naciente del río Paraguay pero situado más al norte que los xaraye.

4 Payzuno y chané eran los intermediarios por excelencia en el tráfico prehispánico del metal precioso. Probablemente los payzuno también eran un grupo chané o arawak-hablante de la tierra adentro.

5 Es un grupo de tierra adentro que probablemente habitaba en los alrededores de Santa Cruz la Vieja. Es posible, aunque no seguro, que se tratara de una parcialidad de chiquito.

del gobernador Juan de Ayolas y el robo de todas las cargas de oro y plata “en planchas y en brazaletes, y coronas y hachetas y vasijas pequeñas de oro y plata” (Núñez Cabeza de Vaca 1922: cap. XLIX) que llevaban los chané que lo acompañaban. También parece haber sido frecuente la organización de expediciones en busca del metal: un informante guaraní y uno chané dieron testimonio de llamamientos y “juntas de indios” para hacer la guerra tierra adentro donde “tomaron y robaron las planchas y joyas que tenían de oro y plata” (Núñez Cabeza de Vaca 1922: cap. LX). Nuevamente barbotos, orejeras, brazaletes, coronas, hachuelas y pequeñas vasijas formaban parte del botín que a su vez les robaron los guaxarapo cuando pasaron por su tierra. Los xaraye, por su parte, también iban a la guerra contra los indígenas de la tierra adentro de donde volvían con planchas de plata (Núñez Cabeza de Vaca 1922: 267, 299-301, 322; Relación 2008: 7).

El interés por estos objetos de oro y plata motivó expediciones multiétnicas y también las migraciones de los guaraní hacia el oeste iniciadas antes de la llegada de los españoles e intensificadas después. Al respecto, las investigaciones más recientes sobre el tema muestran que la clásica oposición de las explicaciones ancladas en el interés material de los indígenas por los objetos de oro y plata, por un lado, y, por el otro, en la motivación mítico-religiosa de la búsqueda de la tierra sin mal, sería una falsa disyuntiva en la medida en que ambos fenómenos no parecen excluirse mutuamente, sino todo lo contrario. La asociación entre ciertos grupos indígenas del lugar de origen del metal con una tierra de las cosas buenas, el uso del mismo nombre –Candire– para designar tanto a un dios como al lugar que asociaban con el metal y la relación entre las rutas de tráfico de los metales y la atribuida al mítico héroe civilizador Sumé, que habría peregrinado a los Andes desde la costa atlántica, abonan esta idea (Combès 2006, 2011a, 2011b).

Los relatos de los primeros exploradores de América del Sur y muchos de los mitos relevados por antropólogos contemporáneos coinciden en reconocer la figura de un héroe civilizador a quien los indígenas le atribuían la transformación de la tierra plana y homogénea en paisajes con llanuras, montañas y ríos, la introducción de la agricultura y de técnicas de caza, la instauración de ciertos hábitos de corte de pelo y el origen de prácticas mágicas y religiosas. A veces asociado con el relámpago, también protagonista de viajes a tierras lejanas, Sumé, Maire-monan, Maire-atá o Maire-monan-atá entre los tupinambá de la costa de Brasil, Maira o Maira-atá entre los tembé, Sumé entre los apocuva-guaraní y Zumi-Topana entre los omagua, Tatu-tüpa y Aguara-tüpa, entre los chané contemporáneos, Pai-Çuma entre los ancestros de los guarayu-pauserna, parece haber formado parte de un conjunto de creencias prehispánicas difundido desde la costa del Brasil hasta los Andes que no se restringía a los grupos tupi-guaraní. Así lo indican las similitudes entre los mitos de Sumé y otros rastreados entre los chipaya del lago Titicaca. Con el héroe civilizador suelen ir asociados además sus descendientes, hermanos gemelos que protagonizan otro mito recurrente entre los tupí-guaraní cuyos episodios

importantes aparecen también entre grupos cainggang, paressi y bororo de Brasil, yuracaré de Bolivia y jívaro de la Amazonía occidental, entre otros.<sup>6</sup> Se trata de un conjunto de creencias esparcidas a lo largo de un vasto territorio sudamericano que se fueron amoldando a las circunstancias de la conquista a punto tal que, en la descripción física por boca de los indígenas, Sumé y sus sosias terminaron pareciéndose a los europeos. Blancos, vestidos y barbudos, los conquistadores recién llegados fueron asimilados por los indígenas como una continuación de aquella otra visita mítica del héroe civilizador (Lévi-Strauss 1992: 80-104; Métraux 1928: 8-24; 1946; ).

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

Fue así como unos mbyayá que habitaban cerca de la costa occidental del Paraguay medio agasajaron a Álvar Núñez Cabeza de Vaca enviándole, junto con tres doncellas, "4 coronas de plata que se ponen en la cabeza, también le dieron 6 planchas de plata de las que cada una medía 1 ½ jemes<sup>7</sup> de largo y ½ jeme de ancho" que usaban atadas en la frente "por lujo y como adorno" (Schmidel 1903: 249). Al llegar a los xarayé, Cabeza de Vaca envió "rescates y un bonete de grana" a su principal, quien lo reciprocó con muchos penachos de plumas de papagayos y de otras aves (Núñez Cabeza de Vaca 1922: 299) mientras que los soldados de la expedición, por su parte, intercambiaron a escondidas en ese mismo lugar cuchillos, rosarios, tijeras y espejos por mantas de algodón y plata. Entre los ortu, Cabeza de Vaca recibió de su principal cuatro planchas de oro que los indígenas usaban en la frente como adorno y cuatro argollas de plata que se ponían en los brazos a cambio de "hacha, cuchillo, rosario, tijera y otras baratijas más" (Schmidel 1903: 222). Difícilmente el jefe de los ortu considerara baratijas aquello que obtenía a cambio de las cosas que eran motivo de tráfico de larga distancia, robos y expediciones. Por otra parte,

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

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

según los cronistas, en ocasiones, “el padre vende a la hija, *iten* el marido a la mujer, si ésta no le gusta, también el hermano vende o permuta a la hermana; una mujer cuesta una camisa, o un cuchillo de cortar pan o un anzuelo o cualquier otra baratija por el estilo” (Schmidel 1903: 172), lo que es lo mismo que decir que entregaban sus mujeres por cuchillos, anzuelos y camisas. Pero lo que a los ojos de los conquistadores aparece como venta, signo de falta de afecto, abandono y codicia por insignificantes baratijas, invertido, puede ser un indicador de la importancia que estos objetos comenzaban a tener entre los indígenas. Era corriente en estas expediciones, por otra parte, el uso de estos bienes para conseguir alimentos; los indígenas no querían entregar la comida “si no hera [sic] por puro rescate” (Schmidel 1903: 312) y así lograban hacerse con las cuentas de vidrio, los cuchillos, las cuñas de hierro y los anzuelos que les interesaban abasteciendo a los españoles con carne, pescado y maíz.

Portadores de objetos hasta entonces desconocidos entre los nativos de la región, los conquistadores sacaron provecho de la novedad de las cuñas de hierro, anzuelos, agujas, chaquiras, rosarios, tijeras, espejos y mostacillas. Los llamaban ‘rescates’ cuando los destinaban a conseguir bastimentos de los indígenas y ‘dádivas’ cuando los usaban para agasajar y establecer relaciones de amistad con sus jefes. En no pocas oportunidades, a cambio de las dádivas, recibieron adornos de oro y plata. Desde la perspectiva de los conquistadores se trataba de un gran negocio si, por medio de la entrega de lo que ellos consideraban bagatelas, conseguían el favor de los indígenas para avanzar en sus exploraciones y, más aún, si hierro y vidrio se convertían, sin más, en el medio de pago de planchas de oro y plata. Del lado indígena, sea por la identificación de los españoles con el mítico héroe civilizador, por la atracción que les provocaba su aspecto y los objetos que les ofrecían, por la intención de relacionarse con ellos y ampliar sus redes de sociabilidad, o por todo eso junto, lo cierto es que de todas las formas posibles intentaron hacerse con las cosas que traían los recién llegados. La opacidad de los documentos acerca de su percepción de estos términos de intercambio sólo permite arriesgar que, lejos del menosprecio asociado con la idea de ‘baratija’, estos nuevos objetos no tenían un valor puramente material sino también simbólico en la medida en que estaban dispuestos a dar por ellos los prestigiosos adornos de oro y plata. No menor es la entrega de sus mujeres a cambio, en un gesto que pudo haber denotado la gran honra que encontraban en casar a sus hijas y hermanas –y en emparentarse así– con los blancos, práctica que luego daría lugar al cuñadazgo y al servicio por parentesco entre los guaraní y los conquistadores del Paraguay (Combès & Villar 2007: 51; Susnik 1965: 11-15; 1993: 17-21; Viveiros de Castro 1992: 32).

### **Hacerse rico con donecillos**

El flujo de objetos de oro y plata hacia el oriente se cortó con la conquista española del Imperio inca y poco a poco fue reemplazado por las cosas de hierro, acero y vidrio que llegaban con los españoles. Tal reemplazo tuvo un corolario lingüístico significativo: muchos grupos indígenas comenzaron a referirse al hierro con las palabras que usaban para nombrar los metales que conocían desde la época prehispánica (Nordenskiöld 1922: 86-94). La profunda transformación que significó la conquista tuvo además su correlato en los mitos por medio de los cuales los indígenas pensaban y explicaban el mundo. Por eso, al mismo tiempo que los conquistadores europeos desplazaron a los incas en el abastecimiento de los objetos de interés de los indígenas, Maire y Tupan, los nombres de los héroes civilizadores, comenzaron a ser utilizados para referirse a los blancos y a su dios, respectivamente (Métraux 1928: 21). Pai Sumé, por su parte, se transformó en Santo Tomás, ya no exclusivamente por efecto de la asimilación indígena del nuevo estado de cosas sino también a causa de la necesidad cristiana de incorporar el nuevo continente al relato evangélico (Bouysse Cassagne 1997; Calvacante 2009). Aunque la primera evidencia de la asociación entre Sumé y Santo Tomás es previa a la llegada de los jesuitas, fue fundamentalmente por obra de éstos que Sumé o Tupan devino en Santo Tomé. Le atribuyeron rasgos con los que los indígenas identificaban la gesta civilizadora de Sumé, como la introducción de la agricultura y en especial de plantas autóctonas como la mandioca y la yerba mate (Calvacante 2009: 35-36). Entonces el mito del héroe civilizador y peregrino indígena se transformó en la historia del paso por América del predicador del Evangelio en las Indias orientales. Los petroglifos de las pisadas que los indígenas le atribuían a Sumé fueron transformados en la evidencia de su antigua visita al continente y convirtieron las antiguas rutas de migración y tráfico de metales asociadas a Pai Sumé en el camino de Santo Tomé (Combès 2011a).

El contacto con los europeos también transformó el mito de Sumé, Maire-Monan o Tupan, otrora explicación para el origen de la civilización, en la historia sobre el origen de la superioridad de los blancos y la miseria de los indígenas. Según el primer relato al respecto, recogido por Claude d'Abbeville entre los tupinambá de la costa del Brasil a principios del siglo XVII, el estado miserable de los nativos en comparación con el de los blancos se debía a que cuando el dios Tupá le dio a elegir al antepasado de los indígenas entre las armas de hierro y las de madera, éste optó por las segundas dejando las primeras al antepasado de los blancos. En este reparto estaba el origen de la felicidad de los europeos: la posesión de la espada de hierro los había hecho herederos del conocimiento de Dios, de las artes, de la ciencia, de la industria y de otras cosas que poseían (Abbeville 1945: 251-252). El mito no tardó en difundirse, a la vez que perduró en el tiempo: el tema de la mala elección de las armas o de su rechazo explícito como origen de las diferencias culturales entre blancos e indígenas aparece en la mitología barasana del alto

Xingu (Hugh-Jones 1988), entre grupos gé (Lévi-Strauss 1992: 92-95), entre chiriguano (Nino 1912: 233-235), chané (Nordenskiöld 2002: 240-241; Villar 2005: 498), wichí (Nordenskiöld 2002: 104-105) y toba (Karsten 1923: 102). Algunos han interpretado que esta asociación entre las armas de hierro y la felicidad estaba relacionada, a su vez, con el manejo de la ciencia divina de la inmortalidad, atribuidos a Mair y a los chamanes karaiba entre los tupinambá y luego a los blancos; por eso la mala elección de las armas de madera, por su parte, era el origen de la vida breve con la que debían conformarse los indígenas (Viveiros de Castro 1992: 30). Pero de momento lo que interesa destacar es que el relato que comienza con la explicación del fenómeno tecnológico de las armas y los materiales que llegaron con los blancos encierra el fundamento de las diferencias culturales que existían entre indígenas y europeos.

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



Ya en el siglo XVII, los esclavistas portugueses y cruceños recorrían la región atrayendo a los indígenas con las cosas de hierro, los abalorios y demás efectos para capturarlos y proveer de mano de obra los enclaves extractivos y productivos paulistas, cruceños y andinos. Las malocas de los vecinos de Santa Cruz recogieron “gran número de chiquitos atraídos por regalillos” (Matienzo *et al.* 2011: 18), sacaban gente del monte “con los rescates de hachas y cuchillos” (Burgés 2008: 97), les quitaban a sus hijos “ofreciéndoles una cuña o cuchillo por ellos” llegando a sacar en un año “900 piezas [...] arrebatando los muchachos por un eslabón, otros por una cuña, otros por un machete, o otros por un cuchillo viejo, otros haciendo dos pedazos un machete para llevar dos piezas” (Apontamentos 1955: 148). La evidencia que dejaron los padres de la Compañía de Jesús sobre estas operaciones es por demás ambigua. Por un lado, denunciaban los despojos forzosos y los intercambios engañosos de los blancos pero, al mismo tiempo, consideraban producto del desapego natural de los indígenas que “un padre por el interés de un hacha o un cuchillo” no reparara en vender a su hijo (Burgés 2008: 94). De la misma manera interpretaran la dispersión provocada por las correrías de los mamelucos

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

No es posible conocer los verdaderos términos y condiciones en que se realizaban estas transacciones de cosas por personas entre indígenas y esclavistas y la versión disponible es la de uno de los mayores detractores –si no el principal– de cruceños y paulistas a la vez que defensor a ultranza de los indígenas.<sup>8</sup> Debe recordarse que la circulación de objetos de oro y plata en la época prehispánica de hecho involucraba el trueque por esclavos, como fue señalado, por ejemplo, a propósito de los intercambios entre chané y tarapecoi. Vale aclarar que, mientras que la palabra ‘esclavo’ tiende a ser considerada por la cultura occidental como sinónimo de modo de producción esclavista, entre los amerindios remite a significados que por defecto de la traducción de los europeos fueron homologadas bajo el mismo término pero que remiten a condiciones y situaciones por demás diversas. Dependiendo del grupo al que pertenecían o que los capturara, los esclavos podían ser indicadores de la existencia de guerras de pillaje –como era el caso de los chiquito prehispánicos– o de capturas rituales. Luego, el contacto con los blancos convirtió a muchos grupos en proveedores de mano de obra para ciertos mercados esclavistas (Villar 2015). En lo que respecta a los indígenas de Chiquitos en la época de

8 Vale aclarar que los primeros jesuitas que llegaron a Santa Cruz de la Sierra a fines del siglo XVI tuvieron una actitud más condescendiente con los maloqueros cruceños. En nada se asemeja esa primera experiencia jesuítica cruceña con la llegada y permanencia de los que fundaron las misiones de Chiquitos. Al respecto véase Coello de la Rosa, 2007; García Recio (1988a y 1988b); Tomichá (2006); Tomichá (2002).

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

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

Esta coyuntura marcada por el riesgo de la esclavización es, sin duda, la que mejor explica el éxito de la reducción de los indígenas de la provincia jesuítica de Chiquitos en los diez pueblos fundados entre 1691 y 1760. No obstante, la huida al monte seguía siendo una alternativa para muchos grupos que buscaban librarse de la amenaza cruceña y portuguesa. Por eso los jesuitas que misionaban en la región recurrieron a los regalos de “cosas de Europa [...] de ellos muy apreciadas” para “ganar la voluntad” de los indígenas y “ablandar sus corazones”. En términos de los misioneros se trataba de naciones “tan bárbaras y materiales”, que “apenas se mueven por el interés y el halago” (Matienzo *et al.* 2011: 418), que “para que perciban la fe por el oído” era necesario “usar el cebo proporcionado a su necesidad que son los anzuelos, hachas y cuchillos” (Burgés 2008: 125). El reparto de los ‘donecillos’ en las expediciones misioneras que organizaban tenía el objetivo de comprometer a los indígenas en su futura reducción. En ocasiones eran los padres, acompañados por neófitos, quienes visitaban los caseríos de los pueblos que querían convertir y los obsequiaban para persuadirlos de que se trasladaran a la reducción. En otras oportunidades les proponían que algún integrante del grupo los acompañase para visitar el pueblo, a quien le regalaban ropa, hachas, cuchillos y anzuelos y lo hacían regresar con la esperanza de que, atraído por las cosas que le habían obsequiado, se decidiera a mudarse a la reducción junto con sus parientes (Matienzo *et al.* 2011: 161). A veces eran los neófitos quienes salían a misionar y al regresar al pueblo con contingentes de indígenas dispuestos a reducirse, los invitaban a comer, los agasajaban con regalos –“objetos que les gustan como agujas, lana colorada, collares de vidrio y

otras joyas, medallas bendecidas con las indulgencias apostólicas, rosarios de madera y de hueso, cuchillos, tijeras, anzuelos”– y les daban acogida en las casas de los pueblos (Schmid 1979: 197-198). A pesar de que era usual que ensalzaran el éxito apostólico de las misiones, los jesuitas actuaban a sabiendas de que “todo lo que el misionero les podría decir de Dios y del alma les parecería extraño, pero las promesas materiales les impresionan” (Knogler 1979: 163).<sup>9</sup>

En una oportunidad ciertos neófitos de la reducción de San Juan fueron a misionar a los caypotorade, parientes de algunos indígenas reducidos en la misión. Fueron recibidos con una ofensiva de flechazos que sólo cesó cuando le ofrecieron algunos regalos a su principal por los que entregó a cambio la mujer de uno de los catecúmenos de su parcialidad, sus tres hijos y otros más “siendo su total 24 almas, dándole a trueque cuchillitos, tijeras, agujas, chaquiras y otras cositas”. No eran, sin embargo, cualesquier “cositas”: el padre jesuita relata haberles tirado junto con cuñas y demás “una sábana única que tenía por rescate de otros que quisiesen venir” pero los caypotorade la rechazaron (Matienzo *et al.* 2011: 162-163, 197). El interés estaba puesto en las cosas que para ellos significaban riqueza. Así se lo dieron a entender los ugaroño montaraces al padre Chomé en el tiempo en que San Ignacio de Zamucos fue despoblado. Dioné, jefe ugaroño, persuadió a los de su parcialidad y a los sapio que se encontraban reducidos allí de que abandonar el pueblo “era una linda oportunidad para enriquecerse ya que tenían a su disposición todas las riquezas de la reducción que consistían en cuchillos, cuentas de vidrio, telas de algodón, cuñas de hierro” (Chomé 2009: 193). De igual forma, Narcizo Patzi, en una expedición a los tunacho organizada desde Santiago, intentó entablar relaciones arrojándoles cuchillos, cuñas y otras cosas que le fueron reciprocadas “con coronas de plumas y otras cosillas suyas”. El intercambio, sin embargo, no fue el inicio de ningún vínculo amigable, y en efecto fue rechazado por los tunacho: al ofrecerle Patzi un cuchillo a uno de ellos, le fue despreciado con el argumento de que “matándome él a mí, tendría mis cuchillos. ‘Tú, me dijo, no pasarás pena, porque te irás al cielo, y yo me quedaré rico’” (Patzi 2009: 229).

En muchos otros casos eran los propios indígenas los que llegaban a los pueblos dispuestos a reducirse a cambio de donecillos. Sin embargo, en no pocas oportunidades apostataban y se volvían a vivir al monte una vez que habían recibido los objetos que les interesaban.<sup>10</sup> La mayor parte de los ejemplos de apostasía registrados por los jesuitas de Chiquitos los aportan los grupos zamuco-hablantes que vivían en el norte del Chaco, lindando con la Chiquitania. La lejanía de los esclavistas cruceños y portugueses

9 Para una descripción detallada del uso de donecillos como metodología misional en Chiquitos véase Tomichá 2002, capítulo VI.1.

10 Sobre esta actitud recurrente de los potorera del sur de la provincia de Chiquitos véase el artículo de Combès (2009).

disipaba la amenaza; de ahí su actitud refractaria a reducirse en las misiones. El ejemplo de Quiriquiri, indígena caypotorade, es ilustrativo al respecto: se había reducido en San Juan a cambio de doncellas pero poco después abandonó el pueblo porque quería vivir amancebado con tres mujeres en su tierra. Para atraerlo nuevamente a la misión el padre Guasp mandó a llamarlo con un grupo de neófitos, ofreciéndole “chaquiras para Assoné, su mujer [...] la más querida suya”. Entonces Quiriquiri apareció con ella y otros acompañantes pero como no se resolvía a volver a la misión, Guasp insistió con los agasajos para su mujer “con chaquiras, un rosario y medallas” para que ambos fueran con él a San Juan (Guasp 2009: 219-221). Aunque en este caso pesaba menos el interés por las chaquiras que el temor de Assoné a que la separaran de Quiriquiri, las cuentas de vidrio se habían vuelto un artículo sumamente apreciado entre las mujeres, signo de riqueza y de prestigio en igual medida que los cuchillos para los hombres. Por eso, así como estos bienes de hierro, acero y vidrio siguieron siendo objeto de intercambios, robos y demás artilugios de los indígenas que permanecieron en el monte, en los pueblos de misión y entre los indígenas efectivamente reducidos, se convirtieron en el principal engranaje del sistema político y económico misional.

### **Fomentar, gratificar, distinguir**

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

Moreno (1888) fue el primero en abordar el período post-jesuítico de Chiquitos a la vez que la única fuente de información citada por los autores que le siguieron. Pero los propios documentos catalogados por el clásico historiador del oriente boliviano quedaron relegados hasta el presente, con la destacable excepción de la investigación de Radding (2005). A partir del análisis volcado por Moreno en su *Catálogo del Archivo de Mojos y Chiquitos* se forjó una imagen sobre el sistema misional post-jesuítico, luego replicada en las obras de historia general de la región, cuyos principales rasgos son la continuidad del régimen reduccional aunque en progresiva decadencia a causa del contrabando y la falta de recursos; la corrupción de los curas doctrineros que reemplazaron a los jesuitas;

la complicidad, por acción u omisión, de ciertos gobernadores y la oposición tenaz al desfaldo de la provincia de ciertos otros (Moreno 1888; Roca 2001; Tonelli 2004).

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

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

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

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

Cierto es que, una vez instalados los primeros pueblos de reducción en la provincia de Chiquitos, sobre la base de los rescates de cuñas, cuchillos, machetes, agujas, medallas y abalorios, los jesuitas organizaron y sistematizaron la extracción y blanqueo de

cera y el hilado y tejido del algodón, destinados a la venta en Charcas. Con el dinero que obtenían compraban ganado con el que suministraban carne a los pueblos y “todo lo necesario: hierro, estaño, cuchillos, tijeras, agujas, géneros y telas, que se usan para adornar los altares y para los hábitos sacerdotales”, así como también vino para la misa y la harina para las hostias (Consultas 1955: 107; Knogler 1979: 157). El padre Pelleja, jesuita expulso que había estado a cargo del pueblo de Santiago, no pudo haberlo sintetizado mejor al afirmar que el sistema así montado “era una rueda perenne que sin sacar nosotros más que el trabajo y la industria, teníamos los pueblos e iglesias bien abastecidos de todo cuanto necesitan”. Los indígenas de los pueblos recogían la cera en los bosques, se la entregaban al padre a cargo del pueblo en el que vivían a cambio de ropa de lana, cuchillos, hachas “y lo demás que necesitan”. Una vez blanqueada por los cereros del colegio era conducida hasta Santa Cruz de la Sierra y de allí a Potosí donde el Procurador ‘la reduce a plata’ con la que se pagaba el tributo y el diezmo. Con lo que sobraba se compraban mulas y caballos y las cosas destinadas a “pagar la cera que el otro año nos habían de traer” (Pelleja 2009: 236). Pero como lo que daba la cera no bastaba para cubrir los gastos, se echó mano a la manufactura de algodón. Se repartía a las mujeres la materia prima cosechada en las tierras comunales para que la hilaran y luego a los muchachos ocupados en los telares del colegio para que tejieran. Deducido el producto de lo necesario para vestir a quienes lo necesitaban en los pueblos, se vendía en Potosí junto con la cera (Pelleja 2009: 236). Así era como se obtenían los recursos para comprar bayetas, pañetes, lanas de varios colores, costales, tijeras, cuchillos, agujas, medallas, hierro y acero para machetes, cuñas, hachas, etc., abalorios “y otras quinquillerías y cosas que almacenadas en la casa del cura, reparte éste a los indios e indias según sus necesidades de modo que nada les falte y estén contentos” (Matienzo *et al.* 2011: 424).

La cera y los textiles de algodón, en la medida en que permitían asegurar el abastecimiento regular de los bienes demandados por los indígenas de las misiones, se convirtieron en la principal garantía de su permanencia en los pueblos. El sistema de la economía misional así creado institucionalizó su persistente interés y cristalizó en un régimen de producción y abastecimiento que perduró –aunque, es cierto, en progresiva decadencia a partir de 1768– por casi un siglo en la región. Pero, como fue señalado, la demanda de estos artículos –entregados a cambio de la producción de la cera y de los textiles y por tanto considerados un pago por el trabajo indígena– fue interpretada desde una perspectiva exclusivamente económica. Que muchos de ellos tuvieran un valor de uso instrumental y una superioridad tecnológica evidentes –como los cuchillos, las cuñas, los machetes, las agujas y los anzuelos– contribuyó a que se explicara el interés de los indígenas por ellos alegando motivos productivos y utilitarios. El uso indumentario de la bayeta y del pañete favoreció que se naturalizara la idea de que la demanda de estos géneros estaba motivada por la incontestable necesidad de los indígenas de vestirse aunque

para comprarlos se vendieran grandes volúmenes de textiles de algodón fabricados en la provincia. La paradoja se vuelve evidente en la demanda de un bien tan ornamental y tan poco 'útil' o 'necesario' pero, a la vez, tan codiciado y requerido para el mantenimiento del sistema misional como las chaquiras. Algo parecido sucedía con las medallas, la lana colorada y las sortijas. ¿Cuál era, entonces, 'la moral' que regía este intercambio? ¿Qué criterios de valor lo gobernaban? ¿Cuál era el fundamento del sistema de la economía misional?

La información se vuelve más clara y sistemática a partir de la expulsión de los jesuitas. Las misiones fueron traspasadas a curas doctrineros que quedaron a cargo del manejo tanto de las cuestiones espirituales como temporales, por lo que respondían a la vez al obispo de Santa Cruz y al gobernador militar de la provincia. Aún cuando era prácticamente inevitable que la expulsión de los jesuitas tuviera efectos entre los indígenas y en la administración de las misiones en general, la decisión de las autoridades eclesiástica y político-militar fue sostener el sistema implantado por los padres de la Compañía intentando introducir los menores cambios posibles. En pos de ello se procuró contar con la mayor y más completa información acerca de la antigua organización de las misiones por lo que se realizaron visitas, se levantaron padrones y se redactaron informes y reglamentos que regirían el gobierno espiritual y temporal de los nuevos curas doctrineros.<sup>11</sup> Además, desde el exilio, por iniciativa propia o bien a pedido de las nuevas autoridades, los jesuitas también explicaron la forma de funcionamiento de las misiones de manera más sistemática y concreta que la que acostumbraban en las cartas anuas.<sup>12</sup>

Una de las primeras informaciones cuantitativas sobre el abastecimiento de las misiones proviene de la primera visita del obispo y el gobernador a la provincia. En su transcurso dieron instrucciones para la confección del padrón y distribuyeron 'auxilios' destinados a afrontar los gastos corrientes de los pueblos. La partida constaba de un promedio de 330 cuchillos, 13 docenas de medallas, 6 mazos de chaquiras de 80 hilos cada uno, 10 docenas de tijeras, 9000 agujas, 128 varas de bayeta azul de la tierra, 12 de bayeta colorada, 10 de pañete, 6 quintales de hierro y 4 arrobas de acero para cada pueblo cuyo promedio de habitantes era de 2000 personas.<sup>13</sup> También se abasteció con

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

12 Véase por ejemplo Knogler (1979); Schmid (1979); Pelleja (2009); Respuesta (1906).

13 Las cifras resultan de sumar las cantidades recibidas por el cura de cada pueblo, según la información que consta en ABNB MyCh GRM 24 V, y de dividir el total por los diez pueblos de la provincia. El promedio de habitantes es la división por diez del redondeo en 20,000 del total de 19,981 almas contabilizadas en el censo de 1768.

media arroba de lana colorada a los pueblos de San José, San Juan y Santo Corazón, 140 varas de cintas a San Juan, Santiago y Santo Corazón, 16 cuñas a San Rafael, una resma de papel a cada pueblo, así como una arroba de harina para las hostias. Está claro que los ‘auxilios’ no llegaban para asegurar la subsistencia de los indígenas sino para garantizar la continuidad del sistema que articulaba el interés de éstos por los bienes en cuestión con la participación de la provincia en el mercado peruano. Si bien la información sobre este abastecimiento en las décadas de 1770 y 1780 es prácticamente nula, los informes del estado de los pueblos, implementados a partir de 1790 con la aplicación del Nuevo Plan de Gobierno,<sup>14</sup> muestran la continuidad del sistema de la economía misional a la vez que aportan datos significativos al respecto. De los partes que los administradores de los pueblos le enviaron al gobernador entre 1793 y 1807<sup>15</sup> se desprende que durante esos años el aprovisionamiento de la provincia consistió en la remisión ininterrumpida –con excepción tal vez del año 1801 para el que no hay datos– de cuchillos, acero, hierro, agujas y chaquiras. Luego, de manera discontinuada pero con cierta regularidad llegaban costales y bayeta y, en menores cantidades y de forma más ocasional, tijeras, botones, sortijas, medallas, crucecitas, frazadas y lana de capullo. Este desembolso pormenorizadamente detallado y contabilizado no estaba librado a la improvisación. En los informes se acusaba su destino así como también las proporciones en las que eran trocados como ‘efectos de fomento’ por los dos principales bienes producidos en la provincia: la cera y los tejidos de algodón. Las medidas en que estos productos eran intercambiados se mantuvieron constantes a lo largo del período 1793-1807, mientras que los precios que se pagaban en los mercados altoperuanos mostraron una tendencia al alza. Las tasas de intercambio eran las siguientes:

---

14 A raíz de las denuncias contra los curas doctrineros por el desfallo y mal gobierno de los pueblos, el manejo de las cuestiones temporales pasó a manos de administradores seculares que respondían directamente al gobernador y que rendían cuentas de su actuación al oidor protector de misiones de la Audiencia de La Plata, quedando los curas doctrineros dedicados exclusivamente a los asuntos espirituales (ABNB GRM MyCh 28 VI).

15 ABNB MyCh GRM 30 LXXII; 31 IV a XI, XIII a XVIII; 32 I a XXVI; 33 X a XLVII.



Cera

1 arroba de cera sucia	=	1 vara de bayeta
	=	1 costal
	=	1 cuchillo
	=	1 libra de hierro
	=	4 onzas de acero
	=	50 agujas
	=	1 docena de botones
	=	1 o 2 tijeras
1 o 2 arrobas de cera sucia	=	1 frazada
2 o 3 arrobas de cera sucia	=	1 cuña
	=	1 machete

Hilado

4 libras de algodón rendían 1 libra de hilo. Las tasas de pago del hilado eran:

1 libra de hilo	=	2 hilos de chaquiras
	=	10 agujas
	=	2 docenas de sortijas

Tejido

1 pieza de lienzo	=	2 cuchillos
	=	1 cuña
	=	1 machete

El hierro y el acero eran entregados en bruto por cera o utilizados, respectivamente, para fabricar y calzar cuñas y machetes con los que se 'pagaba' la cera. Los cuchillos tenían el mismo destino, al igual que la bayeta y los costales. Pero no faltaron las veces en que, ante la escasez o la pobreza de la remisión de los efectos acostumbrados, la cera fue trocada por botones, frazadas, lana, agujas y tijeras. El principal destino de las chaquiras y de las agujas, por su parte, era el pago por el hilado del algodón. En ocasiones los zarcillos, las sortijas, las medallas, las crucecitas y la lana eran entregados en reemplazo o complemento de aquellas. Cada libra de hilo así obtenida rendía tres varas de lienzo llano. Eran los tejedores quienes confeccionaban los tejidos en los telares del colegio. Aportaban tres días de trabajo comunitario por semana durante los cuales su manutención corría por cuenta de las huertas del común y además eran gratificados a razón de dos cuchillos (a un promedio de cuatro reales cada uno)<sup>16</sup> o de una cuña o un machete,

16 Un peso equivalía a ocho reales. Según el administrador general de misiones Jacobo Pope y Rendón, antes de 1800 los cuchillos se compraban en Potosí a veinte reales la docena, es decir a razón de 1.66 reales cada cuchillo. Pero para ese año había escasez de efectos y no se conseguían por menos de nueve pesos la docena, esto es, a seis reales cada cuchillo (ABNB MyCh GRM 32 III). En un documento sin fecha ni firma se dice que se pagaba entre dos y tres pesos la docena de cuchillos, esto es, a razón de dos reales cada uno. Por la letra parece haber sido escrito por el gobernador Barthelemí Berdugo, a cargo de

valuados en 4 y 5 pesos,<sup>17</sup> respectivamente, por una pieza de lienzo. Es decir, el tejido de la pieza de lienzo podía equivaler a un peso si se lo gratificaba en cuchillos o a cuatro o cinco si era en cuñas y machetes. Algo similar ocurría con la cera. Por una arroba de cera sucia se entregaba una vara de bayeta o un cuchillo, cuyos precios oscilaban entre los 2 y los 8 reales dependiendo del año,<sup>18</sup> pero también la misma cantidad de cera sucia se obtenía a cambio de cuatro onzas de acero que costaban 3.60 reales.<sup>19</sup> A una frazada, una cuña o un machete a 3,<sup>20</sup> 4 y 5 pesos, respectivamente, correspondían dos o tres arrobas de cera. Es decir que una arroba de cera sucia era cambiada por cosas que podían valer de 3.60 a 12 reales. Los cereros del pueblo venteaban y blanqueaban la cera sucia en los talleres del pueblo bajo el mismo régimen que los tejedores y también recibían un cuchillo como gratificación por su labor, aunque desconocemos si había tasas fijas y cuáles eran. Cada arroba de cera sucia beneficiada rendía alrededor de un 20 % de su peso inicial en cera blanqueada y por cada libra de esta última se obtenía un promedio de 4 reales en el mercado altoperuano, es decir, 12.5 pesos por arroba.

Resulta evidente el beneficio para el mantenimiento del sistema misional que reportaba este tipo de producción incentivada con los bienes de fomento. Pero lo que interesa destacar aquí es que, tanto en el caso de la cera como en el de los tejidos, las proporciones para obtener los bienes producidos por los indígenas variaban según el efecto de fomento que recibían y que éstas no estaban regidas por un criterio de equivalencia monetaria. Al respecto, ya en 1769, el obispo Herboso advertía que los indígenas “no tienen noticias del valor de los efectos que traen de fuera” e ignoraban lo que era moneda “y es hablarles en lengua muy extraña tratarles de reales o pesos”. A las mujeres, por su parte, aunque les dieran una medalla de oro “no se persuadirían a que debían aumentar el trabajo y responden si se les dice algo que no les han dado más que una cosa”; además rechazaban las medallas pequeñas, preferían las medianas, mientras que las grandes, entregadas en la misma cantidad que las medianas, no las incentivaban a hilar más. Por eso las partidas de medallas grandes eran reservadas para los tejedores que las demandaban junto con cuchillos, tijeras y piezas de lienzo o cortes de calzón con buchets o chupa como gratificación por su trabajo (ABNB MyCh GRM 24 II).

---

la provincia durante los primeros años de la década de 1780 (ABNB MyCh GRM 39 XXXIV). En 1807 un cuchillo de marca mayor costaba un peso y uno de sobremesa seis reales (ABNB MyCh GRM 34 III). De esto se desprende una evolución del precio de los cuchillos de uno a ocho reales entre 1780 y 1807, de lo que resulta un promedio de cuatro para el período.

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

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

19 En 1807 una arroba de acero costaba cuarenta y cinco pesos, es decir, a razón de 0.90 reales la onza (ABNB MyCh GRM 34 III).

20 Precio de 1807 (ABNB MyCh GRM 34 III).

Pero que los indígenas desconocieran los parámetros monetarios con los que podían ser medidos los bienes de su interés –o que parecieran hacer caso omiso de ellos– no significaba que carecieran de criterio a la hora de exigir una contrapartida por sus tareas. En 1772 el cura de Santa Ana, Tadeo Terrazas, le comunicaba al gobernador de la provincia Francisco Pérez Villaronte que el cabildo del pueblo había rechazado los bienes de fomento que habían enviado para el pueblo “por lo menudos de los efectos” y por no ser “ninguno de ellos de su gusto” con excepción de la bayeta (ABNB MyCh GRM 23 XXXIII). En 1779 el cabildo de San Juan hizo echar al cura Domingo Muñoz por retribuir la cera con botones, agujas y ropa de la tierra (pañete y bayeta) apolillada, pedazos de carne, maíz, hebillas de metal, cintas y pañuelos de seda; y las hiladuras con carne y maíz en lugar de chaquiras (ABNB MyCh GRM 25 XIV). A causa de lo mismo, diez años después el pueblo estaba retrasado en la entrega de cera y lienzo por “haber venido unos efectos cuasi inservibles y de ningún aprecio para estos naturales porque para qué apetecerán cintitas usadas estampadas y asimismo dedales” (ABNB MyCh GRM 27 XXXII). En 1798, el gobernador Melchor Rodríguez reclamaba por los mazos de chaquiras que le mandaban desde la Administración General de Misiones porque, en lugar de tener entre 200 y 250 hilos, sólo llegaban con 30 “y de mala calidad por ser gruesas y de extraños colores” por lo que las indias las recibían “con sumo disgusto por no ser esa la calidad ni la magnitud a la que están acostumbradas” llegando, incluso, las del pueblo de San Ignacio a dejar de hilar el algodón por resistirse a aceptar la retribución en abalorios de esa calidad (ABNB MyCh GRM 30 LV). El mismo año los indígenas del pueblo de San Miguel estaban “enteramente remisos al trabajo” por la falta de efectos de fomento; clamaban por bayeta, pañete, frazadas, costales y cuchillos y rechazaban el lienzo llano de algodón que se producía en la provincia como medio de pago por la cera. En fin, la gente del pueblo se encontraba “tan belicosa” que le dijeron al administrador José Caller “a una voz que no trabajaran en cera ni otra cosa si no se les da acero y demás menesteres”. Por eso éste pidió autorización al oidor fiscal protector de misiones de la Real Audiencia de la Plata para remitir a Santa Cruz las varas de lienzo liso de producción local a fin de cambiarlas por pañete y bayeta “por apetecer mejor una vara de bayeta de chorillo que se compra con tres o cuatro reales que dos varas de este lienzo que donde quiera se vende a peso” (ABNB MyCh GRM 30 LXVIII). Nuevamente, no era el precio de mercado lo que guiaba la preferencia de aquellos hombres y así como lienzo y bayeta no eran lo mismo aunque ambos fueran telas, los efectos de fomento no eran intercambiables entre hombres y mujeres. El gobernador advertía en 1780 al cura de Santiago que las chaquiras, medallas y lanas se usaban para pagar por las hiladuras de las mujeres pero de ninguna manera por la cera que recogían los hombres (ABNB MyCh GRM 25 XV). Lo mismo registró el gobernador Cañas en 1785:

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

de manera que de nada servía ofrecer chaquiras para pagar la cera o cuchillos para retribuir la hiladura: el valor de las cosas variaba según el sexo del destinatario.

Por otra parte, el ‘pago’ por la cera y por las hiladuras, en verdad, era un adelanto; no había otra manera de compeler a los hombres a melear y a las mujeres a hilar el algodón (ABNB MyCh GRM 28 VII). Decían los administradores que el ‘indio’ era de tal condición que “para que trabaje es preciso fomentarle” (ABNB MyCh GRM 34 V) y por eso llamaban ‘bienes de fomento’ a aquello que les entregaban a cambio del producto de la melea y del hilado. Pero en tanto retribución por el trabajo que realizaban en los talleres del pueblo y en las estancias, eran ‘gratificación’. Se mencionó el ejemplo de los tejedores y el de los cereros. A la lista de oficios y tareas que eran gratificados con cuchillos se suman el de los rosarieros, el del capitán de estancias, el de los añileros, el de los panaderos, el de los mayordomos del colegio, el de los cocineros y el de los arrieros. Las teñidoras de hilos eran gratificadas con agujas, chaquiras y lana de capullo; los aprendices de tejeduría recibían chaquiras y lana de capullo; las confeccionadoras de medias, chaquiras.<sup>21</sup> Ninguna de las cosas así entregadas guardaba relación de utilidad directa con los respectivos trabajos de oficio y cumplían un papel más simbólico que remunerativo: eran un premio con el que se reconocía el saber requerido para realizarlos, y probablemente también una marca de distinción y de jerarquía.

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

21 La información sobre el tipo de gratificación entregada a cada oficio proviene de los informes del estado de los pueblos referidos en la nota 15.

El lugar simbólico reservado para estos objetos en el régimen misional también se advierte en la esfera litúrgica en que eran puestos a circular. Las autoridades coloniales se valían de ellos en las fiestas religiosas y cuando las autoridades políticas y eclesiásticas coloniales se presentaban frente a los indígenas. Todos los años, en las fiestas del respectivo patrón de cada pueblo y en las de Semana Santa, oficiales mecánicos, cantores, sacristanes y vaqueros eran distinguidos con repartos generales de cuchillos, calzones y armadores. El resto del pueblo participaba de juegos de sortija a caballo y de tiro al blanco en la plaza y elegía como premio entre los cuchillos, cuñas, tijeras, medallas y lana de alpaca que el cura colocaba en una mesa a la vista de todos. Lo que quedaba se arrojaba a la multitud (ABNB MyCh GRM 24 II). Era usual que se celebrara el mismo tipo de eventos cuando los gobernadores, obispos y visitadores enviados por aquellos recorrían la provincia. Se trataba de una costumbre iniciada en la época de los jesuitas cuando los padres visitadores entraban a la provincia y regalaban a los indígenas para presentarse y ganar su confianza (Matienzo *et al.* 2011: 388-389). El siglo XVIII borbónico sumó las celebraciones en honor al Rey y a la Reina al calendario anual litúrgico y, entre ellas, las ceremonias de colocación de los retratos de los monarcas en las iglesias de los diez pueblos de la provincia que organizó el gobernador Riglos en 1800 y que fueron celebradas con el mismo tenor que las religiosas. Los actos contaban con la presencia de los curas y el administrador del pueblo anfitrión y de los pueblos vecinos. El cabildo indígena, distinguido con sus trajes y asientos especiales, encabezaba la concurrencia de los naturales a la iglesia y a la plaza, desde donde presenciaban la ceremonia. El gobernador, el obispo o el visitador los arengaban sobre el motivo de la celebración y, al finalizar, grandes cantidades de medallas, cruces, rosarios, chaquiras y agujas eran “arrojados”, “botados” o “tirados” desde el balcón de la iglesia. La idea de abundancia y al parecer también del desprecio asociada al acto de arrojar parece haber sido la etiqueta por excelencia de la ceremonia en la que las autoridades coloniales se refrendaban frente a los indígenas (AGN Sala IX 20-7-6; ABNB MyCh GRM 33 II, XIII, XV, XVII, XXXVI, XLVI, 34 VII). Los informes no omiten, sin embargo, que, en la mayoría de los casos, era a través de esta instancia festiva como llegaban a manos de los indígenas muchos objetos que ellos mismos habían rechazado como intercambio por cera e hilados o como gratificaciones por los trabajos de oficio.

En otras oportunidades, el reparto y los regalos de estos adornos y demás efectos sirvieron para dispersar especies y tumultos en contra del régimen post-jesuítico. También supieron recompensar la buena predisposición de los indígenas ante ciertos pedidos de las autoridades coloniales como, por ejemplo, que ciertas familias se mudaran de un pueblo a otro, la apertura de caminos o la participación en expediciones contra los indígenas de las fronteras (ABNB MyCh GRM 24 II, v; 25 V, XVI; 34 III). Para el cuidado de los lindes orientales de la provincia de los ataques de los guaycurú y de las intromisiones

de los portugueses se dispuso la instalación de guarniciones de soldados próximas a los pueblos más orientales. Los indígenas de los pueblos de Santa Ana, Santiago y Santo Corazón mantenían una relación cercana con estos militares: iban a jugar apuestas al cuartel en las que se ganaban botones, cuchillos y lienzo unos a otros (ABNB MyCh GRM 25 XIV). Los soldados se alimentaban con lo que se producía en esos pueblos. El intercambio entre nativos y soldados era tan fluido que en 1782 el capitán comandante y los soldados del destacamento de Santiago acusaron recibo del pago de sus sueldos “gustosa y voluntariamente parte de ello en chaquiras” explicando que, dado que era un efecto tan apreciado por los “indios” que “desprecian la plata por coger las chaquiras” les servían para pagar por gallinas, patos u otras cosas que quisieran comprarles (ABNB MyCh GRM 25 XVI).

Pero en manos de los indígenas, las chaquiras perdían rápidamente esa condición de medio de pago. Las cuentas de vidrio de colores eran el adorno por excelencia entre las mujeres desde la época prejesuítica. El padre Fernández ya había registrado el uso de sargas de bolitas que parecían esmeraldas y rubíes en las piernas y en el cuello de las mujeres, y que también hacían de cascabeles en los días festivos (Fernández 1895 I: 50); solían hacerlas de caracoles y moluscos antes de conocer las venecitas de vidrio y las apreciaban tanto como si fueran perlas preciosas (Knogler 1979: 140). Otras descripciones registraron que, con esas piedritas que remedaban a los aljófares y a los granates, las indias adornaban su desnudez (Burgés 2008: 91). En las misiones se colgaban de a treinta o más hilos y no “necesitan otro ajuar que los collares” (Knogler 1979:154) para casarse. Pero las chaquiras no eran las únicas que cautivaban el afán de distinción de los indígenas. Según advertía el padre Julián Knogler, entre los indígenas de las misiones las hachas, cuchillos, eslabones, anzuelos y agujas eran “toda su riqueza y todo lo que un joven necesita para casarse” mientras que entre las mujeres “una tijera de mediana calidad es ahora tal vez la pieza más preciosa y más rara de sus enseres domésticos” (Knogler 1979: 154). Diego Martínez de la Torre, primer gobernador militar del período post-jesuítico, señalaba que “se reducen todas las alhajas que poseen a un cuchillo, una cuña, un machete, una pala para carpir con su arco y flechas; algunos por ser oficiales o arrieros tienen calzón o ajustador o chaleco de pañete o bayeta” (ABNB MyCh GRM 23 IX). Mientras que el obispo Herboso advertía que la inclinación y el gusto de los indígenas de las misiones por la “ropa de la tierra” esto es, la bayeta y el pañete, para los calzones y armadores era reciente: “parece que desde que estuvo en estos pueblos la tropa han entrado en esta emulación” y agregaba que “los mas solo se los ponen los días festivos”. Si bien no usaban sombrero y pocos montura, “ninguno deja de traer rosario y medallas al cuello” (ABNB MyCh GRM 24 II). Por su parte, ante la falta de abastecimiento de esos bienes, el cura de San Miguel escribía al gobernador con desesperación que la gente pedía bayeta, granilla y chaquiras “que es la única gala que

estos miserables apetece” (ABNB MyCh GRM 30 LXVIII), mientras que un gobernador interino explicaba que hombres y mujeres “respectivamente solicitan lo necesario para su adorno” a cambio de la cera y de los hilados de algodón (ABNB MyCh GRM 28 VII). ‘Riqueza’, ‘pieza preciosa’, ‘alhaja’, ropa de ‘emulación’ reservada para ‘los días festivos’, ‘gala’, ‘ajuar’, ‘adorno’: las palabras usadas por los informantes para dar cuenta de los objetos que nos ocupan remiten a un uso ornamental, al sentido de la riqueza y a la simbolización del prestigio social asociado con su ostentación.

A partir de lo expuesto hasta aquí difícilmente pueda afirmarse que los indígenas involucrados en este sistema productivo estuvieran motivados por la mera racionalidad económica, el cálculo monetario o el interés por aumentar la productividad laboral —aun cuando las herramientas y los materiales que demandaban hubieran contribuido a ello—. De sus preferencias e intervenciones en el sistema productivo de las misiones se desprenden unos principios que trascendían y a veces hasta contradecían los criterios económicos. En más de una oportunidad los curas y administradores malinterpretaron los valores indígenas que habían guiado a los jesuitas en el montaje del sistema productivo en cuestión, lo que generó no pocas confusiones con respecto a los bienes que servían para retribuirles el trabajo. Debe advertirse, sin embargo, que la deficiencia del abastecimiento de los pueblos durante el período post-jesuitico, al mismo tiempo que provocó el recelo de los indígenas, fue acomodando progresivamente el funcionamiento de la provincia a las nuevas condiciones políticas y económicas. Así como los indígenas exigían que las permutaciones se realizaran según las proporciones que habían fijado los jesuitas y hubo veces que rechazaron efectos de fomento que no eran de su agrado, así como se negaban a recibir lienzo de algodón en pago por la cera y así como exigían que se los retribuyera con el hierro y el acero para las cuñas y machetes, con el correr de los años fue cada vez más frecuente que, ante la falta absoluta de remisión de partidas desde Santa Cruz, aceptaran lo que se les ofrecía a cambio del producto de su trabajo. El marco borbónico del sistema de la economía misional tomó forma al calor de la fricción entre el reclamo y la tenacidad de los indígenas, de un lado, y el abandono y desabastecimiento de la provincia, del otro.

### **La dimensión simbólica del valor de las cosas**

A principios del siglo XIX, con el sistema misional todavía en funcionamiento —aunque en franca decadencia por la cada vez más acuciante escasez de efectos de fomento—, el encanto que desde el siglo XVI todos esos objetos habían provocado entre los indígenas parecía intacto. Las reducciones fueron desarrolladas en gran medida a partir de la institucionalización de esa persistente atracción. Fue así como se montó un sistema extractivo y productivo para la venta en el mercado y un régimen de jerarquías sociales y de cargos políticos que garantizaba el orden reduccional. De la evidencia presentada sobre el funcionamiento de las misiones se desprende que la demanda y el uso de

hachas, cuchillos, machetes, chaquiras, ropa de la tierra, agujas, botones, medallas y demás efectos mencionados resultan prácticamente inexplicables desde una perspectiva exclusivamente utilitaria y productiva. El motivo de su circulación e intercambio entre los indígenas de Chiquitos trascendía a las claras el plano exclusivamente económico, incluso cuando llegaban a manos de los indígenas con el fin de estimular la producción de bienes vendibles en el mercado. Como fue mostrado, en la mayoría de los casos las tasas de intercambio entre efectos de fomento y bienes de producción contradecían el criterio económico de equivalencia monetaria de los bienes trocados. Tampoco guardaban una relación utilitaria con las tareas que gratificaban entre los oficiales de los talleres de los pueblos. Eran otros principios, emanados del prestigio y del valor simbólico que les reconocían los indígenas, los que regían la moral de su intercambio, de su circulación y de su uso, y los que permitieron fijar jerarquías sociales y rangos políticos así como también convalidar el régimen religioso del sistema reduccional en ritos y ceremonias.

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



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

No resultaría extraño entonces que el adelanto de los efectos de fomento para garantizar la melea y el hilado haya sido el ejemplo más tardío de una estructura de interacción entre indígenas y europeos de larga duración. Las motivaciones de los europeos fueron cambiando mientras que la intención de los indígenas de entrar en el intercambio con los blancos y de obtener siempre los mismos bienes se mantuvo. ¿Por qué? Bastante fue dicho ya sobre la cortedad de miras de la hipótesis tecnológico-utilitarista, pero es necesario advertir que no se niega aquí que la incorporación de las hachas, los cuchillos, los machetes, los anzuelos y demás utensilios y herramientas haya tenido impacto entre los indígenas. Todo lo contrario: el reemplazo de las herramientas de piedra y de madera

por las de metal debió provocar una verdadera revolución. Tal como lo prueban las investigaciones etnográficas en sociedades indígenas modernas, el cambio tecnológico acarreó efectos económicos palpables con derivaciones sociopolíticas y culturales notables (Métraux 1959). Por eso la codicia por esos objetos explicada a partir del instrumentalismo no hace justicia del impacto de este factor tecnológico en las instancias económica, social, política y simbólica de estas sociedades. En lo que a este último plano se refiere, no es menor la identificación entre los blancos y el héroe civilizador Sumé y los demiurgos y chamanes-profetas karaiba y Maire que hicieron los indígenas en los primeros encuentros con los europeos. En este sentido es sumamente significativo y sugerente que hayan explicado el origen de las diferencias culturales que los separaban de los blancos a partir de un suceso de índole tecnológica como es el mito del reparto de las armas de madera y de hierro. Los indígenas quedaron separados del destino de civilización por la mala elección de sus antepasados pero, como se propuso a propósito de una variedad de casos de grupos amerindios, no necesariamente tuvo que haberse tratado de una diferencia insalvable sino, tal vez, de una cosa a ser superada mediante la reunión, por medio del intercambio, de algo que quedó separado en el origen (Viveiros de Castro 1992).

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

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

De los pocos registros que quedaron sobre la provincia durante los años de la guerra, la inspección ordenada por el gobernador realista Francisco Xavier Aguilera en 1822 da testimonio del estado paupérrimo de aprovisionamiento en que se encontraban los pueblos pero también del intento de reconstituir el sistema productivo misional a través del envío de cuantiosas partidas de efectos de fomento para reanudar la producción (Chiquitos 1906). Poco parece haber durado la reavivación: cuando Alcide d'Orbigny visitó la provincia nueve años después, detrás de la imagen de las misiones venidas a menos, cual retrato deteriorado por el paso del tiempo, se advertían cambios profundos. La recolección de la cera y el trabajo de tejido dejaron de formar parte de un intercambio recíproco de bienes y se volvieron tributación al Estado; en las fiestas apenas se repartía queso y dulce y el hilado se pagaba con sal extraída de las salinas ubicadas al sur de San José. De las chaquiras solamente quedaba el recuerdo aunque materializado en un cerro por obra de un cuento con señas de mito: decían que cuando los jesuitas fueron expulsados, escondieron los abalorios que solían entregarles a las indias de las misiones

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

## Referencias bibliográficas

### Documentos de archivo

ABNB MyCh [Archivo y Biblioteca nacionales de Bolivia – Mojos y Chiquitos]  
AGN Sala IX 20-7-6 Gobierno de Chiquitos

### Documentos editados

Abbeville, Claude d'

1945 [1614] *História da Missão dos Padres Capuchinhos na ilha do Maranhão e terras circunvizinhas*. São Paulo: Livraria Martins Editôra.

Apontamentos

1955 [1730] Apontamentos de um padre da missão dos Chiquito para responder a um memorial do governador de Santa Cruz de la Sierra, que pretendia fazer entradas as terras circunvizinhas daquela missão. En: Cortesão, Jaime (ed): *Antecedentes do tratado do Madri. Jesuitas e bandeirantes no Paraguai (1703-1751)*. Manuscritos da Coleção De Angelis , 6. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional de Rio de Janeiro, 141-151.

Bouysse-Cassagne, Thérèse

1997 De empédocles a tunupa. Evangelización, hagiografía y mitos. En: Bouysse-Cassagne Thérèse (ed): *Saberes y memorias en los Andes. In memoriam Thierry Saignes*. Travaux et mémoires de l'Institut des Hautes Études de l'Amérique Latine, 63/Travaux de l'Institut Français d'Études Andines, 97. Paris: Institut des Hautes Études de l'Amérique Latine (IHEAL)/Lima: Institut Français d'Études Andines (IFEA), 157-212. <books.openedition.org/iheal/812> (28.11.2016).

Bravo Guerreira, Concepción

- 1995 Las misiones de Chiquitos: pervivencia y resistencia de un modelo de colonización. *Revista Complutense de Historia de América* 21: 29-55. <<http://revistas.ucm.es/index.php/RCHA/article/view/RCHA9595110029A>> (28.11.2016).

Burgés, Francisco

- 2008 [c. 1703] Memorial al Rey Nuestro Señor en su Real y Supremo Consejo de las Indias sobre las noticias de las Misiones de los Indios llamados Chiquitos y del estado que hoy tienen estas y las que están a cargo de los Padres de la Compañía de Jesús del Paraguay. En: Tomichá Charupá, Roberto: *Francisco Burgés y las misiones de Chiquitos. El Memorial de 1703 y documentos complementarios*. Cochabamba: Instituto de Misionología/Editorial Verbo Divino, 87-130.

Calvacante, Thiago Leandro Vieira

- 2009 *Tomé. O apóstolo da América. Índios e jesuítas em uma história de apropriações e ressignificações*. Dourados: Universidades Federal do Grande Dourados.

Carta

- 2008 [1543] Carta del factor Pedro de Orantes a Su Magestad. En: Julien, Catherine: *Desde el Oriente. Documentos para la historia del Oriente boliviano y Santa Cruz la Vieja (1542-1597)*. Santa Cruz de la Sierra: Fondo Editorial Gobierno Municipal Autónomo de Santa Cruz de la Sierra, 12-17.

Chiquitos

- 1906 [1822] Chiquitos. Inspección de esta provincia en 1822. En: Ballivián, Manuel V.: *Historia geográfica de la República de Bolivia, Serie primera época colonial, Tomo I: Las provincias de Mojos y Chiquitos*. La Paz: Taller Tip-Lit de J.M Gamarra, 129-292.

Chomé, Ignace

- 2009 [1746] Carta al padre Vanthiennen. En: Combès, Isabelle: *Zamucos*. Cochabamba: Instituto de Misionología, 185-201.

Coello de la Rosa, Alexandre

- 2007 Los jesuitas y las misiones de frontera del alto Perú: Santa Cruz de la Sierra (1587-1603). *Revista Complutense de Historia de América* 33: 151-175. <<http://revistas.ucm.es/index.php/RCHA/article/view/RCHA0707110151A>> (28.11.2016).

Combès, Isabelle

- 2006 De los candires a Kandire. La invención de un mito chiriguano. *Journal de la société des américanistes* 92 (1-2): 137-163. <<http://jsa.revues.org/3139>> (28.11.2016).
- 2008 Planchas, brazaletes y hachuelas: las rutas prehispánicas del metal andino desde el Guapay hasta el Pantanal. *Revista Andina* 47: 53-82. <<https://www.academia.edu/12821168/>> (28.11.2016).
- 2009 La mala fe potorera. Apóstatas, donecillos y dinámicas étnicas en Chiquitos. *Campos. Revista de Antropología Social* 9(2): 23-41. <<http://revistas.ufpr.br/campos/article/view/15864/10911>> (28.11.2016).
- 2010 *Diccionario étnico Santa Cruz la Vieja y su entorno en el siglo XVII*. Cochabamba: Instituto de Misionología / Itinerarios.
- 2011a Pai Sumé el Rey Blanco y el Paititi. *Anthropos* 106: 99-114. <<https://www.academia.edu/12821249/>> (28.11.2016).
- 2011b El Paititi, los candirés y las migraciones guaraníes. *Suplemento Antropológico* 46(1): 7-149.

- 2012 Grigotá y Vitupué. En los albores de la historia chiriguana. *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines* 41(1): 57-79. <<https://bifea.revues.org/1078>> (28.11.2016).
- Combès Isabelle & Diego Villar  
2007 Os mestiços mais puros. Representações chiriguano e chané da mestiçagem. *Mana* 13(1): 41-62. <<http://dx.doi.org/10.1590/S0104-93132007000100002>> (28.11.2016).
- Consultas  
1955 [1708] Consultas do padre visitador Juan Patricio Fernandez no povo de São Xavier com os demais padres dos Chiquito sobre os problemas religiosos, econômicos e sociais, estes nas suas relações com os leigos espanhóis, que interessavam a essas missões. En: Cortesão, Jaime (ed): *Antecedentes do tratado do Madri. Jesuitas e bandeirantes no Paraguai (1703-1751)*. Manuscritos da Coleção De Angelis, 6. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional de Rio de Janeiro, 103-113.
- Diário  
1955 [1703] Diário dum reconhecimento do rio Paraguai em 1703, desde Assunção até ao lago dos xaraiés. En: Cortesão, Jaime (ed): *Antecedentes do tratado do Madri. Jesuitas e bandeirantes no Paraguai (1703-1751)*. Manuscritos da Coleção De Angelis, 6. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional de Rio de Janeiro, 11-22.
- Fernández, Juan Patricio  
1895 [1726] *Relación historial de las misiones de indios Chiquitos que en el Paraguay tienen los padres de la Compañía de Jesús*. Madrid: Librería de Victoriano Suárez.
- 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* 14: 74-92. <<http://revistas.ucm.es/index.php/QUCE/article/view/QUCE8888110073A>> (28.11.2016).
- Guasp, Antonio  
2009 [1763] Carta al padre Esteban Palotzi. En: Combès, Isabelle: *Zamucos*. Cochabamba: Instituto de Misionología, 215-223.
- Hoffmann, Werner  
1979 *Las misiones jesuíticas entre los Chiquitanos*. Buenos Aires: Fundación para la Educación, la Ciencia y la Cultura.
- Hugh-Jones, Stephen  
1988 The gun and the bow myths of white men and Indians. *L'Homme* 28: 138- 155. <[http://www.persee.fr/doc/hom\\_0439-4216\\_1988\\_num\\_28\\_106\\_368974](http://www.persee.fr/doc/hom_0439-4216_1988_num_28_106_368974)> (28.11.2016).
- Julien, Catherine  
2005 Alejo García en la historia. *Anuario de Estudios Bolivianos, Archivísticos y Bibliográficos* 11: 223-266.
- Karsten, Rafael  
1923 *The Toba Indians of the Bolivian Gran Chaco*. Acta Academiae Aboensis Humaniora, 4. Åbo: Åbo Akademi.

- Knogler, Julián  
1979 [c. 1770] Relato sobre el país y la nación de los Chiquitos. En: Hoffmann, Werner: *Las misiones jesuíticas entre los Chiquitanos*. Buenos Aires: Fundación para la Educación, la Ciencia y la Cultura, 121-185.
- Lévi-Strauss, Claude  
1992 *Historia de Lince*. Barcelona: Anagrama.
- Matienco, Javier, Roberto Tomichá, Isabelle Combès & Carlos Page (eds.)  
2011 *Chiquitos en las Anuas de la Compañía de Jesús (1691-1767)*. Cochabamba: Instituto Latinoamericano de Misionología/Editorial Verbo Divino.
- Mauss, Marcel  
1979 [1923-1924] Ensayo sobre los dones. Razón y forma del cambio en las sociedades primitivas. En: Mauss, Marcel: *Sociología y antropología*. Madrid: Tecnos, 151-259.
- Métraux Alfred  
1928 *La religion des tupinamba et ses rapports avec celle des autres tribus tupi-guarani*. Paris: Ernest Leroux.  
1946 Twin heroes in South American mythology. *The Journal of American Folklore* 59 (232): 114-123. <<https://www.jstor.org/stable/536466>> (28.11.2016).  
1959 The revolution of the ax. *Diogenes* 7: 28-40.
- Moreno, Gabriel René  
1888 *Catálogo del Archivo de Mojos y Chiquitos*. Santiago de Chile: Imprenta Gutenberg.
- Nino, Bernardino  
1912 *Etnografía chiriguana*. La Paz: Tipografía Comercial de Ismael Argote.
- Nordenskiöld, Erland  
1922 Deductions suggested by the geographical distribution of some post-Columbian words used by the Indians of South America. Göteborg: Elanders Boktryckeri Aktiebolag.  
2002 [1912] *La vida de los indios*. La Paz: Apoyo Para el Campesino-Indígena del Oriente Boliviano (APCOB).
- Núñez Cabeza de Vaca Álvar  
1922 [1527-1544] *Naufragios y comentarios*. Madrid: Calpe.
- Orbigny, Alcide d'  
1945 *Viaje a la América Meridional. Brasil – Uruguay – Argentina – Chile – Bolivia – Perú*. Buenos Aires: Futuro.
- Parejas Moreno, Alcides & Virgilio Suárez Salas  
2007 *Chiquitos. Historia de una utopía*. Santa Cruz de la Sierra: Fondo Editorial Gobierno Municipal Autónomo de Santa Cruz de la Sierra.
- Patzi, Narciso  
2009 [1763] Carta sobre la reducción de los tunachos. En: Combès, Isabelle: *Zamucos*. Cochabamba: Instituto de Misionología, 228-232.
- Pelleja, José  
2009 [1769] Carta sobre la reducción de Santiago de Chiquitos. En: Combès, Isabelle: *Zamucos*. Cochabamba: Instituto de Misionología, 232-243.

## Radding, Cynthia

- 2005 *Paisajes de poder e identidad: fronteras imperiales en el desierto de Sonora y bosques de la Amazonía*. Sucre: Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia.

## Relação

- 1955 [1703] Relação duma viagem de exploração no rio Paraguai com o fim de estabelecer ligação com as missões dos Chiquito pelo padre Bartolomeu Ximenez. En: Cortesão, Jaime (ed): *Antecedentes do tratado do Madri. Jesuitas e bandeirantes no Paraguai (1703-1751)*. Manuscritos da Coleção De Angelis, 6. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional de Rio de Janeiro, 35-54.

## Relación

- 2008 [1542-1543] Relación de la jornada al norte. En: Julien, Catherine: *Desde el Oriente. Documentos para la historia del Oriente boliviano y Santa Cruz la Vieja (1542-1597)*. Santa Cruz de la Sierra: Fondo Editorial Gobierno Municipal Autónomo de Santa Cruz de la Sierra, 1-11.

## Respuesta

- 1906 [1768] Respuesta que da el Padre Superior de las Misiones de Chiquitos al interrogatorio formado por la Dirección General de las Temporalidades, en virtud del Decreto de este Superior Gobierno, de 5 de julio de este presente año de 1768. En: Ballivián, Manuel V.: *Historia geográfica de la República de Bolivia, Serie primera época colonial, Tomo I: Las provincias de Mojos y Chiquitos*. La Paz: Taller Tip-Lit de J.M Gamarra, 1-17.

## Roca, José Luis

- 2001 *Economía y sociedad en el Oriente Boliviano (siglos XVI-XX)*. Santa Cruz: Oriente.

## Schmid, Martín

- 1979 [1761] Carta a Francisco Silvano. En: Hoffmann, Werner: *Las misiones jesuíticas entre los Chiquitanos*. Buenos Aires: Fundación para la Educación, la Ciencia y la Cultura, 196-199.

## Schmidel, Ulrich

- 1903 [1599] Viaje al Río de la Plata: (1534-1554). En: Schmidel, Ulrich: *Notas bibliográficas y biográficas por el teniente general don Bartolomé Mitre; prólogo, traducciones y anotaciones por Samuel Alejandro Lafone Quevedo*. Buenos Aires: Cabaut y Cía. Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes: <<http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/viaje-al-rio-de-la-plata-1534-1554/html/>> (28.11.2016).

## Susnik, Branislava

- 1965 *El indio colonial del Paraguay. I: El guaraní colonial*. Asunción: Museo Etnográfico Andrés Barbero.
- 1978 *Los aborígenes del Paraguay I. Etnología del Chaco Boreal y su periferia (siglos XVI y XVIII)*. Asunción: Museo Etnográfico Andrés Barbero.
- 1993 *Una visión socio-antropológica del Paraguay, XVI - 1/2 XVIII*. Asunción: Museo Etnográfico Andrés Barbero.

## Tomichá, Roberto

- 2002 *La primera evangelización en las reducciones de Chiquitos, Bolivia (1691-1767). Protagonistas y metodología misional*. Cochabamba: Verbo Divino/Ordo Fratrum Minorum Conv./ Universidad Católica Boliviana "San Pablo" (UCB).
- 2006 La formación socio-cultural de los Chiquitanos en el Oriente boliviano (siglos XVI-XVIII). *Anuario del Archivo y Bibliotecas Nacionales de Bolivia* 12: 631-665.



Tonelli Justiniano, Oscar

2004 *Reseña histórica, social y económica de la Chiquitania*. Santa Cruz: El País.

Villar, Diego

2005 Indios, blancos y perros. *Anthropos* 100: 495-506. <<https://www.academia.edu/2338814/>> (28.11.2016).

2015 Cuatro destinos del guerrero: teorías de la guerra indígena en las tierras bajas sudamericanas. *Corpus* 5(1). <<http://corpusarchivos.revues.org/1395>> (28.11.2016).

Viveiros de Castro, Eduardo

1992 O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem. *Revista de Antropologia* 35: 21-74. <<http://www.revistas.usp.br/ra/article/view/111318>> (28.11.2016).