

**José Ignacio Wasinger Espro**

# **Las inmensas tierras de la Nación Toromona**



**Expedición Madidi-FOBOMADE**

**Bolivia, 2011**

Las inmensas tierras de la Nación Toromona  
(La Selva de Irimo, finales de la colonia española)



José Ignacio Wasinger Espro

# Las inmensas tierras de la Nación Toromona

(La Selva de Irimo, finales de la colonia española)



La Paz - Bolivia, 2011

Con el apoyo de Xarxa, DIDE SUR y la Junta de Castilla  
La Mancha-España

Foro Boliviano sobre Medio Ambiente y Desarrollo  
Calle Colon 161 Edificio Barrosquira Piso 10  
Teléfonos (591-2) 2315058 y 2315059  
Correo electrónico: fobomade@fobomade.org.bo  
www.fobomade.org.bo

Foto de portada: Sandra González Casas  
Diseño y diagramación: Marco Alberto Guerra M.

© José Ignacio Wasinger Espro, 2011  
© Expedición Madidi / FOBOMADE, 2011

Primera edición: junio de 2011

D.L.: 4-1-1468-11  
ISBN: 978-99954-789-9-5

Impresión  
Editorial Zeus  
Calle Almirante Graun N° 739  
Teléfono (591-2) 2493435

*Impreso en Bolivia*

# Índice

Presentación .....	7
Palabras previas.....	13
Introducción: contexto histórico y geográfico.....	19
Caracterización del paisaje amazónico pedemontano .....	21
Modos materiales de reproducción de los indígenas en la Selva de Irimo .....	22
Cazadores recolectores: Toromonas .....	23
Agricultores de bajiales.....	24
Los Pacahuaras .....	24
Los Ese Ejjas.....	27
La lucha contra el Estado y el origen de la dominación social .....	31
La situación etnológica previa a las misiones, el rol del “líder” en la sociedad “indivisa” .....	31
Cómo se inserta el sacerdote y el nacimiento de la “autoridad étnica” .....	33
La misión como espacio inter-étnico y la alianza y la guerra .....	35

Legitimación, cambio del significado de “prestigio” y nuevas relaciones sociales en una sociedad “dividida” bajo la égida estatal .....	40
Comunicación o conexión espacial entre pueblos de tierras bajas .....	45
El espacio multi-étnico macro.....	52
Las nuevas misiones indígenas: efímeras y estables.....	63
La planificación de la misión de Toromonas .....	65
Fin desconocido de la misión de San José de Duepu .....	69
La misión de Cavinás.....	72
Santiago de Pacahuaras .....	79
Nuevas misiones, desde Santiago de Pacahuaras a Carmen de Toromonas .....	86
Final de esta historia.....	93
Aporte material de actores externos del sistema misional para las nuevas reducciones.....	101
Inversión estatal .....	101
Donaciones .....	107
Toromonas en el discurso.....	113
Dinámica de un fracaso colonial en la selva.....	125
Fuentes documentales .....	129

# Presentación

Antes de la invasión había setecientos mil danueses. Ahora menos de medio millón. Si eso no es un genocidio no sé qué es. Pero sé otra cosa: no se puede matar a todo el mundo. La historia no ha terminado.

Timothy Mo: *La redundancia del valor*

Vivimos una era de cinismo, sin límites, sin horizontes de recambio, a la vista. Tal vez, esta época –marcada por la desterritorialización, la ausencia y/o la manipulación de paradigmas y la fatuidad marcando todos los ámbitos del quehacer humano– empezó cuando se vino abajo el Socialismo Real, la URSS implosionó, Bush padre lanzó su Tormenta en el Desierto y Fukuyama publicó su *El Fin de la Historia*.

Los que vivimos esos tormentosos momentos de la existencia de la humanidad, jamás pensamos recibir tamaña bofetada, tanta soberbia, incluido el libro del japonés, que se volvió credo y bandera de los poderosos. Nos dolió en el alma, ante todo, porque siempre creímos que la historia –la Historia Grande, como diría Rodolfo Kusch– no podía terminarse –al menos mientras siga existiendo la injusticia, y vaya si sigue habiendo injusticias.

Sin embargo, esa declaración de guerra contra los pueblos –el neoliberalismo, Fukuyama, la emergencia de un poder hegemónico de milicia global, lo son-, hay que decirlo: no sólo cuajó en la cabeza y las terminales nerviosas del Occidente, y desde allí fue impuesto al resto de la Tierra, sino que incluso fue celebrado como una buena nueva.

Al fin se ponían las cosas en su sitio –eso creyeron los conservadores, los beatos, los burgueses, los académicos, los reac-

cionarios, los reformistas, los defensores del orden, y arrastraron tras de sí a la mitad de los seres humanos. La otra mitad, los sigue sufriendo como víctimas.

Y la verdad o lo peor de todo es que, en gran medida, lo han logrado. Hoy todo gira en torno al gris, a la misma historia de siempre o una historia mal contada, indigerida, que más que torcer el rumbo de los acontecimientos, sirve de decorado de nuevas injusticias.

Sin embargo, hay los que todavía cantamos. Los que condenamos cada una y todas las intervenciones del imperialismo norteamericano, los que peleamos contra ese capitalismo cada vez más extendido e irremediablemente salvaje, y los que, en síntesis: no creemos que la historia se haya terminado.

\* \* \*

Tal vez, ésta no sea la presentación que algunos esperaban para introducir un libro de investigación histórica, un libro de archivo e interpretación histórica. Lo lamento.

Tratándose de un volumen que nació del relacionamiento libre y fraterno entre personas que aman la historia, esa Historia Grande que decíamos; tratándose de una obra indagada y escrita por un joven de apenas 25 años; tratándose de un libro que devela situaciones ocultas por el poder y esa historia oficial que lo sustenta; un libro que habla sobre rebelión indígena, sobre resistencia étnica a las imposiciones coloniales, sobre esa guerra declarada contra lo que somos, lo que fuimos y lo que queremos ser, un libro que habla, en suma, sobre la historia de la lucha por la autodeterminación de los pueblos originarios de la selva amazónica, creo que no sólo hay que contextualizar la obra en el trágico momento histórico donde la humanidad se debate, sino también agasajarlo, porque –más allá del posibilismo y la traición, más allá de la prepotencia y la humillación; más allá incluso que estemos convencidos que el poder ha dictado que en este mundo de hoy no hay lugar para los indios, que no caben en la realidad real que soportamos todos–, este libro encierra un significado profundo:

no todo está perdido, aún seguimos luchando –en el terreno de las ideas, además–, aún hay esperanza. Aún no está todo dicho.

\* \* \*

Muchos dirán que lo que expreso está cargado de subjetivismo e incluso de una dosis excesiva y visceral de mistificación. Puede que así sea. Pero es mi derecho, y quien quiera negarlo, y defender este mundo de mierda tal cual es, que lo haga. También es su derecho, como el nuestro de combatirlo.

\* \* \*

A mí también me halaga que este libro salga a la luz, por un hecho íntimo.

Hace ya tres décadas ingresé a las mismas aulas en las cuales estudió el autor de este volumen, y la historia, la historia sin ataduras, la historia escrita al servicio de la verdad y de la justicia, la historia que no se leía en las aulas, sino en los pasillos de la facultad, la historia que no se leía en las aulas, sino en la calle, en los bares, en algunas barricadas que todavía quedaban, me conmovió sin remedio, esa historia me inspiró, y me inspira.

Era la historia, era esa historia que había revisado en su conjunto alguien como Rodolfo Puiggrós, para transformarla en una herramienta de clarificación, para convertirla en un arma al servicio de la liberación.

Era la historia, era esa historia que había investigado –desde su ojo infalible de periodista militante (los materiales y los hombres que construyen la historia, son infinitos)–, alguien como Rodolfo Walsh, cuya *Carta abierta a la Junta Militar*, que asolaba la Argentina, masacrando a lo mejor de varias generaciones de luchadores sociales y populares, no sólo es un testimonio invaluable de aquellos tiempos, sino que es una prueba de la historia misma, de la manera de hacer historia, y por lo cual bregamos.

Era la historia, era esa historia que escuché de sus mismísimos labios, de los ojos, del corazón del Tata Eulogio Frites, el

legendario dirigente de los kollas, cuando me narraba la batalla de Quera (una masacre en la puna de Jujuy, como años después ocurrió aquí contra los guaraníes en Kuruyuki, esos combates-holocausto que pretenden acabar con todo un pueblo), de cómo –me contaba Frites– la negación y el ocultamiento de la historia puede durar siglos, de cómo la verdad –si hay tesón, si hay lucha– siempre saldrá a la luz, siempre será recordada.

Porque hay que decirlo un millón de veces, a quien quiera escucharlo y también a quien no lo quiera: esa historia, la historia de Puiggrós, de Walsh o de Tata Eulogio era la historia de los pueblos y a esa historia la vamos a seguir escribiendo, la vamos a seguir estudiando, divulgando, promoviendo, pero sobre todo: la vamos a seguir defendiendo, la vamos a seguir defendiendo hasta el final, por el simple hecho de que es nuestra historia, es la historia de todos nosotros, es la historia de los primeros habitantes de estas tierras, es la historia de los forjadores y hacedores de esa Patria Grande donde este libro también abreva, se nutre, y crece raigal y sano.

\* \* \*

Entonces, contra todas las imposturas y contra todas las imposiciones, contra las visiones domesticadas y contra las aboliciones y silencios de la historia, presento este libro. Su título es *Las inmensas tierras de la Nación Toromona*. Su autor es José Ignacio Wasinger Espro.

El título de la obra no hace sino ratificar lo que ya anoté: la autodeterminación de los pueblos es el único camino que nos llevará hacia un modelo de convivencia basado en el respeto y hospitalidad universales –donde, y esto es crucial, y no sólo ejemplar, los pueblos indígenas que retrata este volumen, algunos de ellos hoy mismo pueblos en situación de aislamiento, no sólo no desaparezcan de la faz de la tierra, no sólo no abulten la horrorosa lista de los pueblos desaparecidos por el genocidio y el etnocidio, sino que sean valorados y protegidos como lo que son: culturas vivas, culturas diversas, pueblos con derechos, pueblos que de-

ben vivir, pueblos que son nuestro legado al planeta para seguir desmintiendo y resistiendo que el mundo se convierta en un solo: globalizado, hostil y brutal.

\* \* \*

La historia no ha terminado. La pelea continúa. Aquí está este libro, como un aporte más, para demostrarlo.

Pablo Cingolani  
Río Abajo-Bolivia, 4-5 de junio de 2011



# Palabras previas

Esta investigación se enmarca políticamente en apoyo a las acciones de defensa de los pueblos aislados amazónicos. El aislamiento es una estrategia de resistencia antiquísima que hoy sostienen grupos étnicos refugiados en áreas selváticas de enorme biodiversidad. Sin embargo se encuentran totalmente desprotegidos frente a la vorágine de intereses económicos poderosísimos que buscan apoderarse de los recursos prístinos de la selva. Sydney Possuelo, reconocido defensor de los indígenas aislados, en una reciente carta nos interpela a la acción urgente contra el avance depredador de la “civilización”: *“No podemos quedar indiferentes ante este drama. Es tiempo de reaccionar y que los estados, los gobiernos, las empresas, los organismos internacionales, las iglesias, todos, brinden garantías de cuidado a los derechos humanos de los pueblos aislados de la Amazonia. Es un deber de conciencia y un imperativo moral”*.<sup>1</sup> Mi humilde colaboración en esta causa materializada en la revalorización de la historia de estos pueblos y su selva surge de la convocatoria y apoyo de Pablo Cingolani y Álvaro Díez Astete, militantes que llevan mucho tiempo manteniendo en alto esta bandera.

---

1 Sydney Possuelo, “Carta abierta en defensa de los pueblos indígenas aislados”, Brasilia, 15 de diciembre de 2010.

Académicamente, este trabajo surge con la pretensión de dar respuesta a la recurrente pregunta sobre el origen de la dominación social. Solitarios misioneros iniciaron una fase expansiva fundacional de nuevas reducciones en medio de la selva amazónica a partir de 1780. A pesar de algunos intentos fallidos, lograron fundar nuevas reducciones e iniciar procesos de “dominación social”. La investigación de estos procesos históricos ocurridos río abajo de las Misiones de Apolobamba en las selvas norteñas de la actual Bolivia, a fines del período colonial, resulta totalmente pertinente para dilucidar este problema. Pero también este estudio es un aporte a la historia olvidada de los andes orientales que lentamente se está revalorizando.

El título de esta obra, “Las inmensas tierras de la Nación Toromona”, es una frase de Fray Lorenzo Martínez de la Parra en 1780, que aludía a la envergadura de la tarea evangelizadora a emprender más allá de las misiones de Apolobamba.<sup>2</sup> Sabemos que los Toromonas en realidad eran un grupo entre muchos que habitaban las selvas recorridas por los ríos Madre de Dios y Beni, región que merece ser llamada por su nombre tacana: Irimo. La Expedición Madidi creada en el año 2000 realizó varias incursiones en torno al Parque Nacional Madidi y ha planteado la hipótesis de la existencia de un grupo aislado, que puede llegar a ser Toromona, de acuerdo a sus investigaciones históricas y su trabajo de campo. A partir de los resultados y esfuerzos de la Expedición, en el año 2008 se ha publicado el primer libro enteramente dedicado a la defensa de los Toromonas, escrito por Pablo Cingolani, Álvaro Diez Astete y Vincent Brackelaire (2008) Durante su lectura se descubre uno de los misterios que encierra el tema que gira en torno a la utilización por los habitantes circunvecinos del Madidi del antiguo etnónimo Toromona para referirse a los “aislados” de la selva: *“Las comunidades indígenas originarias y las comunidades mestizas situadas en la zona de influencia al probable territorio ocupado por el pueblo no contactado por el resto de la sociedad*

---

2 AGN, IX-7-7-4, Pueblos, Leg. 55, Fray Lorenzo Martínez de la Parra, Abril 12 de 1780, Apolobamba.

*boliviana se refieren a él con el nombre de “Toromonas”. Esto es posible verificarlo tanto en la comunidad quechua-tacana de San José de Uchupiamonas, a orillas del río Tuichi, así como en Asariamas y en las comunidades mestizas del Alto Tambopata boliviano”.*

Pablo Cingolani se pregunta por los motivos de la persistencia de este etnónimo en el siglo XXI. Da dos sugerencias, por un lado la asociación de lo toromona con lo “salvaje y bárbaro” construcción y estigmatización proveniente desde el siglo XIX a manos de la explotación del caucho legitimado por el positivismo como también del legado colonial asociado a la categoría de “Chuncho”; por el otro lado, la historicidad de un pueblo aguerrido que ha sido capaz de resistir a la dominación foránea (Cingolani 2008: 57 y 58) Este trabajo retoma estas inquietudes desde el período tardo colonial. Sorpresivamente la confusión durante la investigación en torno a las referencias temporales de los hechos permitió comprender que en realidad existían distintos empleos del término toromona que aludían a cuestiones disímiles. Este resultado ilumina parte de la pregunta en torno a la persistencia actual del etnónimo.

Respecto a la historiografía sobre Apolobamba, la presencia recurrente de la obra del franciscano Nicolás Armentia, publicada a principios del siglo XX, tanto en nuestro trabajo como en la de otros autores se explica por su minuciosa labor historiográfica. En parte es resultado de la combinación de un privilegiado acceso a fuentes documentales de su orden religiosa y de un excelente conocimiento de campo. Armentia siendo misionero se aventuró buscando “indígenas” por las mismas selvas del norte de Bolivia, lo que le permitió realizar también un excelente trabajo geográfico. Su participación se inscribe en un difícil contexto de disputas entre Bolivia y Perú para delimitar sus fronteras, conflicto diplomático coadyuvado por la fiebre de la explotación del caucho. Su pertenencia a la orden seráfica cargó implicancias fundamentales en su interpretación de la historia de las misiones de Apolobamba. Nuestro acceso a fuentes, fundamentalmente del Archivo General de la Nación en Buenos Aires, Argentina, revela la operación intelectual de Armentia que opaca y oculta en

su obra la resistencia indígena contra los franciscanos o el fracaso de la misión de San José de Duepu de Toromonas.

La ortografía de las fuentes citadas ha sido corregida y adaptada a las convenciones actuales con el fin de facilitar la lectura, salvo en los casos de algunos términos confusos. La exposición comienza con la contextualización histórica y geográfica de las misiones de Apolobamba, las características del paisaje de la Selva de Irimo y de los modos materiales de reproducción de los habitantes indígenas. En forma siguiente se comprende una mirada analítica fundamentada en la teoría antropológica para dilucidar el problema del origen de la dominación social y la lucha contra el Estado aplicable a esta situación histórica y geográfica de la Selva de Irimo a fines del período colonial. Luego nos sumergiremos en caracterizar la conexión social en la selva entre las misiones como hacia grupos étnicos y habitantes afuera de ellas. Entendido todo lo anterior, comenzamos con una extensa reconstrucción de cada nueva fundación de la etapa expansiva misional a partir de 1780. De ello, emergen dos problemáticas, la primera trata sobre los aportes materiales de agentes no franciscanos para colaborar con estas nuevas misiones, y la segunda sobre la cuestión de los múltiples significados del término “toromona” empleado por distintos actores históricos. Finalmente el trabajo culmina con una síntesis de la dinámica global de los procesos de cambio histórico en la región.

Agradezco a Gustavo Paz y Álvaro Díez Astete por la lectura atenta, las correcciones y comentarios y a Pablo Cingolani por la presentación de este trabajo.

José Ignacio Wasinger Espro  
San Miguel, Pcia. de Buenos Aires, Argentina  
23 de Marzo de 2011





# Introducción: contexto histórico y geográfico

Durante el siglo XVIII la corona española introdujo las reformas borbónicas sobre sus dominios americanos para consolidar su presencia y control sobre estos territorios lejanos. En el caso particular de los andes centrales, actuales territorios de Bolivia y Perú, bajo el orden colonial se sumergieron en una crisis secular de rebeliones indígenas. El culmen aconteció entre 1780-81, en el que se generalizaron las rebeliones, cuyo epicentro aconteció en las áreas circundantes de La Paz bajo la conducción de Túpac Katari o Julián Apaza.

Las misiones de Apolobamba en la selva norte de la ciudad de La Paz nacieron de las entradas de misioneros franciscanos desde fines del siglo XVII quienes en las primeras décadas del siglo XVIII consolidaron una red de reducciones y pueblos misioneros que integraban varias etnias indígenas. Estas misiones colindaban hacia el este con las tierras pertenecientes a las misiones jesuitas de Chiquitos y Moxos. Ambos sistemas misionales al este de los Andes, se consolidaron en el siglo XVIII, pero el recelo anti-jesuita de la Corona ilustrada llevó a la expulsión de la Compañía de Jesús de sus dominios en 1767. Estas misiones jesuíticas, anexas a las de Apolobamba, quedaron bajo jurisdicción secular de la Audiencia de Charcas. Del mismo modo, hacia la década de 1780 las elites de la ciudad de La Paz replicaron lo mismo

para secularizar las misiones de Apolobamba. Esta jurisdicción se sumó a las rebeliones generales de 1780-1781 alzándose contra el orden colonial, al igual que otras áreas de los andes orientales cercanas a La Paz, como la región cocalera de Chulumani.

Geográficamente las misiones de Apolobamba enclavadas en los valles templados de los andes orientales estaba compuesta por los pueblos de la región de arriba, Apolobamba, Valle de Ameno, Atén, Pata, Mojos, y los pueblos de la región de “abajo”, Tumupasa, San José Uchupiamonas e Isiamas. La hidrología a grandes rasgos que rodeaba al área misional comprendía dos grandes cuencas que bajan desde los Andes, hacia al sur, los ríos que confluyen hacia el río Beni, como el Tuichi y hacia el norte los ríos que desembocan hacia el río Madre de Dios o río Manu, como el Tambopata. Entre estas dos cuencas se situaban las reducciones.

La fase expansiva de las misiones de Apolobamba iniciada en 1780 se dirigieron hacia lo que se conocía como las “inmensas tierras de la nación Toromona” que se extendían desde las últimas estribaciones de los pedemontes andinos hacia la selva de los llanos del este y desde el río Beni hacia el río Madre de Dios. Los tacanas, una de las macro etnias más grandes de estas selvas, nombraba a este extenso territorio como Irimo, que significa “el lugar de origen”: *“La nación de los Tacanas habitaba, al este y nordeste de la nación Apolista, en esas regiones de montañas y de llanos que en su idioma llaman estos indios Irimo. Su territorio se extendía desde Atén hasta más allá de Cavinas; es decir, sobre una banda que va de norte a sud, y que se encuentra comprendida entre los últimos repechos de las cordilleras y el río Beni... las tribus septentrionales de esta nación se denominaban Toromonas”* (D’Orbigny 1843: 25) Adoptamos como nombre de la selva recorrida por los ríos Madre de Dios y Beni bajo la expresión “la selva de Irimo”, el lugar de origen de los Tacanas.

A partir de 1780 se inició un ciclo expansivo de las misiones franciscanas de Apolobamba fundándose nuevas reducciones. Cada fundación requería de altos niveles de inversión material destinados a tres puntos: la creación de una parafernalia ritual, la

provisión de bienes a los indios, el sustento material del sacerdote con sus soldados que lo acompañaban. La consolidación de las misiones de Apolobamba, a raíz del incremento de la capacidad productiva de sus pueblos como resultado de una mayor explotación social indígena, daban los excedentes acumulados necesarios para sustentar nuevas misiones. Por la misma razón el Estado colonial secularizaba la jurisdicción de las viejas reducciones quitándosela de las manos a los franciscanos, proceso histórico que se inició en 1783 y culminó en 1804 (Wasinger 2010) La secularización se expresó directamente en la imposición tributaria inédita sobre los pueblos de Apolobamba lo que suscitó un intenso debate entre franciscanos y funcionarios que involucró entre varios argumentos si esta nueva fiscalidad afectaba o no a las nuevas misiones de Toromonas. Gracias a ello poseemos múltiples referencias al proceso expansivo tardo colonial sobre la selva.

### **Caracterización del paisaje amazónico pedemontano**

La naturaleza de la “selva baja” era apropiada y distinguida por la ocupación espacial indígena en dos áreas: *Principalmente en selva baja, es posible reconocer dos sub regiones de tamaño marcadamente contrastante, y que difieren en su potencial de subsistencia.* Por un lado se encuentra “*la vasta “tierra firme”, en donde los recursos son bastante escasos y están muy dispersos, pero continuamente disponibles.*”<sup>3</sup> Sobre este primer espacio describiremos y estudiaremos al grupo Toromona, que llevaba y lleva una vida de caza-recolección, por tanto, nomádica, adaptada a las condiciones que exige el “monte adentro” o “tierra firme”. El otro espacio es “*la estrecha llanura de inundación, en donde alternan estacionalmente la escasez y la abundancia, según suba o baje el nivel del río. Esta llanura de inundación, está constituida, además de los ríos, por diversos tipos de ambientes que*

---

3 Instituto de Investigaciones de la Amazonía Peruana, SEMINARIO SOBRE EL USO SOSTENIBLE DE LAS RESTINGAS EN LA AMAZONIA PERUANA , CONCLUSIONES, IQUITOS 2007.

*han sido generadas por la dinámica fluvial, y que regionalmente son denominados “restingas”, “bajiales”, “tabuampas”, “cochas”, “playas” y “barriales”, “aguajales”, “pantanos”, entre las más importantes”.*<sup>4</sup> De esta segunda área comprendía a los Pacahuaras, Ese Ejjas y los Cavinás, espacio en donde predominaba la práctica agrícola en las orillas de los grandes ríos: el Beni y el Mano o Madre de Dios. En relación a estos grupos amazónicos de la Selva de Irimo vamos a analizar su relación con la expansión de las misiones, cómo fueron integrados, si hubo éxito en ello o si lograron rechazar estos avances.

### **Modos materiales de reproducción de los indígenas en la Selva de Irimo**

Cabe hacer algunas aclaraciones, aquí nos referimos a dos modos materiales de reproducción, la caza-recolección “monte adentro” de Toromonas y quizás también entre los Araonas, y por otro lado, la agricultura de bajiales y áreas inundables practicada por Ese Ejjas, Pacahuaras y Cavinás. Sin embargo es una primera aproximación brindada por las pistas que dejan las fuentes. Sabemos que en tiempos anteriores, sobre todo el período precolombino cerca de nuestra área de estudio, en Moxos se practicaron modos complejos de agricultura y pesca, mediante sistemas hidráulicos de extensiones kilométricas. Es posible que de estos modos materiales de reproducción antiguos los grupos habitantes de las cuencas del río Beni y del río Madre de Dios a fines del período colonial mantuvieran algunos resabios de prácticas ancestrales, pero las fuentes “del orden español” no nos permiten percibir tal grado de detalle. Solamente podemos decir, que la agricultura de áreas inundables dependía del tipo de “aguas blancas” en la que se aprovecha los minerales provenientes desde los Andes, que era la base de la funcionalidad de los sistemas hidráulicos, retener los minerales que traen los períodos de inundaciones. Por otro lado,

---

4 *Ídem.*

con fines expositivos hemos hecho una separación tajante entre ambos modos materiales de reproducción, en realidad los grupos étnicos combinaban ambos, siendo uno complemento del otro predominante.

### **Cazadores recolectores: Toromonas**

De acuerdo a varias pistas e informes sostenemos que los Toromonas habitaban “monte adentro”, lejos de las riberas de los principales ríos. En el mapa del padre Simeón Sosa (Ver pág. 62) los Toromonas están representados también tierra adentro. Su estrategia de reproducción material y alimentaria era primordialmente la “caza-recolección”. Su carácter nomádico para renovar los cotos de caza, pesca y recolección los obligaba a movilizarse estacionalmente. Esta particularidad en el uso del espacio de la selva podemos considerarla como una hipótesis sólida a la pregunta que desarrollaremos en nuestro trabajo de por qué todos los intentos de establecer reducciones con los Toromonas fracasaron. La misión exigía un estilo de vida sedentaria que conllevaba una fuerte ruptura con sus tradiciones y lógicas sociales. Creemos que esta conjetura no es excluyente con respecto a la idea vertebral de este trabajo. Los Toromonas si bien mantenían un contacto regular y pacífico con las misiones mediante el trueque de objetos “exóticos” lo que facilitó la fundación de nuevas reducciones, una vez bajo estos “experimentos sociales” fueron capaces de percibir el dramatismo y profundidad de los cambios que rompían la igualdad del grupo de parentesco. Era y es “el monte”, “la selva profunda” el refugio de los Toromonas contra el “avance de la sociedad estatal”. En las fuentes nunca aparecen entre las referencias sobre etnias habitantes de las riberas. Durante el desarrollo de este trabajo ahondaremos sobre algunas referencias de esta etnia cuyo nombre circula hasta hoy día entre los habitantes de las tierras circundantes del Parque Nacional Madidi.

## Agricultores de bajaies

Ahondaremos sólo sobre los Pacahuaras y Ese Ejjas, cuyo modo de reproducción material consideramos extensible al caso de los Cavinás.

## Los Pacahuaras

Con respecto a la localización de la “nación Pacahuara” de donde lograron atraer y llevarse “18 almas”, tanto el Fraile Sabater como Thadeo Ocampo reconocían que provenían de las “orillas” o “márgenes” del Río Mano, que como dice el padre Sosa en su Mapa, es el río que viene del Cuzco.<sup>5</sup> El padre Sosa ubicaba 20 años antes a la “nación Pacahuara” en el territorio entre el Río Beni y el Ytenez, es decir, hacia el este del primer río. Eran desplazados por la temida “nación Tiatinagua” que según contaba Fray Tomás Cano había diezmado a la “nación Pacahuara” con quienes cohabitaban en las márgenes del mismo río, el Mano, según Fray Sabater.<sup>6</sup> En otras palabras competían por el mismo espacio: las márgenes de los Ríos. Este grupo de Pacahuaras, reducidos en 1801, tuvieron la necesidad de la seguridad a manos de los “blancos” por el hostigamiento de los Tiatinaguas.

Por otro lado, Armentia cuenta que los Pacahuaras también hostilizaban a la misión de la etnia de indios Cavinás ubicada sobre el río Beni, fundada por el Padre Sosa. La misión de Cavinás fundada en 1785 tenía un severo problema, el ataque de los Pacahuaras. Armentia relata sobre la localización de la primera fundación: *“Fundóse la misión sobre la laguna llamada de Naruru, en la margen*

5 AGN, IX-31-7-8, Justicia, Leg. 42, Fray Thadeo de Ocampo Prefecto y Comisario de Misiones (Colegio de Moquegua) 8 de mayo de 1802, Buenos Aires.

AGN, IX-31-7-8, Justicia, Leg. 42, Fray Francisco Sabater, Noviembre 2 de 1801, Ysiamas.

6 AGN, IX-31-7-8, Justicia, Leg. 42, Fray Tomás Cano, 15 de Septiembre de 1801, Santiago de Pacaguaras.

*izquierda del Río Beni pocas leguas de distancia al Norte del desemboque del río Madidi*” (Armentia 1903: 195) Sin embargo surgió el problema con la multitud de Pacahuaras que estaban sobre el río Beni. En consecuencia lo que se observa en la descripción excelente de las varias relocalizaciones es la competencia inter-étnica por las orillas o márgenes del Río Beni: “*Como el río Beni esta ya entonces muy poblado de Pacaguaras, no cesaron estos de hostilizar á la misión de Gavinas (sic), hasta el extremo de obligar á sus habitantes á trasladarse á otro lugar llamado en el día Chiriequi, ó lugar de piques ó niguas, por la abundancia de piques ó niguas que hay en él; este lugar se encuentra en la margen derecha del río Madidi; allí solo estuvieron dos años, siempre perseguidos por los Pacaguaras*” (Armentia 1903: 195) Perdido el control de una margen del río, los Cavinatas se trasladaron a la otra. “*De allí se trasladaron al lugar llamado «Vira» del arroyo sobre cuya orilla se establecieron, en la margen izquierda del río Beni, seis leguas arriba del desemboque Madidi. Ni aun allí permanecieron por largo tiempo; pues hubieron de trasladarse al oriente de dicho punto, situándose á distancia de menos de una legua del Madidi, entre este río y el Beni, sobre un arroyo de agua cristalina que desemboca en el Madidi*”. Finalmente, perdieron el control sobre ese espacio y no les quedó otra salida que internarse por un afluente menor del Madidi.

Por otro lado, también tenemos referencias posteriores del viajero alemán Tadeo Häenke para 1794 sobre los Pacahuaras y su ubicación en las orillas: “*Los indios bárbaros Chuntachiros, Machubis y Pacaguaras, me dieron la noticia, el año 1794, por el mes de octubre, de que al poniente, en distancia de unas diez jornadas de las orillas del río Beni, bajaba un río muy grande y caudaloso por aquellas llanuras pobladas de empinada arboleda. Me explicaban de un modo muy inteligible que en sus mismas orillas vivían sus familias y gran número de gentiles, que en su lengua llamaban á ese río Mano y que era mayor y más ancho que el río Beni, en cuya orilla era la conferencia*” (Häenke 1901: 310) Por un lado, en la última parte de la cita queda claro que estos indios Pacaguaras y otros grupos étnicos estaban en la orilla del Río Beni, y que también vivían en las orillas del Río Mano, también conocido como el río Madre de Dios, ambos grandes ríos caudalosos.

En definitiva queremos resaltar que los Pacahuaras eran habitantes de las orillas de los grandes ríos, como el Manu y el Beni, y por estos lugares competían con otras etnias. Encontramos resultados negativos en su lucha con los Tiatinaguas o Ese Ejjas y victoriosos sobre los Cavinás. Competían por estos espacios costeros, por tanto no eran grupos de internarse monte adentro como los Toromonas. Su preferencia por las orillas era resultado de sus prácticas agrícolas. Los ríos que bajan desde los Andes arrastran gran cantidad de sedimentos, nutrientes, minerales que constituían una fuente de fertilidad importante para los cultivos. Con respecto a este tipo de práctica amazónica, es bien descriptivo el estudio de Gasché (2006): “*Se trata de tierras ribereñas e inundables denominadas bajiales –o várzea en el Brasil–, que se limpian cuando el nivel de los ríos baja y cuyo cultivo a menudo se parece a la agricultura, como en la siembra de arroz, maíz o yute en monocultivo. Son las más productivas en la Amazonía y su cultivo no plantea problemas, salvo eventuales irregularidades en el ritmo de las crecientes que pueden causar pérdidas de la cosecha*” (Gasché 2006: 51) Los Chácobos en el siglo XIX, descendientes de los antiguos Pacahuaras, eran grandes cerealeros (Córdoba y Villar 2009: 231).<sup>7</sup>

Las riberas llamadas bajiales o restingas de las selvas anexas a los pedemontes andinos en donde la tierra es favorable para el cultivo se forman gracias a que esas márgenes de los ríos son bañadas por ríos de aguas blancas, a diferencia de la mayoría de los ríos del Amazonas de aguas negras. Los estudios al respecto informan y describen ambos tipos: “*En términos generales, existen dos tipos de llanura de inundación, las generadas por los ríos de agua blanca, que tienen su origen en los Andes peruanos, y las generadas por los ríos de agua negra, que tienen su origen en el mismo llano amazónico. Los primeros, por la carga de sedimentos ricos en nutrientes y por las características de los cuerpos de agua y del paisaje, son los que poseen suelos con mayor fertilidad natural y mayor potencial forestal y pesquero,*

---

7 Esta referencia sobre las prácticas cerealeras de los Pacahuaras se encuentra en la nota al pie de pág. 231 de Córdoba y Villar.

*en comparación con los ríos de agua negra*”.<sup>8</sup> Con respecto a nuestra área específica de estudio predominan los ríos de aguas blancas: “*La región andina origina aguas blancas como los ríos Madre de Dios, Mamoré y Beni, los últimos y sobre todo el río Mamoré abarca extensas zonas de inundación. La región precámbrica origina aguas cristalinas como el río Iténez. La región amazónica origina aguas negras en los afluentes de los ríos Madre de Dios e Iténez*” (Vaca Arteaga 2003) En consecuencia, estas características del suelo de estas riberas permiten explicar y comprobar la competencia histórica de las etnias ribereñas por estos apreciados lugares para la práctica de la agricultura y la pesca, ambas prácticas de subsistencia de los Pacahuaras y otros grupos étnicos. En otras palabras, los ríos Beni, el Madre de Dios, el Madidi y el Heath, al estar conformados por aguas blancas depositan una gran fertilidad a las costas y al río, lo que permitía una rica agricultura y una rica pesca.

## Los Ese Ejjas

Armentia (1905) misionero franciscano que vivió en estas selvas, describió a los Ese Ejjas, también conocidos como Guarayos, hacia fines del siglo XIX.<sup>9</sup> Ocupando el rol del etnógrafo, registró que ellos “*habitan en las márgenes del Madre de Dios, del Tambopata ó Pando; del Madidí y Undumo*”. Eran moradores al igual que los Pacahuaras de las márgenes de los ríos, en oposición a los grupos étnicos que viven monte adentro. Esta comparación tiene relación con otro dato que aportaba Armentia en cuanto al modo material de reproducirse: “*Los Araonas son muy poco dedicados a la agricultura; mientras los Guarayos cultivan en abundancia maíz, yuca, plátanos, camotes, frejoles, hualusa, papaya y caña de*

---

8 Instituto de Investigaciones de la Amazonía Peruana, SEMINARIO SOBRE EL USO SOSTENIBLE DE LAS RESTINGAS EN LA AMAZONIA PERUANA, CONCLUSIONES, IQUITOS 2007.

9 Más propiamente llamados Huarayos, que pertenecen a la familia lingüística Tacana, y que no tienen nada que ver con los Guarayos del oriente amazónico de Bolivia, de origen guaraní.

*azúcar*” (Armentia 1905: 110) Los Araonas al dedicarse poco a la agricultura quizás hayan sido como los Toromonas, cazadores-recolectores. En cambio, los Ese Ejjas vivían cerca de los ríos a raíz de sus prácticas agrícolas cultivando una multiplicidad de cultivos.

Armentia aporta otro dato importante. Como habitantes de los ríos eran expertos en el manejo de la navegación: “*Navegan los ríos en canoas que trabajan con fuego, á falta de herramientas de hierro; las hemos visto de doce á diez y seis vara de largo, de una anchura que varía de entre diez y ocho y veintisiete pulgadas*” (Armentia 1905: 110) Es decir, era un grupo étnico que sabía desplazarse sobre todo en los ríos y por tanto sabían competir por este espacio o nicho ecológico.

Esto nos lleva hacia al tema de la belicosidad que los ha caracterizado como grupo étnico. Para nuestro período de análisis, los Ese Ejjas recibían dos nombres: “*En las cartas del P. Fr. José Figueira, del P. Fr. Antonio Serra y de D. Tadeo Cortés, se habla de ellos con el nombre de Guarayos o Tiatinaguas*” (Armentia 1905: 110) Justamente eran los Tiatinaguas quienes perseguían a los Pacahuaras como vimos arriba y estos se refugiaban en Santiago de Pacahuaras por el temor que les tenían. Los 18 Pacahuaras que habían sido reducidos en la época de los frailes Sabater y Cano, venían desde el río Manu, el espacio en donde habitaban también los Ese Ejjas. En otras palabras, los Ese Ejjas o Tiatinaguas que pertenecían a la macro-etnia Tacana competían por el mismo espacio de las costas de los ríos con los Pacahuaras, que eran una etnia muy distinta, perteneciente a la macro-etnia de los Panos. Los Pacahuaras también eran habitantes de los ríos por eso también asediaban a la nueva misión de Cavinás del padre Simeón Sosa reubicada varias veces por la cuenca del río Beni.

Su gran capacidad guerrera les permitía presionar y empujar a otros grupos que compitieran por su espacio y también asaltar y atacar a las misiones de los franciscanos, ya sea para obtener aquellas cosas que carecían, como hierro para hacer sus cultivos o sus canoas, y también raptar mujeres. Según cuenta Armentia en su época, fines del siglo XIX, que los ataques al pueblo de Ixiamas

como Cavinás era frecuente. Y en una de estas incursiones sucedió que los Ese Ejjas “*se han agarrado en Ixiamas algunas criaturas, especialmente una muchacha de siete á ocho años en el mes de Agosto de 1872, y nadie pudo entender su idioma*” (Armentia 1905: 110) Es interesante la expresión “especialmente” que resalta que los Ese Ejjas tenían un particular interés en las niñas. La mujer siempre en la historia de la selva ha sido un preciado botín de guerra, sobre todo cuando había pocas en el grupo. Según los mitos de origen de los Ese Ejjas cuyos protagonistas son el “perezoso y el bellaco” se hace referencia que en los tiempos antiguos habitaban solitarios los hombres, y las mujeres estaban en el cielo, narración que nos permite pensar en el problema de escasez de mujeres entre este grupo (Monnier, 2000-2001)

La capacidad guerrera de los Ese Ejjas descritos por el padre Sabater “gente chiquita pero muy fuerte” o junto a la descripción de Cano como “caníbales” era temida por los mismos misioneros y por los demás grupos étnicos que habitaban en su mismo espacio ecológico o vivían en alguna misión que era asaltada. En cierta forma facilitaron la tarea de los franciscanos ya que los mismos Pacahuaras y otros buscaban refugiarse en las reducciones. Pero por otro lado nunca fueron reducidos. Quizás poseían el nivel de organización social para limitar el avance de las reducciones y para que no llegaran hacia el río Manu. Es una suficiente explicación para entender por qué las reducciones se volcaron hacia el lado del río Beni y el pueblo de Reyes adquirió protagonismo en las “entradas” misionales y por qué no hubo reducciones sobre el río Manu o Madre de Dios. En otras palabras hacia el norte, hacia el Cuzco, se configuró una frontera caliente.



# La lucha contra el Estado y el origen de la dominación social

## La situación etnológica previa a las misiones, el rol del “líder” en la sociedad “indivisa”

Cuando los misioneros franciscanos bajaron a la selva ¿qué tipos de sociedades se encontraron? Eran sociedades que podemos caracterizar como “indivisas”, cuyas particularidades políticas se pueden sintetizar como sociedades en donde el “poder” está en manos de la sociedad, conformada por un extenso grupo de parentesco, y en donde el cargo de “líder étnico” no posee “autoridad”, no ejerce el poder, sino sólo recibe el “prestigio” a cambio de su esfuerzo brindado hacia el grupo social. En este tipo de sociedad prima las relaciones de reciprocidad (Clastres 1981)

Para ser “líder” en una sociedad indivisa se debe ser “buen orador”, “generoso” y poseer una familia numerosa quien trabaja y lo ayuda para obtener los bienes que serán redistribuidos. Para ser generoso como dice Clastres hay que trabajar, esforzarse, es el costo del premio que es el prestigio que le reconoce la sociedad: *“Se afana buscando el prestigio, la imagen aventajada que le devuelve el espejo de una sociedad dispuesta a celebrar la gloria de un jefe que es tan pródigo y trabajador”* “¿Qué obtiene el big-man a cambio de su generosidad? No es la realización de su deseo de poder sino la frágil satisfacción de su honor personal, no es la capacidad de mandar sino

*el inocente placer de una gloria que se afana en mantener*”, “*El líder está en situación de deuda con la sociedad justamente porque es líder*” (Clastres 1981: 144-147)

Aclaremos que poca gente en este tipo de sociedad está pre-dispuesta a sacrificarse, realizar tamaño esfuerzo para obtener creciente prestigio desde esta forma, además se requiere de una familia extensa para producir o recolectar los objetos a redistribuir. Debemos considerar esto desde el punto de vista de que las familias tienden a producir o recolectar sólo lo suficiente para sobrevivir en el momento, tratando de trabajar las menos horas posibles por día. Existe una aversión social al trabajo (Sahlins 1983)

Por tanto al líder o “big-man”: “*Sólo le prestarán ayuda y asistencia aquellos que, por diversas razones, consideran útil trabajar para él: sus parientes, que a partir de ese momento mantienen con él una relación de clientela* (Clastres 1981: 144) *Si una división se da en ellas... es la que separa una minoría de trabajadores “ricos” de una mayoría de “perezosos” pobres; pero, y aquí tocamos el fundamento mismo de la sociedad primitiva, los ricos lo son por su propio trabajo, cuyos productos son apropiados y consumidos por la masa ociosa de los pobres. En otras palabras, la sociedad en su conjunto explota el trabajo de la minoría que rodea al big-man*” (Clastres 1981: 145)

Pero los que reciben sus dones tampoco pueden retenerlos, ya que rige en esta sociedad el principio de la reciprocidad. No sólo el líder obtiene “prestigio” por dar, sino todas las personas cada vez que devuelven el don recibido, porque están obligados a volverlo a dar. El acto de “dar” sin condiciones genera en el donante “prestigio”. En otras palabras, el líder es el reconocido por el grupo de parentesco como el más generoso de todos, pero todos gozan de cierto prestigio a través de la reciprocidad. A su vez, nadie puede acumular y ostentar una riqueza propia, la sociedad sanciona al que “atesora” y no comparte, castigándolo inclusive con la muerte (Clastres 1981: 149)

Por ello es necesario profundizar qué es la “reciprocidad” a través de la clásica obra de Dominique Temple y Chabal Mireille (2003) y ver cuál es el sentido que tienen los objetos “donados”:

por un lado ya aclaramos que el que da generosamente obtiene prestigio social. Ahora bien, el objeto donado también porta el alma del donante, porque para el pensamiento “primitivo” no hay separación entre el alma y las cosas, entre lo espiritual y lo material. El alma que acompaña a lo donado mata a quien retiene ese objeto y no lo vuelve a dar, *“los dones incluso matan. A los dones se les pide matar realmente; quedan cargados con una fuerza de venganza cuando no son devueltos”*. Tiene un efecto mágico sobre quien lo recibe, le quita su ser, su prestigio, de esta manera debe ser dado de vuelta a cualquier otro para recuperar su prestigio, su ser. El líder el máximo donante es quien más prestigio obtiene a costa del prestigio y el ser de los demás. En síntesis la reciprocidad exige tres obligaciones “dar, recibir y devolver”. No se valoriza lo que se obtiene a cambio de lo que se da, sino la acción de “dar” generosamente.

Recordemos, la persona que ocupa el rol de líder construye constantemente su prestigio porque es cuestionable y revocable por el grupo social. Esa “deuda” por ser líder caduca cuando es cuestionado por el grupo social. Por tanto su situación política en el cargo es totalmente inestable, por ello debe esforzarse permanentemente. En otras palabras como veremos abajo, el nacimiento de la “autoridad” no es fruto de la imposición violenta de alguien sobre los demás, sino en nuestro caso de estudio emerge como la “incuestionabilidad” en su cargo, más allá que cumpla mal o bien sus funciones, es decir, no puede ser revocado.

### **Cómo se inserta el sacerdote y el nacimiento de la “autoridad étnica”**

Cuando aparecen los misioneros dotados de “objetos exóticos” son los líderes indígenas los primeros interesados en practicar la reciprocidad con el sacerdote. Los líderes buscan de este modo obtener “bienes exóticos”, de gran curiosidad e interés para el grupo. Los líderes mediante los dones que le da el misionero quieren ahorrarse de trabajar y esforzarse tanto. Mediante la redistribución

de estos dones hacia la comunidad, el líder indígena mantiene su “prestigio” sin necesidad de sacrificarse por los demás. Por tanto él y su familia son los primeros en aceptar una tergiversación en las prácticas de reciprocidad, empiezan a ser “interesadas” y por tanto condicionadas, se transforman en una relación de “patronazgo” entre el misionero hacia el “líder étnico”, su “cliente”.

Ahora bien mediante la “redistribución” de dones que el líder consigue mediante la reciprocidad interesada con el misionero, ya no necesita esforzarse, esto lleva a que se consolide en la práctica su permanencia en el cargo, facilita a no ser cuestionado fácticamente por el grupo, aparece el primer matiz de “autoridad”, pero por ahora sin estar “institucionalizada”.

Pero también el misionero quiere que su aliado, el líder indígena, adquiera “autoridad”, es decir, que no sea “cuestionable” para poder interactuar siempre con una misma persona con la cual se construye “confianza” interpersonal y a su vez para que este pueda forzar a su comunidad a trabajar. Es por ello que entre los bienes que le adjudica, algunos son para él y su familia, son bienes para ostentar su situación “privilegiada”, para distinguirlo del resto del grupo, es decir, bienes que se identifican con su rol de “autoridad”, lo cuales no deben ser redistribuidos hacia el grupo. Sin duda ante esta diferencia de reparto asimétrico entre los miembros de la comunidad generada por el sacerdote, el grupo social posiblemente se opusiera a ello, pero aquí es donde los elementos coyunturales de fuerza marcan o no la ruptura. El sacerdote pugna para mantener la naciente permanencia o “autoridad” étnica, mientras el resto no puede elegir a otro líder capaz de competir con “la redistribución” de objetos exóticos españoles que pasan a través de las manos de la “autoridad étnica” elegida por el sacerdote. En otras palabras, el sacerdote al favorecer con sus bienes a un sujeto determinado sobre otro asegura justamente su “incuestionabilidad”, por tanto su permanencia en el cargo. A pesar de ello, de la consolidación del líder en sus funciones, este seguía guiado y empujado por el mismo afán, “obtener” prestigio, honor, el consentimiento grupal, ya que es el grupo social quien sigue poseyendo “el poder”.

Por otro lado, en la medida que el sacerdote y la naciente “autoridad étnica” pudieran manipular la “redistribución” “favoreciendo a unos” por encima de otros, se busca ya no sólo el “prestigio” sino construir lealtades, siempre conservando los marcos de la “reciprocidad” hacia el grupo. Los “favorecidos” son aquellos predispuestos a brindarse a colaborar en las tareas para los misioneros, quienes a cambio también quieren participar y adquirir “prestigio” mediante la redistribución “generosa” de bienes hacia su grupo como hacia parientes lejanos, fuera de la misión. En otras palabras se replica el mismo principio aplicado al líder indígena pero ahora en sus “seguidores”, se les reparte bienes para que luego los redistribuyan, pero son objetos obtenidos no por esfuerzo alguno, en otras palabras también ellos quieren participar de esta “adquisición de prestigio vía fácil”. De este grupo el misionero consigue a cambio la ayuda expresada en fuerza de trabajo para realizar tareas ya sea construir la capilla, trasladar productos para la nueva misión, cultivar, etc.

Ahora bien, sigue existiendo el resto “ocioso” del grupo social, que recibe mediante la reciprocidad y generosidad del líder y sus seguidores los “dones” exóticos, pero no están dispuestos a ayudar en ninguna tarea hacia el misionero y tampoco hay manera de obligarlos.

Pero esta situación de hecho, de la consolidación y permanencia del líder, que sin esfuerzo se mantiene en el cargo, y la aparición de sus seguidores también como líderes que practican la generosa redistribución, llevan a que gocen de “prestigio”, sin preocuparse, dejándose de esforzar para el grupo social, dejan de cumplir ciertas funciones de los líderes. Es posible a raíz de incumplimiento de “sus funciones” reciban una reacción violenta “punitiva” en contra porque el grupo social percibe que se están violando y manipulando las prácticas sociales tradicionales.

### **La misión como espacio inter-étnico y la alianza y la guerra**

El rol del líder indígena y demás “seguidores” es tergiversado por la presencia del sacerdote y sus “dones”, pero el grupo social tie-

ne poder de presión para evitar cambios en las prácticas sociales, por ello esta nueva situación del “prestigio por vía fácil” es una condición “necesaria” pero no suficiente para la emergencia de la “autoridad”. Se necesita de un contexto o coyuntura para fortalecer este cambio, que es el contexto “multi-étnico”. En una situación “multi-étnica”, en un contexto de rivalidad cada grupo depende en mayor necesidad de la capacidad “política-diplomática” y a veces “guerrera” de su líder, como también del “misionero” para mediar las rivalidades. Es decir, el líder se consolida como “autoridad” en un contexto en donde debe mostrar que a pesar de su permanencia de hecho en el “liderazgo” casi sin esfuerzo está a la altura para cumplir sus funciones, por tanto se pospone o paraliza la reacción violenta o sanción del grupo social contra él, es decir, es el marco propicio de construcción de su legitimidad y reconocimiento como autoridad.

Para entender, hay que volver atrás, antes de la emergencia de las misiones y pensar desde la antropología del espacio “multi-étnico” que plantea Clastres, la importancia para mantener este tipo de sociedades como “indivisas”: *“La sociedad primitiva es una comunidad que asegura el dominio de su territorio bajo el signo de la Ley, garantía de su indivisión. La dimensión territorial incluye desde el comienzo el vínculo político, en tanto es exclusión del Otro. Es justamente este Otro, considerado como un espejo –los grupos vecinos–, el que devuelve a la comunidad la imagen de su unidad y de su totalidad. Frente a las comunidades o bandas vecinas una determinada banda o comunidad se plantea y se piensa como diferencia absoluta, libertad irreductible, voluntad de mantener su ser como totalidad una. He aquí, entonces, como aparece concretamente la sociedad primitiva: una multiplicidad de comunidades separadas, que velan por la integridad de su territorio, una serie de neo-mónadas que afirman su diferencia frente a las otras. Cada comunidad, en tanto es indivisa, puede pensarse como un Nosotros. Este Nosotros, a su vez, se piensa como totalidad en relación que sostiene con los Nosotros equivalentes, constituidos por los otros poblados, tribus, bandas, etc.”* (Clastres 1981: 202 y 203) En la Selva de Irimo las sociedades “indivisas” son espejos entre sí que se contrastan espacialmente para mantenerse cada una como unidad.

El misionero pactaba mediante la “reciprocidad” con los líderes indígenas quienes debían convencer al grupo para iniciar la “convivencia”. Pero el misionero también trataba de invitar a otros grupos. Se acercaban a las misiones, sin duda conducidos por sus líderes, dispuestos a obtener esos “bienes exóticos” que “regala” el misionero, lo cual no quiere decir, que sea codicia, sino un mecanismo para ahorrar trabajo y esfuerzo en el proceso de construcción de su “prestigio”. Por tanto emerge un espacio de congregación “multi-étnica” ¿Es totalmente novedosa esta situación de congregación multi-étnica? No.

Volvamos a la antropología de Clastres, el “ser” de este tipo de sociedad es para la “guerra”, ya que es la manera para contrastarse con otros grupos y mantener su unidad. La guerra fortalece la “separación” espacial, por tanto consolida la unidad del grupo. ¿Qué pasa con las redes de intercambios entre ellos? Según otras interpretaciones como la de Levi-Strauss estos grupos “indivisos” su ser “es para el intercambio”, pero Clastres se opone a ello, no porque no hubiera intercambio sino porque el intercambio está subordinado al principio del “conflicto”, el cual tampoco quiere decir, que estuvieran en guerra permanente, sino en “una relación hostil latente”, de ataques, vendettas esporádicas. Para Clastres el “intercambio” nace de la alianza entre grupos distintos para equilibrar los “conflictos” inter-étnicos: *“el estado de guerra entre los grupos vuelve necesaria la búsqueda de la alianza, la cual provoca el intercambio de mujeres”* (Clastres 1981: 211) Pero las alianzas son siempre inestables, temporarias, porque sigue rigiendo el principio de la necesidad de mantener el contraste, la oposición, con el fin de asegurar la “unidad” del grupo, es por ello, que la “rivalidad” sigue latente a pesar de la “reciprocidad” que puedan practicar entre ellos. Clastres nos dice al respecto: *“¿por qué necesita aliados una comunidad primitiva?... nunca una comunidad se lanza a la aventura guerrera sin haber protegido antes sus espaldas por medio de empresas diplomáticas –fiestas, invitaciones– al término de las cuales se sellan las alianzas, que se supone durables pero que hay que reactivar constantemente, ya que la traición siempre es posible y, frecuentemente, real... Una comunidad dada no tiene siempre*

*los mismos aliados ni los mismos enemigos. Los términos ligados por la alianza o la guerra pueden permutarse. Lo que hay que tener en cuenta es la permanencia del dispositivo de conjunto –división de los Otros en aliados y enemigos.”*

*Pero esta desconfianza recíproca, y fundada, que sienten los grupos aliados, indica claramente que la alianza frecuentemente se establece a disgusto, que no es deseada como objetivo sino como medio...”* (Clastres 206 y 207)

Las nuevas misiones fundadas a partir de 1780 surgían como espacio de “reciprocidad” realizadas a partir de la práctica de la alianza inter-étnica. Estas sociedades indivisas, se configuran en oposición a otros grupos, por ello a pesar de que estuvieran “aliados” y practicando la reciprocidad bajo el mismo espacio de una “misión”, la “rivalidad” sigue latente, existe “una desconfianza recíproca entre los aliados”. Es imposible pensar una misión nacida como “enemigos”, la misión nace como espacio de “aliados” o “amigos” que practican la reciprocidad, incluyendo al sacerdote como un amigo más. En este contexto de alianza bajo una “rivalidad latente” que debe ser “constantemente sostenida” a través del don y contra-don, que en cualquier momento puede cambiar la situación y estallar la violencia interna, el rol “político-diplomático” de los líderes y del mismo cura se fortalecen.

Pero ¿qué ocurre con el sacerdote bajo el contexto misional multi-étnico? Se fortalece como “autoridad” a partir de la mediación, de una situación en tensión, tiene “poder” para romper la reciprocidad hacia unos o desfavorecer y beneficiar a otros. Pero esta situación particular se debe a un hecho inédito en la lógica de la selva, previamente a esta nueva situación las alianzas inter-étnicas están en función de la oposición a un enemigo en común, que es lo mismo que decir que la enemistad entre dos grupos conlleva a que cada uno busque una alianza con grupos también opuestos entre sí. Pero en el caso de las misiones cuando a veces la violencia estalla dentro de la misión, a pesar de la enemistad declarada entre grupos étnicos comparten un aliado en común, el misionero. Nadie quiere renunciar a los bienes que “da” el sacerdote, que son fuente de construcción de “prestigio”.

El “ser para la guerra” queda subordinado al afán de “prestigio”. En definitiva, el poder del misionero surge porque es alguien necesitado en medio de una tensión social que no sólo se produce durante el conflicto abierto, sino durante el período de “alianza”, la conflictividad permanece latente. ¿Qué es lo que puede hacer el sacerdote?

En esta situación el sacerdote colocado por fuera de la “conflictividad” puede con su redistribución favorecer a un grupo social sobre otro a partir de si sus “clientes” o “seguidores” cumplen o no con las tareas que le asigna el misionero. En otras palabras, supedita la reciprocidad de “dones” hacia un grupo social sobre otro a partir de la conducta de una fracción de miembros de cada uno.

En este contexto de competencia interétnica ningún grupo de seguidores dejará de ayudar al sacerdote para que este no favorezca al grupo étnico rival. En consecuencia como la “redistribución de bienes” que alcanza a la totalidad de cada grupo social queda atada a la colaboración o no del grupo de clientes o seguidores, lleva a que el grupo social no los cuestione, por tanto esto lleva a la consolidación de la “incuestionabilidad” de las nacientes “autoridades”. En otras palabras el contexto de tensión multi-étnica motiva al consenso del grupo social hacia sus líderes como “autoridades”.

Aclaremos que el sacerdote cuando emprendía una nueva reducción no lo hacía solitariamente. Los vecinos “españoles” de las nuevas reducciones que colaboraban como “soldados” ejercían la primera presencia del “Estado”, como fuerza, como “coerción”, que estaba presente junto con el sacerdote. Su función era proteger la provisión de bienes, el monopolio sobre ellos por parte del cura y la vida de este mismo. La inferioridad en la capacidad de fuerza de estos soldados elimina de lleno cualquier idea que trate de entender la autoridad de los misioneros como una imposición violenta. Más bien, esa capacidad de fuerza tenía como objetivo fortalecer el rol de “intermediario” del cura, como a su vez, protegerlo y cuidarlo, en un contexto social de “violencia” entre grupos étnicos. Por otro lado, estos vecinos se insertaban en el

comercio con las redes interétnicas de las cuales obtenían objetos exóticos que eran ricamente cotizados en el mercado colonial.

### **Legitimación, cambio del significado de “prestigio” y nuevas relaciones sociales en una sociedad “dividida” bajo la égida estatal**

Una vez consolidado el líder y el grupo de seguidores, el “patronazgo” del sacerdote hacia ellos se mantenía por la provisión de bienes provenientes del orden español, desde una “sociedad estatal”, que avanzaba paulatinamente sobre la selva. Paulatinamente esa “provisión de bienes” que generaban “obligación” en los “seguidores” se iban acortando en relación a las crecientes “obligaciones”, que consistían básicamente en entregar el excedente del trabajo. Pero supuestamente esos “dones” eran una vía fácil de construcción de prestigio sin esfuerzo, entonces ¿qué pasa con el hecho de que los “clientes” no pueden ejercer la misma reciprocidad de antes hacia su grupo social, ya que reciben menos dones “materiales”, a partir del cual construían su “prestigio”? Ese afán de “prestigio” social es reemplazado por un nuevo prestigio “el de ser cristiano”, el de pertenecer a una “fe”, “religión”, el prestigio de ostentar “símbolos de poder” y el de ocupar cargos públicos, ya sea “alguacil” u “oficios”, recordemos que en los sistemas misionales de la época colonial se configuraban los “cabildos indígenas”. El “prestigio” nacido de la generosidad social se reemplaza por el “prestigio” de ser funcional al sistema misional.

Cuando el “líder indígena” se transforma en “autoridad” seguirá “buscando su prestigio” ante los demás, pero ya no sólo a través de su generosidad, sino también a través de la “ostentación” de “símbolos de poder” que expresan su nascente autoridad. La “ostentación” simbólica de sus bienes va en paralelo a que ya no puede ser cuestionado o revocado por el grupo de parentesco. Está reflejando una situación de “consolidación” de la cual si bien no ejerce “poder” en el sentido de ejercer violencia, no puede ser cuestionado y revocado a raíz de cómo ejerce sus funciones

en su rol de líder. Estos “símbolos de poder”, la “fe”, la “justicia divina” dados por el sacerdote, “institucionalizan” y legitiman a los líderes como autoridades. Recordemos que el proceso de legitimación acontece porque existe previamente un contexto propicio para ello, la multi-etnicidad, que estuvo fuertemente presente dentro de las misiones bajas de Apolobamba y en las nuevas nacidas a fines del siglo XVIII, pero que es incluso aplicable a otro tipo de sistemas misionales coloniales con reducciones mono-étnicas pero bajo un contexto regional multi-étnico, por ejemplo las mismos pueblos de arriba de Apolobamba.

Dada esta circunstancia de “legitimación”, conduce a la pregunta de “¿por qué lo donado por el sacerdote no mata” al poseedor, en este caso a la “autoridad étnica”? Se articula a otra pregunta sobre si está beneficiado por “poderes mágicos”, es decir, el inicio de una legitimación divina de un sector social. Aclaremos que si bien antes la posesión temporaria de bienes generaba prestigio, ya sea mediante la ostentación de vestidos en los bailes, en las fiestas, en la guerra, pero estaba supeditado al prestigio mayor que era darlos a otro, regalarlos; ahora, en esta transformación, aparecen bienes de poder que “generan” prestigio por el hecho de “usarlos”, se instaura el fetichismo del valor de uso el cual remarca las diferencias sociales (Astarita 1992)<sup>10</sup>

Sin embargo, el “parentesco” y por tanto la “reciprocidad” que organiza la mayoría de las prácticas cotidianas, el trabajo en la tierra, la caza-recolección, los rituales, sigue ejerciendo su “poder”. Destaquemos aquellos quienes no cayeron bajo el “patronazgo”, los más olvidados en las fuentes, aquellos que siguieron esperando la generosidad de sus “líderes”, aquellos que fueron tildados de “holgazanes”, “vagos”, “dejados” que no pretendían obtener “prestigio” frente a sus parientes, aquellos de quienes no debían “favores” a nadie, fueron exitosos, no había forma de obligarles a trabajar. En caso que así lo intentaran, abandonaban la misión, en otras palabras, en las misiones nunca existió una coer-

---

10 Para estudiar el “fetichismo del valor de uso” ver Astarita (1992) Capítulos 3 y 4.

ción por parte de los franciscanos, una violencia capaz de obligar a cumplir un mandato, lo cual despierta la curiosidad de saber cómo se introdujo la dominación social. Era el grupo de los “infieles” que no asistían a misa, el que se resistía a la “salvación divina” y a colaborar con su fuerza de trabajo con los misioneros.

Pero consideremos la situación contradictoria y tensión social interna. Mientras el grupo social no se opusiera al patronazgo del sacerdote con algunos de sus miembros, se mantiene un marco que colabora con las transformaciones sociales, ya que esos bienes “circulan en reciprocidad” los cuales disuaden a la capacidad de resistencia de los sujetos que se opusieran. Sin embargo, este proceso de consolidación de la dominación social puede detenerse y a su vez hacer fracasar a la misión si el grupo de parentesco decide abstenerse de los objetos distribuidos por el sacerdote. La oposición es contra esos objetos atractivos que “disuaden” al grupo en su conjunto aunque no los retengan, contra la codicia que despierta en algunos miembros y sobre todo contra la “retención de bienes de “poder” que las autoridades étnicas por su uso exclusivo ostentan un nuevo tipo de “prestigio”. Recordemos, quien no devuelve el don sufre la “muerte”, mata al donatario. El grupo los culpan por tanto de generar “enfermedades y matarlos” por ir en contra de las normas de reciprocidad. Este fue el caso de la oposición de indígenas de la misión de Carmen de Toromonas contra el hierro y las ropas, cuyo desenlace final fue un estallido de violencia interna del mismo grupo. Sin duda la oposición hacia esos bienes “porque matan”, porque despiertan la codicia y no son devueltos yendo en contra de las normas de reciprocidad es la expresión más clara de lucha contra el germen del Estado.

Al consolidarse las transformaciones sociales, el “excedente del trabajo” de los indígenas “fieles” era expropiado por el sacerdote, por el sistema misional, que en definitiva es el origen de la acumulación que se dio en los viejos pueblos de Apolobamba a partir de la cual pudieron sostener la nueva expansión iniciada en 1780.

Con la consolidación de este sistema de dominación social, se disuelve la sociedad igualitaria y se configura una sociedad dividida socialmente según qué relación se mantenía con los sacer-

dotes, o el de “fiel”, “buen cristiano” que ayuda en las tareas, o el de los “vagos”, “sin fe”, “infieles”, “chamanes”, pero que son parientes de los primeros y esperan y exigen que sean generosos, exigen el mantenimiento de la reciprocidad. La lógica social de parentesco coexistía y competía en paralelo a las nuevas relación social de dominación.

Todo el desarrollo anterior nos permite pensar, en el origen de las asimetrías sociales en Apolobamba hacia la segunda mitad del siglo XVIII. Bajo la corporación de los franciscanos operaba la extracción de los excedentes apañada bajo una práctica de “patronazgo” muy manipulada, “fetichista”. En otras palabras no podemos decir que había “extracción por coerción”. A partir de 1783 el Estado monárquico se acoplaba a esta práctica a través de la instauración del sistema tributario sobre las viejas misiones de Apolobamba. Es recién desde ese entonces en donde el mismo Estado se hace presente a través de una auténtica extracción del excedente por vía coercitiva, que coincide con la derrota de la lucha indígena contra el anterior modo de extracción del excedente franciscano durante las rebeliones de 1781. Aunque hay notables diferencias entra ambas formas de extraer el excedente, el ejercicio de “patronazgo” franciscano sobre autoridades étnicas y “seguidores” fue funcional al avance de la lógica estatal de “coerción extra-económica”, ya que creaban la base para la aplicación posterior y desde arriba del sistema tributario. Las “autoridades étnicas” y “misioneros” al ejercer “poder” en contraposición al de los grupos de parentesco, funcionaban como “agentes estatales”.

En consecuencia, la resistencia indígena del conjunto del grupo social hacia el “cura” como a estas “autoridades étnicas” para conservar su propio “poder”, hay que entenderla como la “lucha contra el Estado” de la que Clastres definió con estas palabras: *“la historia de los pueblos sin historia es la historia de su lucha contra el Estado”* (Clastres 1978) Y entre los grandes resistentes y victoriosos en la defensa de su forma de vida social parental hasta el día de hoy han sido los “Toromonas” y demás poblaciones aisladas en la selva amazónica que mediante el “aislamiento” han logrado mantener su sociedad igualitaria.



# Comunicación o conexión espacial entre pueblos de tierras bajas

Se conocían como “tierras de adentro” al área de los pueblos de Isiamas, José Uchupiamonas y Tumupasa, que eran de las misiones de Apolobamba las más internadas en la selva en donde comienzan los llanos y terminan los cordones montañosos. Debemos incluir en este espacio al pueblo de Santos Reyes, que si bien nunca perteneció jurisdiccionalmente a estas misiones, se configuraba como un punto referencial espacial ineludible para estos pueblos. Aunque en este trabajo nos focalizaremos en las nuevas “reducciones” aún más adentradas hacia la selva, creadas a partir de 1780, pasaremos a continuación a describir a estos viejos pueblos desde donde partieron las “entradas evangelizadoras”. Queremos explayarnos en describir y analizar las características de la comunicación y conexión en este espacio “de las tierras de adentro” entre sus pueblos, para poder entender cuál fue la dinámica expansiva de las campañas evangelizadoras. Comenzaremos analizando las siguientes dimensiones de la interacción espacial: comercial-económico, social y el tipo de campaña de evangelización previo a 1780.

Respecto a la primera dimensión, si bien las misiones de Apolobamba, con jurisdicción franciscana, estaban bajo el régimen de monopolio comercial franciscano y las mercancías salían por el oeste, a través de los pueblos enclavados en la cordillera, en realidad se filtraban redes de comercio clandestino. Entre ellas,

se practicaba un importante comercio de los pueblos de “adentro” con el puerto de Santos Reyes, que pertenecía a la jurisdicción de Moxos, que fue jesuita hasta su expulsión en 1767 y luego quedó a manos de la Audiencia de Charcas.

Económicamente para la década de 1780 ya eran sustentables por sí mismas esos tres pueblos franciscanos de “adentro”. Si bien los excedentes de sus “cosechas tradicionales” no eran exportados fuera de esta región, posiblemente por la lejanía y el costo del flete, sí lo era el chocolate, que en la época colonial era un producto exótico, bien pago en el mercado colonial. Como afirmaba un informante: *“De los tres pueblos siguientes San José, Tumupasa e Ysiamas (que como están ya distantes, y el camino solo es de a pie) no se remiten los efectos o frutos que de los antecedentes, y aunque los siembran, es solo para el gasto. Aquí la negociación considerable es de chocolate: Que me aseguran que despachan mucha de él los dos Curas últimos, y que pasaran de doscientos y cincuenta quintales cogen también hasta la cera y el Pueblo de Ysiamas tiene como dos mil cabezas de ganado vacuno. De todo lo que logra muy poco el cura de San José por ser su gente poca”*.<sup>11</sup> Los productos escasos y exóticos, como el chocolate, la cera, la madera y otros gozaban de precios altos en el mercado lo que justificaba los gastos de transporte, a diferencia de los cultivos tradicionales. En contra partida a lo referido sobre San José Uchupiamonas podemos deducir la importancia de la concentración de la “fuerza de trabajo” en Tumupasa e Ysiamas para la producción de riqueza económica, en consecuencia, para la acumulación del excedente del trabajo indígena.

En el caso de Santos Reyes era un pueblo también económicamente consolidado, *“está abastecido de ganado vacuno y caballar en abundancia en las dos Estancias que le pertenecen... tiene artífices y varias artes, que podrían enseñar a los Infieles...”*, que era la producción artesanal de paños, heredada de la economía jesuítica.<sup>12</sup>

11 AGN, IX-30-4-4, Interior, Leg.28, Exp.3, Informe de Jacinto Roque Manzaneda, Mayo 3 de 1785, Azángaro.

12 Fray Lucas Marín Comisario de Misiones, Febrero 9 de 1805, La Paz (Armentia 1903: 296)

Los vecinos que colaboraban en las “entradas” posiblemente aprovechaban estos productos exóticos para colocarlos en el mercado colonial una vez que regresaban a los andes. Viene al caso, la historia de varios indígenas del pueblo de Santos Reyes que a fines del siglo, emprendieron un viaje hacia La Paz para solicitar la presencia de un sacerdote franciscano para su pueblo. Con el fin de costear el periplo y convencer a las autoridades llevaban varios productos “exóticos”. Remontando el turbulento río Beni hacia Chulumani la balsa se tumbó con estos productos: *“con esta desgracia se perdió el atado de cartas que traía, junto con cuatro quintales de Chocolate, cinco quintales de arroz; doce piezas de tejido, veinticuatro dientes de Caimán, dos sartas de sortijas prietas (negras) seis uñas de gran Bestia, y una pepita de oro, para que con ella se habilítase el Sacerdote que fuese con nosotros, y otras menudencias de corta entidad”*.<sup>13</sup>

Profundicemos la dimensión “social” de la interacción espacial. Si retrocedemos en el tiempo, en 1770 los dos curas “seculares” que estaban a cargo del pueblo de Reyes protagonizaron una historia de “novela”.<sup>14</sup> El cura segundo, Pedro Serdio, denunció desde el pueblo de Ysiamas, en donde estaba refugiado, que el cura primero, Bernardo Usuna, intentó asesinarlo, primero con veneno de “raíces y yerbas” en los sacramentos y en la comida, y luego directamente instigando a los indios con sus armas. Pedro Serdio logró sobrevivir a todas estas instancias maliciosas a veces escondiéndose en la casas de indígenas leales, entre la vegetación de las barrancas de la ribera, y finalmente huyendo hasta el puerto de Tumupasa, perteneciente a la jurisdicción franciscana. De allí, a pié se trasladaría a refugiarse a Ysiamas. Las autoridades desde Moxos interrogaron en el pueblo de Loreto a quien supuestamente era el aliado táctico de Bernardo Usuna, Don José Trebuesto.

13 Juan Sapois, Indio del Pueblo de los Santos Reyes del Gobierno de Mojos, dirigiéndose al Señor Gobernador Intendente, 18 de Febrero de 1805, La Paz (Armentia 1903: 294)

14 AGN, IX-30-1-3, Interior, Leg. 1, Exp. 19.

Lo importante a remarcar es que ambos mantenían su grupo de partidarios, Bernardo sobre todo de los indígenas del común, quienes supuestamente le proveyeron las yerbas para el veneno; en cambio, Pedro gozaba del apoyo de algunos indígenas del común y de las autoridades indígenas del pueblo. Esto demuestra que el rol ejercido por los frailes en estos pueblos se inserta dentro de una lógica de “patronazgo”, clientelar, en la que incluso llegaban a dividir a la misión entre dos facciones.

Aprovecho para citar un fragmento de la narración de Pedro Serdio sobre una de las persecuciones con el fin de dejar claro todas las instancias en la que recurrió a sus “leales” para que lo protegieran del acecho de la otra facción: *“El día veinte de dicho mes se dieron contra mi tres sentencias de muerte de cuyos peligros me evadí huyendo siete veces que salí del colegio a esconderme, y una vez de la Iglesia después de haber celebrado. Viendo que no podía lograr su intento, el veinte y uno de dicho mes por la tarde se valió de otro arbitrio que fue embriagar al Gobernador que era quien con varios Indios Capitanes, y entre ellos uno llamado Juaquin me amparaban poniéndome de noche guardas lo envalentonó con persuasiones, y mandamientos para poner en ejecución el intento el cual luego que lo conocí, salí por la noche de huida a casa del dicho Gobernador en el cual no halle ningún amparo, por haberlo el dicho Don Bernardo instruido, y estar él con la fuerza del Aguardiente pasé a lo del teniente, y otros que me habían favorecido en otras ocasiones, y no halle refugio en ninguno, por lo que me fui al Río, me escondí dentro de una yerbas adonde no pudieron hallarme aunque me buscaban hasta que Dios fue servido serenar la Tempestad y algunos Indios e Indias compasivos con palabras cariñosas, me fueron buscando por la orilla del Río, y me llevaron a mi cuanto en donde el Indio Juaquin con otros compañeros me guardaron aquella noche”*. Con las palabras de “la tempestad que se serenó” probablemente se refería a una borrachera colectiva provocada por su enemigo, mediante el suministro de alcohol, como parte de las prácticas “clientelares”. Era el momento pergeñado para cometer el crimen en el que los partidarios de Pedro Serdio quienes lo protegían estaban afectados por las libaciones comunales. Sin embargo, sus indios leales lograron encontrarlo primero y prote-

gerlo en la casa de Joaquín. Con esto queda manifiesto cómo los lazos de patronazgo ejercidos por los curas podían llegar hasta el extremo de ser utilizados en la confrontación entre ellos mismos, es decir, los mecanismos de dominación estructurales quedaban supeditados a los caprichos y disputas de quienes debían llevarlos a cabo.

Es importante remarcar el hecho de que los franciscanos lo asilaron. Serdio escribía desde su refugio en Ysiamas: “*Viéndome en tantas aflicciones y peligros ocurri a la otra banda suplicando a los Reverendos Padres, que me socorriesen, y en especial al Reverendo Padre Comisario Fray Matías Quirós quien envió al Reverendo Padre Fray Visente Laso á que me favoreciese...*”.<sup>15</sup> Este franciscano, Fray Visente Laso, era amigo de Pedro Serdio, ya que Trebuesto cuando declaraba sobre el “envenenamiento” de la comida supuestamente cometido por Bernardo mencionaba al pasar sobre ese vínculo: “*habiendo comido en el refectorio un Religioso nombrado Fray Visente Laso (inmediato al dicho Don Pedro) se asaltó un fuerte dolor de estomago*”.<sup>16</sup> Esta amistad nos permite entender que la separación jurisdiccional entre Reyes y los pueblos de las tierras bajas de Apolobamba era arbitraria. Debemos recrear la imagen de un espacio de interacción social, en donde era posible incluso la amistad entre sacerdotes de distintas corporaciones. En consecuencia, su amigo, Visente Laso, fue a socorrerlo aprovechando la ocasión justa para que los indígenas de la facción de Bernardo no se enterasen de esta fuga, así declaraba Trebuesto sobre esta escena digna de una película: “*Lo socorrieron por haber visto que ya el nominado Religioso Fray Visente, logrando la ocasión de hallarse celebrando misa el (¿) dicho Don Bernardo Usuna, hizo se embarcase Don Pedro Serdio en una canoa de aquel Pueblo*”.<sup>17</sup> Aclaremos que esta relación personal es un antecedente fundamental para entender más abajo el rol crucial del capellán Negrete, del pueblo de Re-

15 AGN, IX-30-1-3, Interior Leg. 1, Exp. 19 (30-1-3). Pedro Serdio, Abril 5, de 1770, Ysiamas.

16 AGN, IX-30-1-3, Interior Leg. 1, Exp. 19, Declaración de Trebuesto, 20 de Mayo de 1770, Nuestra Señora de Loreto.

17 *Ídem*

yes, en su ayuda a los misioneros franciscanos en el “avance” de las misiones tierra adentro, ayuda que trascendía la competencia jurisdiccional, que se originaba en un sentido de “solidaridad” e incluso de amistad con el padre Simeón Sosa, de quien también nos explayaremos.

Sin embargo, no sólo la interacción entre ambas “bandas” incluía relaciones comerciales y de amistad entre sacerdotes, sino que también había alcanzado una relación carismática de la autoridad superior franciscana con los indígenas de Reyes, de un pueblo por fuera de su jurisdicción. Continuemos con la narración de Trebuesto sobre la fuga planeada de Pedro Serdio con su amigo Visente Laso y la seguida persecución. Una vez que Serdio había abordado a la canoa, los indígenas de la “facción opuesta” lo alcanzaron y se lanzaron sobre ella: *“(Bernardo Usuna) mandó a su gente sacasen de la canoa al mencionado Don Pedro; y que aunque lo intentaron no lo pudieron conseguir; por hallarse este Presbítero fuertemente prendido del hábito del Religioso”*. En esta última frase narra los hechos burlándose de la cobardía del segundo cura de Reyes. Vicente Laso, *“reprehendió a los Indios ásperamente, diciéndoles, sino les tenía dicho el Padre Fray Matías Quirós no se mezclasen en los asuntos de los Padres y que si lo hacían quedarían excomulgados, y como estos aman con todo el respeto de dicho Padre Quirós cedieron a esta insinuación, y a la de que perdería la vida, primero que dejar de llevar consigo al precitado Don Pedro...”*<sup>18</sup> Queda la pregunta cómo la autoridad franciscana máxima de la región había construido su liderazgo carismático sobre estos indígenas por fuera de su jurisdicción. Es importante considerar e imaginar un rico y constante mundo de interacciones de todo tipo entre estos pueblos, que iban desde la amistad hasta el odio, de lo material o comercial a lo espiritual, e interacciones étnicas y culturales diversas. De esta base de “interacciones” es desde donde debemos partir para comprender el avance evangelizador o fundacional de las nuevas misiones.

En el caso de la dimensión “evangelizadora” de este espacio previo a 1780 hay que apreciar la “multiplicidad étnica” dentro de

---

18 *Ídem*

estos pueblos o reducciones, en donde coexistían miembros de grupos étnicos tradicionalmente rivales entre sí. Para el caso del pueblo de Ysiamas en el padrón de los pueblos de las misiones en 1780, justamente se hacía referencia a la multiplicidad étnica que ya había sido congregada. El mismo se titulaba: “*Padrón, de todas las familias del Pueblo de Ysiamas que se componen de seis Naciones que son, Guaguayanans, Guanapaunas, Padionas, Toromonas, Guacanaguas y Araonas; que se hizo el día 8 de Mayo de 1780 años, hecho por el Reverendo Padre Fray Matías Quirós, lector en sagrada teología, y predicador general*”.<sup>19</sup> Fray Quirós, quien estaba a cargo del pueblo de Ysiamas, “ejercía” autoridad para coordinar y mediar entre las rivalidades étnicas, e incluso como observamos su “influencia política” sobrepasaba a este pueblo abarcando una amplia área. Esta multiplicidad étnica era resultado del tipo de “campaña” de evangelización practicada previamente y que a partir de la década de 1780 tomaba otro rumbo.

En esta etapa evangelizadora anterior a la expansión, no se fundaron nuevas reducciones, sino que los grupos étnicos eran llevados a Isiamas, al pueblo desde donde salían las expediciones. Esta reducción funcionaba como la puerta de entrada a ese espacio desconocido, era un “hito” estable en el territorio de “frontera”. A causa de su ubicación lejana a los ríos, implicaba caminar largamente por senderos de la selva para acceder hacia el río Manu o Madre de Dios hacia donde apuntaban las expediciones. En línea recta son aproximadamente unos 100 km.

Gracias a la labor historiográfica de Armentia (1903) podemos conocer estas primeras trayectorias. Afirma que a partir del refuerzo desde la provincia de Charcas para 1750 hacia las misiones de Apolobamba con nuevos misioneros, el Padre Fray Pablo Montiel “*bizo una entrada á las tribus Araonas y Toromonas del Manu ó Madre de Dios, el año de 1752, y sacó setenta familias, que componían el número de ciento ochenta almas: hizo otra expedición el año de 1758, á las mismas tribus, logrando sacar el número de ciento diez y seis individuos. Con estos contingentes, el pueblo de Isiamas llegó a tener una población considerable...*” (Armentia 1903: 87)

---

19 AGN, IX-30-2-2, Interior, Leg. 8, Exp. 10.

Años después, llevó a cabo su labor misional el Padre Fray Eusebio Mejía quien en el año 1764 realizó una nueva “entrada” al Manu, “*de donde logró sacar el número de 196 individuos*” entre Araonas y Toromonas, “*pero las consecuencias de esta expedición fueron bastante desagradables, por no decir funestas para el pueblo de Isiamas*”. Como consecuencia del maltrato hacia estas poblaciones, “*llegando al extremo de cortar las orejas á algunos y hacer matar á otros, porque no eran bastante dóciles al imperio de su voz*”, tomaron venganza y el mismo día de la fiesta del Santo Patrón de Isiamas, armaron un ataque sorpresivo para terminar con la vida de Eusebio Mejía, quien afortunadamente logró escapar (Armentia 1903: 88) Sin embargo, como bien dice Armentia estos desafortunados sucesos no terminaron las relaciones con los Araonas, Toromonas y Pacaguaras.<sup>20</sup>

## El espacio multi-étnico macro

La multi-etnicidad de cada pueblo los vinculaba con variedad de grupos étnicos circundantes y lejanos en la selva, espacio socialmente definido también por los nexos e intersticios de las organizaciones étnicas. Nos explayaremos desde Reyes e Isiamas, pueblos en los que a partir de su propio seno los misioneros siguieron los hilos de las redes étnicas que conectaban con grupos en la selva y constituyeron nuevos proyectos evangelizadores.

---

20 Por último, previo a introducirnos con la misión de San José de Duepu, cabe retener en la memoria de aquí en adelante el número de reducidos que había en estas primeras “entradas” a la región que iban de un rango entre 100 a casi 200 personas. Más adelante, las nuevas reducciones presentaban poblaciones cada vez más reducidas: San José Duepu entre cien y setenta personas, luego Santiago de Pacaguaras la mitad aproximadamente. En otras palabras, las enfermedades y pestes que llevaban consigo los misioneros y soldados iban silenciosamente diezmando a estas poblaciones, realizaban una conquista y destrucción casi imperceptible.

### a) Desde Santos Reyes

La carta del padre Sosa transcrita por el Capellán de Reyes, Negrete, en 1784 relatava sobre el intercambio o “comercio” interétnico río abajo del pueblo de Reyes: “*los Pacabuaras y Pacanahuas están a la otra banda del Rio entre el Beni y el Ytenes naciones ambas grande que se extienden hasta la otra parte del Ytenes quienes dicen tienen su mercio (comercio) con los Cavinas, y todas aquellas Poblaciones a la parte del oriente son suyas*”.<sup>21</sup> La misión de Reyes se situaba en la mitad de la cuenca del Río Beni, era un punto estratégico. Los grupos étnicos mantenían trueque entre ellos, en aquellos espacios sociales intersticiales por fuera de los vínculos de parentesco. Portugueses provenientes del oriente, como también aventureros, vecinos y soldados desde los andes, se sumaban a estas redes de intercambio. A su vez, estos grupos indígenas accedían a Reyes en búsqueda de hierro y otros productos. Sabemos que los Lecos del Mapiri bajaban hasta Reyes para comerciar.<sup>22</sup>

Armentia sintetiza muy bien la importancia económica del pueblo de Reyes para este espacio misional y de la Selva de Irimo: “*Reyes era el pueblo que trabajaba los más finos y estimados tejidos, y producía el mejor cacao, cosas ambas tan estimadas en Chuquisaca por los señores de la Audiencia, que nunca pudieron resolverse á renunciar á ellas, permitiendo su anexión á Apolobamba*” (Armentia 1903: 218) Como parte del sistema jesuítico sus indígenas se configuraron en artesanos del tejido del algodón.

En cuanto a la importancia de la habilidad de su población para las penetraciones en las tierras dilatadas se debía en parte a que mantenían lazos étnicos con muchos otros grupos no reducidos: “*Eran los Reyesanos buenos navegantes de los ríos; se hablaban en dicho pueblo todos los dialectos salvajes, y aun tenían parentesco con*

21 AGN, IX-30-4-4, Interior, Leg. 28, Exp. 3, Carta de Padre Simeón Sossa que describe su mapa, copiada por el Capellán de Reyes, Francisco Xavier Negrete, Diciembre 17 de 1784, Santos Reyes.

22 AGN, IX-31-7-8, Justicia, Leg. 42, Thadeo Ocampo, 8 de mayo de 1802, Buenos Aires.

*las tribus remotas; era fácil proveerse en Reyes de víveres abundantes para las expediciones*” (Armentia 1903: 218) Como resultado de esta conexión étnica con grupos selváticos, como veremos más abajo, se establecía la misión de Cavinás conducida por el padre Simeón Sosa en 1784.

Entendemos la importancia del pueblo de Reyes por su ubicación estratégica, zona en donde confluyen varios ríos provenientes desde orientaciones opuestas: el río Tuichi conectaba con los pueblos de Apolobamba, el río Beni conectaba río arriba con los Lecos del Mapiri y la región de Chulumani, y a poca distancia de Reyes, río abajo, confluye el río Yacuma que conectaba con el corazón de las reducciones de Moxos. Años después por el Yacuma entraron Negrete a conquistar a los Pacahuaras y Tadeo Häenke para cartografiar el área (1799) saliendo desde Reyes (Córdoba y Villar 2009; Häenke 1901)

Reyes era un punto nodal clave para las misiones de Apolobamba, motivo por el cual, cuando los jesuitas fueron expulsados los franciscanos solicitaron que se les anexara, pero se les denegó. Luego Santa Cruz Villavicencio, subdelegado de Apolobamba, solicitó dos veces la anexión y tampoco se la otorgaron. Era un “apreciado” tesoro que las autoridades de Charcas no querían perder.

Armentia recupera la documentación del informe del padre Marín en el que solicitaba a favor de los franciscanos del colegio de Moquegua que el pueblo de Reyes quedara bajo su autoridad. Argüía distintas razones y entre ellas la importancia de la red de parentesco que este pueblo mantenía con las áreas circundantes internadas en la selva: *“el mencionado Pueblo de Reyes es el único puesto que puede surtir de todos los auxilios necesarios á las reducciones antiguas y á las nuevas que se vayan conquistando en lo sucesivo... Tiene intérpretes, ó gentes, á mi juicio, para todas las Naciones Bárbaras que se conocen en aquellas Fronteras, con las que están emparentados y á quienes acostumbran visitar en ciertos tiempos... Las nuevas conquistas no se logran á fuerza de armas ni con violencias; sino con la sagacidad, agrado, regalos y dádivas, y prudencia de los Religiosos, acompañadas*

*de algunos parientes y amigos de los que se esperan reducir*".<sup>23</sup> Se explicaba que la expansión de las nuevas misiones seguían los hilos de las redes de parentesco de los grupos étnicos reunidos ya en misiones anteriores y que cada nuevo emprendimiento misional se iniciaba entablando una relación de reciprocidad, de intercambio de regalos.

### **b) Desde Ysiamas**

Ysiamas también ocupó otro lugar clave como puerta de entrada a la selva, se debía a que en su seno radicaban grupos étnicos que los vinculaban con grupos alejados. En las entradas de Mejía y Montiel hacia el río Manu desde Ysiamas en los años '50 y '60 del siglo XVIII, tuvo un fuerte protagonismo la interacción con Araonas y Toromonas, ambas poblaciones de la macro etnia Tacana. A partir de Ysiamas se ingresaba a la espesura de la selva más desconocida de esta región, aquella de la región de Apolobamba hacia el Cuzco. Durante la época colonial fue una frontera abierta para interacción de grupos indígenas y no indígenas por fuera del orden hispánico.

La primera gran referencia al respecto es la idea de Armentia sobre una multiplicidad de caminos de los indígenas en ese espacio, hablando de Ysiamas afirmaba: "*no se extrañe nuestra afirmación, pues, además de que los indios salvajes eran numerosísimos y tenían caminos de tribu a tribu que cruzaban aquellos bosques en todo sentido, hemos dicho repetidas veces, que había un camino en el siglo diez y seis, que desde Mojos conducía al Madre de Dios; y ese camino ha existido hasta el año de 1808*" (Armentia 1903: 58)<sup>24</sup> ¿Por qué Armentia cuando hablaba de Ysiamas hace referencia a un camino de Mojos al Madre de Dios? Quiere dejar claro que existían comunicaciones internas que unían a Ysiamas con el Madre de

23 Fray Lucas Marín Comisario de Misiones, Febrero 9 de 1805, La Paz (Armentia 1903: 297)

24 Se refiere Armentia aquí al pueblo de Mojos de Apolobamba, y no a los pueblos de la Nación de Moxos.

Dios y con el pueblo de Mojos. Era un espacio configurado por las prácticas sociales indígenas y de otras poblaciones que estaban por fuera de las misiones. El hecho de que se utilizó el camino hasta 1808 se explica porque fue el momento en el que se iniciaron los problemas políticos en La Paz con el derrumbe de la monarquía española lo que conllevó a la detención de la expansión de las misiones, lo cual no quiere decir que el camino se dejó de usar, sino más bien que las autoridades perdieron registro de su uso a partir de entonces.

Otro dato que aporta el franciscano Armentia es el de la proyección frustrada de un camino que fuera hasta el Cuzco: “*Ya en 1758, se elevó a la Audiencia de Charcas un expediente sobre la apertura de un camino desde Mojos y Apolobamba hasta Pelebuco y el Cuzco, nada se consiguió allí*” (Armentia 1903: 117) La proyección de este camino estaba motivada para aumentar la presencia diocesana del obispo, pero más allá de este fin burocrático por detrás rumbeaba la noción de factibilidad de la comunicación directa por abajo en la Selva.

En la documentación se encuentran referencias sobre la interacción del pueblo de Ysiamas con etnias no reducidas. Se acercaban a esta reducción a intercambiar productos. Fray Pedro Domínguez para 1773 narra: “*El pueblo de San Antonio de Isiamas, que es el último y más internado en las montañas de dichas misiones, tiene a su norte y poniente muchas naciones de indios bárbaros, de los que suelen venir al pueblo, algunos años, algunos con el título de amistad y se vuelven a sus tierras luego que se proveen de lo que buscan, en cambio de monos, pájaros, plumas, y otras drogas que ellos traen*”.<sup>25</sup> Hacia el norte se encuentra el río Madre de Dios, a donde ubicamos a los Ese Ejjas, hacia el poniente se fundaron años después los pueblos de Toromonas y Santiago de Pacahuaras. Isiamas mantuvo un camino por tierra con Santiago de Pacahuaras durante su existencia, sólo frecuentado fuera de la temporada

---

25 Documento de Fray Pedro Domínguez del 27 de Junio de 1773 en Exposiciones peruanas en el juicio de límites con Bolivia (1906) tomo II, pp. 162 y 163.

de lluvias. Y de este, salían caminos a Carmen de Toromonas y sus otras aldeas. Ahora bien apuntando hacia el Cuzco se presenta el mayor desconocimiento histórico-geográfico. Hay que remarcar de la cita la idea de “algunos con títulos de amistad”, lo que quiere decir que otros grupos atacaban al pueblo de Ysiamas o también que las relaciones cambiaban de acuerdo al trato que recibían como los hechos sucedidos con el Padre Mejía. Traían a Isiamas, “monos, pájaros, plumas y otras drogas” que intercambiaban por objetos que no menciona, pero podemos sospechar que hayan sido metálicos fundamentalmente. Las plumas eranpreciadas creemos por indígenas y españoles, las “otras drogas” utilizadas para curaciones de los chamanes indígenas, entre ellos los Kallawayas.

Entonces estamos refiriéndonos a un área norte, apuntando hacia Cuzco, hacia el río Madre de Dios, región en donde Pablo Cingolani (2008) ubica a la extinta misión de Alcántara de Araonas, y que hacia el oeste se cierra este espacio hacia la cordillera de Carabaya con pueblos como Mojos, Sandía, San Juan de Oro, etc. Adquiere particularidad esta región al considerar la presencia de grupos de origen no selváticos entre los grupos étnicos. Para el lenguaje colonial, se los denominaba “apostatas”, es decir, aquellos que renegaron de la “fe cristiana” para ir a habitar “entre salvajes” que desconocen al “Dios verdadero”.

La declaración de José Morales de 1804 profundizaba el conocimiento sobre esta región. Él había sido vecino del pueblo de Santiago de Pacahuaras y había ayudado al padre José Pérez Reynante a la reducción de familias Pacahuaras y en una segunda oportunidad a familias Guacanaguas. En estas “entradas” y en el diálogo con ellos José Morales adquirió detallado conocimiento durante esos dos años que acompañó en la campaña evangelizadora; informaba al gobierno de La Paz: *“Por la comunicación que tuvimos con ellos nos instruyeron por medio del Interprete, que había muchas naciones que formaban varios Pueblos cuyos nombres son Tiatinaguas, Guarayos, Toromonas, Guarisas, Machuis, y otras cuyos nombres ignoro por estar muy internadas tierra adentro hacia al lado del Cuzco, y de las sobre dichas, unas viven a las márgenes de los Ríos*

*Chumini y Masisi que descienden de la Cordillera de Carabaya, y otras en el Río Magno que va a unirse con el Beni antes de llegar al Marañón. Asimismo hay otros Infieles que viven en diferentes Ríos que todos se reúnen en el Magno*".<sup>26</sup> El nombre del río Magno es una deformación del nombre "Manu".

Además de grupos étnicos selvícolas relataba sobre la presencia de poblaciones que bajaban desde los Andes: "*muchos de ellos saben la lengua quichua sin duda por la Comunicación que tienen con algunos Indios o Apostatas de Carabaya, de los cuales tengo entendido hay muchos de ellos repartidos entre los Infieles*".<sup>27</sup> Percibimos un mundo de interacciones con el mundo andino que escapaba del control del orden español. De la misma manera que el Quechua circulaba entre los indígenas de la selva, difundido por esos forasteros e hijos de forasteros, también muchos productos recogidos por los indígenas salían de la selva hacia los andes. Pensemos que al igual que los productos que ofrecían en Isiamas también lo hacían en otros puntos de contacto y volvemos a pensar en el intercambio con los chamanes itinerantes como los Kallawayas.

Pero no es la única referencia, Armentia en su descripción geográfica de fines del XIX sobre el área al norte de Isiamas también refería sobre lo mismo en relación a los Guarayos: "*Muchos de ellos parece que hablan el quichua y el Tacana, pero ninguna de estas dos es la lengua de la tribu...*" (Armentia 1905: 110) La histórica interacción con otros grupos ya sea andinos o no resultaba en el aprendizaje de nuevos idiomas.

Si continuamos este ejercicio de viaje en el tiempo, remonándonos hacia fines del siglo XVII, también encontramos las mismas referencias y quizás aún más explícitas. Cingolani cita de la obra de Maurtua (1906) que en la villa de San Juan del Oro, al pie de la cordillera de Carabaya, el cura Antonio Enríquez Camargo relataba su visita en dos oportunidades al "*asiento de minas de Monserrate en su jurisdicción*" que era "*el paraje a donde todos los*

26 AGN, IX-34-5-3, Hacienda Leg. 117, Exp. 2976, José Morales, 13 de abril de 1804, La Paz.

27 *Ídem*

*años salen los Chunchos*” (Cingolani, 2008: 72) Continuaba: “*La primera vez salieron cerca de cuatrocientos, entre cristianos e infieles, y la segunda, sería hasta setenta; y que en una y otra ocasión los comunicó, porque muchos de ellos entienden la lengua española y general del Inga y este testigo algo de la materia que ellos hablan...*”. Cabe aclarar dos elementos. Primero se corrobora la ancestral interacción entre los Andes y los pueblos de tierras bajas, hacia donde los “cristianos”, lo que incluye una enorme variedad social, se fugaban desde el orden español o bien seguían antiguas trayectorias precolombinas de conexión de diversos pisos ecológicos. Segundo, la noción de “salir” desde dentro de la selva empleada por el sacerdote es complementaria a la de idea de “entrada evangélica” a la selva que aparece en todas las fuentes. La percepción que hay detrás de estas palabras “salir desde dentro de la selva” y “entrar a la selva” aludía a la complejidad social que existía en la selva, que es diferente y opuesto a decir “salir del orden español hacia la selva y entrar al orden español desde ella”, porque en esta versión se hace hincapié en el contenido del orden español menoscabando lo que hay por fuera de ella. Los sacerdotes captaban la riqueza etnográfica que transcurría por fuera de su área de control.

La historia del Mulato Nicolás Romero permite ilustrar mejor la “complejidad social” en torno a la selva más allá de los pueblos de Sandía y de San Juan del Oro, aquel espacio por fuera del control hispánico, al norte de Apolobamba: “*por ser muchacho, se quedó en aquella tierra, donde estuvo ocho años y aprendió la lengua de dichos infieles, y anduvo por muchos pueblos sin que jamás le hiciesen daño*” (Maurtua 1906 y Cingolani 2008: 73) Al mismo tiempo confirmaba que junto a un español, un herrero indio más otro “mozo” provenientes desde los Andes se conformó un grupo con el que vagaban entre esos pueblos “chunchos” “sin recibir agravio”. La idea de que estos sujetos libremente transcurrían sus vidas en aquellas comarcas, por fuera del control hispánico y que convivían pacíficamente con las etnias, no sólo permite reafirmar que existía una “consuetudinaria interacción” con forasteros provenientes desde los Andes, sino también remarcar los límites geográficos que los grupos indígenas pusieron al avance de las

misiones. Los grupos étnicos internados “percibían claramente el poder extraño y enemigo de las misiones”. E incluso la relación más asidua de Araonas y Toromonas con la misión de Isiamas era mal vista por los otros pueblos que querían limitar la presencia foránea. Entre estos sin duda tuvieron un fuerte protagonismo los Ese Ejjas o Tiatinaguas: los Toromonas “*Sin embargo de que son amagados y bien molestados de otros gentiles que lo rodean, y se oponen a sus designios de admitir nuestra santa fe*”.<sup>28</sup> Parafraseando a Clastres, era la lucha de los “pueblos sin historia” en una “lucha histórica” contra el “Estado” y sus “aliados” que empezaban a ser “historia”, los Toromonas.

En el flanco norte de las misiones de Apolobamba, se ubicaban dos reducciones, la de Pata y la de Mojos. El caso de Pata que si bien fue fundado con indígenas Lecos, poseía una fuerte presencia de forasteros, para 1783 vivían unas 25 “familias de forasteros”.<sup>29</sup> En el caso de Mojos, para el momento en el que Villavicencio había llegado en 1782, tuvo que internarse en la selva para atraer a quienes habían dejado el “espacio cristiano”, escapándose del control de los franciscanos. En otras palabras como podemos ver, la selva se transformaba en un refugio de aquellos quienes se fugaban del orden hispánico. “...*habiendo pacificado esta provincia en los términos que llevo relacionados, me dirigí al pueblo de Mojos donde tenía noticia que Puina y Queara sus anejos vivían las gentes de muchos años atrasados retirados a las montañas, y sin domicilio fijo donde se había abrigado por libertarse de reconocer en los tributos, el justo suave feudo a nuestro Monarca y donde en fin se habían hecho inexpugnables por la aspereza de la montaña que le servía de Baluarte, vencidos todos los embarazos logré enumerarlos, senté un cacique que recaudase tributos empresa que ninguno de mis antecesores habían abrasado...*”.<sup>30</sup> Si bien luego de mucho tiempo de discusión historiográfica no se puede decir que existiera feudalismo

28 AGN, IX-30-4-4, Interior, Leg. 28, Exp. 3, Josef Justo Estrada, Junio 2 de 1785, Hilabaya.

29 AGN, IX-30-4-4, Interior, Leg. 28, Exp. 3, Santa Cruz Villavicencio, 1 de Septiembre 1783, Apolobamba.

30 *Ídem*

en América, el avance del sistema tributario que configura la relación Estatal establecía en definitiva una relación feudal directa con el mismo monarca, lo cual requería de agentes o intermediarios para hacerlos efectivo. En este caso de Mojos se nombraba un “cacique interino” leal a los representantes reales para ejercer la recaudación tributaria.

Entre aquellos que bajaban desde los Andes, desde Pelechuco, Suches, pasando por Sahagún de Mojos y se internaban en la selva al norte de Apolobamba en búsqueda de productos exóticos, hay que pensar en mercaderes aventureros, o “forajidos”, pero sobre todo en los Kallawayas buscando las drogas y productos necesarios para sus prácticas chamánicas. Ese camino seguramente de antiguas épocas prehispánicas se mantenía por fuera de la órbita del orden español, en gran parte por la resistencia de los grupos indígenas contra la presencia de los misioneros.



# Las nuevas misiones indígenas: efímeras y estables

Todas las fuentes trabajadas mencionan que el Padre Sosa, también conocido como Sousa, en 1783 emprendió la “entrada” a los indios Toromonas y fundó la misión de San José de Duepu de los Toromonas. De acuerdo al padre Negrete, capellán de Reyes, la autoría del mapa que presentamos aquí pertenece al padre Sosa. Su cartografía tiene un amplio conocimiento etno-geográfico, lo que permite pensar que el padre Sosa poseía una vasta experiencia sobre la región y comunicación con informantes indígenas.<sup>31</sup>

Leamos el mapa del padre Sosa de 1784. El río Beni cruza verticalmente por el medio, de sur a norte, bajando desde los Andes. La cordillera andina forma un arco ubicándose sobre todo al poniente. Río abajo, el extremo norte coincide con la confluencia de dos ríos el Iténez y el río “Manu del Cuzco”. En el extremo sur se representa sobre el río Beni al pueblo de Reyes, sobre el río Yequeje al pueblo de Ysiamas y sobre la misma cordillera al pueblo de Apolo, cabecera de la jurisdicción de las misiones de Apolobamba. Estas tres misiones justamente portan cruces, lo que indica que eran pueblos cristianizados. Más abajo el otro pueblo

---

31 AGN, IX-30-4-4, Interior, Leg. 28, Exp. 3, Capellán de Reyes, Francisco Xavier Negrete, Diciembre 17 de 1784, Santos Reyes. Mapa y Carta transcritas del padre Sosa.



que aparece con una cruz era la reciente misión fundada de Cavinan. En el caso de los Toromonas, misión que fracasó, no portaba una cruz. Esto quiere decir que todos los etnónimos de las “casitas” sin cruz indican que eran pueblos “no cristianos”. Entre ellos se situaba al este del Beni a los grupos Pacahuaras, río abajo hacia el norte a los Macuvis, al oeste del Beni a los Toromonas y sobre el río Madidi de Caravaya a los Araonas. Otro elemento a destacar del mapa es la representación de los caminos que conectaban con los diversos grupos étnicos y lugares de la selva.

### La planificación de la misión de Toromonas

Según documento del Fray Lorenzo de la Parra, visitador de las misiones de Apolobamba, en 1780 se planificaba la entrada a los Toromonas de la que él iba a formar parte. Santa Cruz Villavicencio, síndico de las misiones, no siendo aún el Maestre de Campo, en ese entonces ayudó financieramente con esta “entrada”:

*“Tengo bien experimentada la arreglada conducta, desinterés, caridad, y celo del Capitán Don José Santa Cruz y Villavicencio, Síndico de estas Misiones. Sujeto que no satisfecho con socorrer á los Padres con larga mano con cuanto le es facultativo; En la ocasión presente en que yo me hallo determinado con el mayor Empeño, á emprender en persona la Entrada por la banda del Norte de estas Misiones a las inmensas tierras, que ocupan la Nación Toromona, que es muy dilatada, y de otras muchas cuyos nombres ignoramos, Este sujeto se esfuerza á emplear su Corto Caudal en tan Santo fin proveyendo de lo necesario para esta Santa Conquista de Infieles. Sin lo cual fuera muy arriesgada, y acaso inútil la Empresa”*<sup>32</sup>

Era claro para los misioneros que la extensión del territorio era enorme, y que si bien se dirigían hacia donde habitaban los supuestos Toromonas, también existían otros grupos étnicos que en un futuro próximo también podían ser reducidos. Cuando el

32 AGN, IX-7-7-4, Pueblos, Leg. 55, Fray Lorenzo Martínez de la Parra, Abril 12 de 1780, Apolobamba.

Frailé hacía referencia a la “banda norte” de estas misiones pensaba en aquellas extensiones aguas abajo, más allá de Isiamas, de Tumupasa y Reyes.

Sin embargo la misión no se pudo erigir en 1780 para cuando lo planeaba Fray Lorenzo de la Parra, a pesar de su intento. Se internó en la selva con insuficientes recursos. Las rebeliones andinas en 1780-1781 y la rebelión interna en las misiones posiblemente hayan frenado el suministro de recursos necesarios y por tanto el éxito de esta “entrada”, obligando a poner todo el interés y fuerza en detener a los rebeldes. El cacique de San Lorenzo de Ayata, Juan Domingo Sabedra, quien huía desde los Andes por la rebelión indígena que no demostraba piedad con las autoridades étnicas aliadas al orden colonial, había alcanzado a refugiarse en Santos Reyes, jurisdicción de Moxos, bajando en balsa por el río Beni. Como refugiado, interactuó con el capellán de Reyes, Francisco Xavier Negrete, quien le narró sobre la “entrada” a los Toromonas realizada por Fray Lorenzo de la Parra y el intento trunco de fundar la misión: “*el expresado Cura (Francisco Xavier Negrete) refirió de que Fray Lorenzo de la Parra, dentro a esta empresa y los halló prontos a recibir el santo Baptismo. Y como no llevaba este Padre para fomentar, y sostener una empresa tan grande ni menos algunas dadas de que se pagan aquellos. Dejó en el mismo estado buscando medios conducentes para habilitarse, y hacer nueva entrada Su efecto ya no lo supe*”.<sup>33</sup> En esta última frase “su efecto ya no lo supe”, se refiere al propósito de conseguir los medios materiales necesarios para la nueva “entrada”, que suponemos que en este caso estaría encabezada por otro misionero, Fray Simeón Sosa.

Recién en 1783, luego de que Santa Cruz Villavicencio contuviera la situación social de la rebelión en el año anterior, fue el momento en el que se realizó la “conquista” de los Toromonas. Así recordaba la autoridad general de los franciscanos de Charcas, Fray Bernardino Bustos: “*Fray Simeón Sosa religioso de la misma provincia en el año pasado de 1783 dio feliz principio a la nueva*

33 AGN, IX-30-4-4, Interior, Leg. 28, Exp. 3, Juan Domingo Sabedra, en 20 de Julio de 1785, San Lorenzo de Ayata.

*conquista de la Nación generalmente nombrada Toromonas fundando un pueblo compuesto de más de 100 familias con el nombre de San José de Duepu siendo sin número los Indios Infieles que se hallan por conquistar...”.<sup>34</sup>*

La entrada fue por el río Beni “*la regular entrada á la población de San José de Duepu es por el Río Beni que fue por donde se introdujo nuestro hermano Fray Simeón no sin pocas fatigas*”. Se sumaba la dificultad de que sólo se podía acceder a esa región en los meses de junio, julio y agosto.<sup>35</sup>

No sabemos bien el origen del nombre Duepu. Posiblemente haga referencia al nombre del cacique del grupo étnico reducido, lo que permite conjeturar la idea de una misión establecida a partir del endeble acuerdo entre el líder étnico, el cual no gozaba de “poder” y Fray Simeón Sosa. Esto implicaba que ante cualquier malentendido entre ellos o por ausencia o muerte de alguno de ellos peligrase la misión y regresasen los indios “monte” adentro.

Queremos dejar explicitado la importancia de los excedentes acumulados en las misiones de Apolobamba como condición necesaria para la expansión. El inicio de cada nueva campaña de evangelización requería de altísimos gastos porque era necesario entablar una relación de reciprocidad, el sacerdote debía estar suficientemente provisto para poder responder a los “dones” regalados por los indígenas. Es por ello que el padre Bustios aclaraba en este informe dirigido a las autoridades de la Real Hacienda sobre los gastos que implicaba llevar a cabo esta tarea: “*esta especie de conquistas las hacen el cariño y dádivas atrayendo el ánimo y voluntad de los Indios*”, dádivas o “dones” proveídos por las “*limosnas con que han ido contribuyendo dicho Reverendo Padre Comisario, el Reverendo Padre Cura de Ysiamas fray Mathias Quirós, 440 varas de Bayeta Blanca que dio el maestro de Campo... y muy en particular el cura de los Santos Reyes Licenciado Don Francisco Xavier Negrete*

34 AGN, IX-30-4-4, Interior, Leg. 28, Exp. 3, primer documento entre las primeras 4 fojas, Fray Bernardino Bustios, 1784.

35 *Ídem*

*cuya piedad se ha esmerado en fomentar aquella reducción con los cuales auxilios contentó a los indios de ella el sobre dicho Fray Simeón...”.<sup>36</sup>*

A diferencias de los demás, sólo el caso de Villavicencio era una específica donación. Fray Bustios reconocía que la nueva misión se sostenía con excedentes de las misiones de Apolobamba porque de esta manera demostraba que sí les afectaba a las nuevas misiones los tributos que les imponían a los viejos pueblos. Pero el Fraile en este informe ocultaba a las autoridades de la Real Hacienda cuánto dinero y recursos los sacerdotes colocaron desde las misiones de Ysiamas y Santos Reyes. Si bien Santos Reyes no pertenecía a las misiones de Apolobamba, junto al pueblo de Ysiamas pertenecían al mismo panorama económico de las misiones en la región. Para ese entonces estaba consolidada la dominación social y por tanto gozaban de capacidad de acumulación de excedentes. El caso de Ysiamas poseía un rodeo de dos mil cabezas vacunas.<sup>37</sup> Santos Reyes también gozaba de una economía dinámica, con estancias, una abundante hacienda y la producción de tejidos para el orden español, por ello Bustios la destacaba sobre los demás aportantes. Ocultaba las cifras internas de cuánto aportaban a las nuevas misiones porque sabían que su óptima situación económica sería un argumento utilizable en su contra para justificar las nuevas exacciones sobre los pueblos de Apolobamba. Además los franciscanos solicitaron eximir tributariamente a Ysiamas, Tumupasa, San José Uchupiamonas para que no fuera afectada su contribución y ayuda que aportaban a la nueva reducción de los Toromonas (Wasinger 2010)<sup>38</sup>

A partir de una carta del Capellán de Reyes, Francisco Xavier Negrete, quien estaba enterado de todo lo que realizaban los religiosos franciscanos, podemos recuperar los primeros pasos en la creación de esta misión de San José de Duepu por el Fray Simeón Sosa. En primer lugar informaba que tuvo una buena acogida

---

36 *Ídem*

37 AGN, IX-30-4-4, Interior, Leg. 28, Exp. 3, Informe de Jacinto Roque Manzaneda, Mayo 3 de 1785, Azángaro.

38 AGN, IX-30-4-4, Interior, Leg. 28, Exp. 3, Doctor Conti 15 de enero de 1785.

o aceptación por los Toromonas: “*Fray Simeón Sosa lo que tanto deseaba de ganar almas para el cielo le dieron buen acogimiento*”.<sup>39</sup> No sólo eso, sino que logró persuadirlos de construir una vivienda para él y a su vez configurar el espacio sagrado cristiano mediante la erección de una capilla: “*pronto le hicieron su casa de vecinenda (sic) le iban ya formando una competente capilla para celebrar festejándolo con Bailes, y acciones de Cariño*”.<sup>40</sup> La configuración de este espacio social de sacralidad se insertaba en el ámbito de rituales y fiestas locales, a través de la reciprocidad, don y contra-don. En este sentido los bailes locales para festejar la erección de la capilla era el inicio del diálogo sincrético entre ambas culturas, la toromona y la cristiana. Como sabemos las entradas de evangelización no se realizaban en forma solitaria, sino que en general el misionero iba acompañado de soldados. Estos posiblemente eran los testigos aludidos por Negrete que describían el éxito del Padre Sosa para bautizar a los niños. Además percibían que los Toromonas aunque poseían un tipo de asentamiento disperso, conformaban un solo grupo, los cuales podían haber sido reducidos en un solo pueblo: “*dicen los que con él fueron que en esos pocos días que allá se hallaron Bautizó al Padre Sossa cosa de cuarenta Parvulitos recién nacidos, por lo que ese infiere que los tres Pueblos, son dos, compuestos hacen un cuerpo crecido*”.<sup>41</sup> En otras palabras, los primeros pasos en la vida de esta misión mostraban que los resultados eran muy positivos.

## Fin desconocido de la misión de San José de Duepu

A pesar de este clima optimista que vivían los misioneros y funcionarios sobre el futuro de la misión, creada en 1783, para el año siguiente podemos suponer su final. La misión requería de una

39 AGN, IX-30-4-4, Interior, Leg. 28, Exp. 3, Capellán Francisco Xavier Negrete, 4 de Diciembre de 1783, Santos Reyes.

40 *Ídem*

41 *Ídem*

inversión importante para sostenerla, grandes costos mantenidos por los mismos franciscanos y algunas donaciones. Posiblemente a cambio se esperaba obtener algún adelanto en la misión, que los Toromonas empezaran a sostenerse por cuenta propia o a aportar elementos exóticos de la selva. Lo que sí hemos encontrado es una referencia a la situación específica del desenlace de esta historia en un informe de Jacinto Roque Manzaneda, subdelegado del partido de Azángaro, a pedido del Gobernador Intendente de La Paz. Manzaneda averiguó a través de mercaderes que comerciaban con el valle de Apolobamba el estado de la nueva misión: *“Que dicha nueva conquista, emprendida por el Padre Fray Simeón de Sosa, no ha tenido progreso. Y que dicho Religioso ha quedado en el primer Pueblo, que fundó sin pasar adelante, dicesé, que por falta de medios”*.<sup>42</sup> De esta referencia sucinta se puede comentar y deducir dos cosas interesantes: que Sosa se quedó en otro pueblo que fundó, que no es el de José Duepu de Toromonas, pero sin decir cuándo. Entendemos que este otro pueblo era el “Cavinas” que Simeón Sosa funda al año siguiente en 1784. Con respecto a la referencia de que este segundo pueblo era “primero” lo decía en el sentido espacial, por ser más cercano a las misiones a diferencia de la misión de Toromona que estaba más internada. Ahora bien, el hecho de que al poco tiempo estaba iniciando una nueva misión, lo cual requería también de altos gastos iniciales, refuta la posible interpretación a partir de las palabras del informante que “no había capacidad económica de los franciscanos para sostener nuevos emprendimientos”. En otras palabras, necesitamos de una explicación más adecuada.

A partir de la orientación y desarrollo argumentativo de nuestro trabajo planteamos especulativamente que los Toromonas no aceptaron convivir con otros grupos étnicos, no prestaron ayuda al misionero en atraer a otros grupos selváticos, en consecuencia, no posibilitaban el contexto de “multiplicidad-étnica” en donde el sacerdote pudiera manipular la “violencia” interna

---

42 AGN, IX-30-4-4, Interior, Leg. 28, Exp. 3, Jacinto Roque Manzaneda, 3 de Marzo de 1785, Azángaro.

y configurarse en “autoridad”. Por palabras del padre Fray Bustios sabemos que Fray Simeón Sosa intentaba atraer a otros grupos étnicos pero que la falta de apoyo y compañía lo dificultaba abandonar temporariamente la misión para congregarse a nuevas etnias: *“aunque aquél (Simeón Sosa) propende extenderse no teniendo compañeros que se queden en el conquistado ni arbitrios o facultades para atraer la voluntad de los otros por conquistar, no ha podido pasar adelante...”*.<sup>43</sup> Sostenía por un lado que no había quien pudiera quedarse en el “conquistado”, es decir, ocupar el lugar del sacerdote para que no se “dispersara” el “rebaño” en la “selva”. A su vez, Fray Bustios en este informe estaba inserto en medio de una disputa financiera con la Real Hacienda. Remarcaba que el misionero carecía de la capacidad para atraer a otros, era un subterfugio para argumentar que era necesario o bien la ayuda financiera por parte del Estado Monárquico para la “campañas de propagación de la fe entre los infieles” o bien que eximieran algunos pueblos de Apolobamba de los nuevos tributos. Ahora bien, esta interpretación del superior franciscano sobre la falta de medios se derrumba porque al año siguiente se fundaba una nueva misión. Y si bien es cierto su argumento de la carencia de “recursos humanos”, esta idea queda subordinada al hecho de que los Toromonas no colaboraron con Simeón Sosa para congregarse a otros grupos selváticos en la reciente reducción de San José Duepu.

Frente al hecho de que el cura quedaba atrapado en la reciprocidad étnica con los Toromonas y sólo podía gozar de “prestigio” por los dones que regalaba, sin poder decidir sobre el comportamiento de los indígenas, no valía la pena seguir gastando recursos y el tiempo en una vía trunca de construcción de dominación. En un silencio total, Simeón Sosa abandonaba esa misión sin dar explicación alguna y se lanzaba a erigir la misión de Cavinás. Pero también el eximio historiador franciscano, Armentia, a pesar de las múltiples referencias en las fuentes no menciona

---

43 AGN, IX-30-4-4, Interior, Leg. 28, Exp. 3, primer documento entre las primeras 4 fojas, Fray Bernardino Bustios, 1784.

en su trabajo la misión de San José de Duepu. Los fracasos se olvidan, se ocultan.

Mientras tanto los funcionarios siguieron discutiendo varios años después sobre si la misión de Toromonas debía ser excluida mientras tanto del nuevo cobro de tributos e incluso sobre el modo como era financiada. Esta desconexión demuestra que para los funcionarios y ciertos sacerdotes “lo toromona” significaba algo totalmente distinto, lo cual resolveremos más adelante. Veinte años después a partir de la misión de Santiago de Pacaguaras se “conquistó” de nuevo a los Toromonas con la fundación de tres reducciones, la principal la de Carmen de Toromonas. Nadie recordaba, o quizás no se conservó referencia alguna en las fuentes, de lo que había ocurrido con la misión de San José de Duepu de los Toromonas. Por último son factibles otros desenlaces, como la hipótesis de que haya ocurrido una peste, pero esto no implicaba tampoco que necesariamente se abandonara completamente la misión.

### **La misión de Cavinás**

Continuamos con la vida de este Fraile, Simeón Sosa. Su amplia y variada trayectoria puede ser adoptada como modelo de la vida de los misioneros experimentados quienes habitaron durante décadas la Selva de Irimo. Seguramente se formó en el colegio de Propaganda Fide de San Antonio de Charcas. Sabemos de su presencia en la región ya en 1780 como misionero segundo en el pueblo de San José de Uchupiamonas, el menos poblado de los tres pueblos de “adentro” de las misiones de Apolobamba.<sup>44</sup>

Según Armentia, previamente a la fundación de la misión de Cavinás por el padre Simeón Sosa en 1784, se frustró el intento de creación de una misión en las costas del Río Beni por los misioneros jesuitas, que debemos fechar para antes de 1767, el año de la expulsión de la Compañía de Jesús: “*Habían intentado*

---

44 Ver Juicio de Límites entre Perú y Bolivia, p. 286.

*los padres Jesuitas que estaban al cargo de la misión de Reyes, situada entonces sobre la margen derecha del río Beni... formar una misión en el lugar conocido hoy con el nombre de Peña de Guarayos, en la margen derecha del río Beni, unas tres o cuatro leguas arriba del desemboque del Madidi. Como la misión se componía de dos tribus diferentes, pelearon estas entre sí, y se separaron...* (Armentia 1903: 194) El intento de juntar a etnias diferentes suscitaba sí o sí la conflictividad interétnica necesaria para constituirse los curas en “autoridades” a través de la “mediación” del “conflicto”, pero no necesariamente podía resultar exitoso, ya que la situación se les podía escapar de las manos. Requería de un peligroso ejercicio de “mediación” y construcción paulatina y no automática de la “autoridad”, tarea que exigía coraje y estar a la altura de los riesgos que implicaba semejante experimento social.

Sorprende que el eximio historiador franciscano, Armentia, no asocie a Sosa con los Toromonas ni haga mención a la misión de San José de Duepu. En cambio, sí lo vincula con la creación de la nueva misión de Cavinás para 1785 de la que hace una hermosa narración. Esta nueva fundación estuvo ligada a una historia de amistad o “solidaridad” entre el capellán, cura secular, de Reyes, “Francisco Negrete” con Simeón Sosa y los franciscanos. Era una repetición de esa amistad entre Fray Visente Laso y el cura secular Pedro Serdio en los sucesos de 1770.

Pareciera que fracasado el proyecto de San José de Duepu, Sosa se dirigió a lo de su amigo en Reyes. En ese momento Negrete lo convenció de refundar la misión fracasada de los jesuitas sobre las costas del Río Beni, que poseía la ventaja de estar mucho más cerca de Reyes, a diferencia de estar internado en la selva como entre los Toromonas. Pero tenía la desventaja de ser un lugar más abierto y por tanto peligroso, como veremos a continuación (Armentia 1903: 194) Sabiendo Simeón Sosa que del pueblo de su amigo habían provenido la mayor parte de los recursos para la misión de San José de Duepu podemos suponer que no dudó demasiado para emprender esta nueva misión.

A partir de los lazos de parentesco que hemos destacado arriba como una de las bases para la expansión de nuevas reduccio-

nes, el Padre Francisco Negrete proponía a su amigo refundar la antigua misión de Cavinás: “*Un individuo de las dos ó tres familias que se habían acogido al pueblo de Reyes, instó á dicho padre (Francisco Negrete) á que fuese á su tierra, ofreciéndose á acompañarlo, y asegurándole que sus parientes se reducirían fácilmente, una vez que les hablase en su lengua*” (Armentia, 1903: 195) Según Armentia, Negrete acompañó a Sosa en la nueva fundación, no deja claro de qué forma. Bajaron por el río durante una semana y entablaron vínculo con indígenas quienes eran parientes de los pobladores de Reyes, que algunos acompañaban como tripulantes en esta “entrada”. La Corona también se había noticiado del nuevo emprendimiento: “*Que en el año pasado de 1786, uno de los misioneros Fray Simón de Sosa con la ayuda de otro Sacerdote Secular del Pueblo de Reyes, perteneciente a las Misiones de Mojos (Moxos) que fueron de los Ex Jesuitas se esforzó a entrar a la Montaña, y encontró una Nación de Infieles muy dóciles, los cuales abrazaron nuestra Religión, y ofrecieron Poblarse en el Lugar que le pareciera al Religioso*”.<sup>45</sup>

Fundada en 1785, la misión sufrió ataques reiterativos de grupos Pacaguaras circunvecinos, por ello se la relocizó varias veces buscando lugares más seguros. Al mismo tiempo, se planteaba otro problema, el del sostenimiento material de la misión, para lo cual el superior franciscano se dirigió a La Paz en busca de financiamiento de la Real Hacienda y de donaciones de los feligreses: “*aunque el Superior de la Misión ocurrió a esa Intendencia de la Paz por medio de su Procurador pidiendo auxilio para Seguir la empresa, ninguna cantidad se le Subministró, respecto de carecer de facultades*”.<sup>46</sup> La intendencia de la Paz desconocía como obligación suya, al parecer estaban negando que fuese jurisdicción de La Paz, y quizás se la atribuían a la jurisdicción de Moxos como a quienes debían acudir. Casi 20 años después, a raíz del conflicto jurisdiccional paceño-peruano la misma Real Hacienda aprobará sin reticencias el financiamiento de las nuevas misiones.

45 AGN, IX-31-7-8, Justicia, Leg. 42, Yo el Rey (Cédula Real), Manuel de Nestares, 4 de Agosto de 1790

46 *Ídem*

En cambio, el superior sí obtuvo donaciones y limosnas, práctica usual y complementaria en el sostenimiento de estas nuevas misiones. Al respecto sigue el mismo documento: *“En vista de los cual sin embargo de las muchas Iglesias que tiene actualmente en obra, y de los gastos que a la sazón estaba impidiendo en proveer de ornamentos las sacristías, que carecían de la necesaria decencia, considerando que a ninguna cosa más del Servicio de Dios podía aplicar la renta de la Mitra, que a la obra de sacar Almas del Cautiverio del Demonio se esforzó a contribuir mil pesos, los cuales quinientos que dio el Sujeto ya citado (el procurador de los franciscanos), y otros que recogieron de Limosna en esa Ciudad, Sirvieron para proveer a dicho Misionero de todas las cosas, y dadas necesarias para atraer a los Indios, y con ellas se (¿) está siguiendo la empresa con feliz éxito: Que acaba dicho Fray Lorenzo de la Parra de avisarle que otra Nación Distinta quiere abrazar nuestra Santa Ley; y son muchas las que hay en aquellas Montañas...”*<sup>47</sup>

Armentia mediante documentación del Colegio franciscano de Cuzco encuentra que el Padre Sosa continuó en la misión de Cavinás hasta 1791 cuando fue flechado por indios de la misma misión. El Padre Sosa fue llevado a la ciudad de la Paz en mal estado de salud. Por ese entonces lo acompañaba en la tarea misional el Padre Reynante, futuro fundador en 1795 de la misión de Santiago de Pacaguaras.

Podemos entender que la sublevación contra el padre Sosa como parte de los riesgos de quien debía llevar a cabo el proceso de construcción de “autoridad” sobre los indígenas, pudo haberse originado por cualquier mal entendido o por sobrepasarse con alguna decisión que, en consecuencia, implicaba la reacción agresiva y punitiva de los indígenas. Lo que sabemos es que Cavinás no era mono-étnica. Para 1790, el pueblo de Cavinás se componía de indios Cavinás, Tiriguas y de Pacaguaras, los mismos que perseguían a la misión (Armentia 1903: 195) Existía un contexto de conflictividad, pero el proceso de configuración de la “autoridad” no era automático, la relación clientelar se confundía con la lógica social de reciprocidad aún mucho tiempo

---

47 Ídem

después de su fundación; según informe de fines de la década del '90: "*Cabinas, es abundante en chocolate, y dan al doctrinero alguna porción, según el capricho de aquellos Neófitos, para que le compre Bayetas, Cordellates, herramientas, y Abalorios, etc. Es cuanto he podido indagar de los libros antiguos, e informes verbales*" (Armentia 1903: 256)<sup>48</sup> Esta cita permite vislumbrar que el Cura ya "exigía" como autoridad una porción de chocolate, es decir, ya no era un libre "don y contra don" en donde los indígenas daban lo que se les antojara, sino que entregaban un producto específico exigido. Sin embargo aún había una fuerte persistencia de las exigencias "reciprociarias", entendidas como "caprichos" que el cura como patrón debía devolver. El intento del Padre Sosa por acelerar este proceso de consolidación de su autoridad y la consecuente obediencia de los indígenas posiblemente fue la razón de la reacción violenta contra él.

El peso de las redes de parentesco entre los Cavinas y Reyesanos era tal que no se quería atender al padre Sosa en el pueblo de Reyes, porque allí había muchos parientes del pueblo de Cavinas: *Que en el año de 1791, ballándose el mismo Padre González Aparicio en Reyes, llegó allí muy afligido el P. Fr. José Pérez Reynante en solicitud de gente para socorrer al P. Fr. Simón de Sosa, Cura conversor de Cavinas, que había sido flechado por los mismos neófitos de Cavinas; y el administrador contestó, "que no quería dar tal auxilio, por lo mismo que habían flechado al Religioso"* (Armentia 1903: 300 y 301) Estos sucesos dejan manifiesto que si bien ciertas estructuras conformaban el mecanismo de dominación social, se dependía de las capacidades y valentía del sacerdote para llevar a cabo el proceso, con el riesgo de ser flechado o agredido por los mismos indígenas. Lo segundo a remarcar es que el padre Negrete ya no radicaba más en Reyes. Quienes estaban a cargo eran "los administradores" que no mantenían una buena relación de amistad con los franciscanos. Se tiraba por la borda la construc-

---

48 Informe presentado por Visitador General de la Orden Franciscana acerca del estado de las misiones de Apolobamba para el Superior Gobierno, en Pelechuco 30 de abril de 1799.

ción de solidaridades que trascendían jurisdicciones desde hacía décadas. Estos “administradores” eran cargos “seculares” como los adjudicados a las ex-misiones guaranícas, que por su comportamiento distante y violento con los “indígenas reducidos”, corroyeron el sistema de “patronazgo con las autoridades étnicas” y de “reciprocidad con grupos selváticos”, en consecuencia llevaron a la decadencia de esta misión como otras que cayeron bajo el mismo tipo de administración. Armentia parafrasea el testimonio de González Aparicio que corroboraba el informe del padre Marín “... *muchos infieles vienen desde sus tierras a visitar a sus parientes de Reyes, y viendo la indiferencia con que los recibían los Administradores, sin hacerles ningún obsequio; la sujeción tan grande en que están sus amigos y parientes de dicho Pueblo; sin tener facultad ni arbitrio para regalarse alguna cosa, lejos de animarse á quedarse en su compañía, ni abrasar la Religión Católica, se regresaban a sus tierras desconsolados y nada edificadas*” (Armentia 1903: 300 y 301) Se degradaba la reciprocidad con los grupos distantes sostenida por las redes de parentesco las cuales eran el medio esencial para expandirse las nuevas misiones.

Más que nunca, al igual que la época del conflicto interno entre los dos curas seculares en Reyes de 1770, cuando los indígenas Reyesanos tenían una relación de amistad con los frailes y sobre todo con el fraile superior Quirós, según González Aparicio ese vínculo seguía manteniéndose: “*Pondera el amor de los Reyesanos a los Religiosos*”, es decir, conservaban aún la simpatía a favor de los religiosos. Recordemos el caso ya citado sobre la expedición de indígenas de Reyes a la ciudad de La Paz en 1804 para solicitar la presencia de un misionero franciscano para su pueblo, sin duda buscaban sacarse de encima a los “administradores” (Armentia 1903: 294)<sup>49</sup>

En estas circunstancias especiales, en donde el foco de la crítica franciscana estaba en los “funcionarios civiles”, al Padre

---

49 Juan Sapois, Indio del Pueblo de los Santos Reyes del Gobierno de Mojos, dirigiéndose al Señor Gobernador Intendente, 18 de Febrero de 1805, La Paz (Armentia 1903: 294)

González Aparicio de larga experiencia en las misiones de Apolobamba se le escapó información que en la documentación los religiosos silenciaron. Estamos hablando del polémico origen social de los excedentes acumulados y reinvertidos de en las nuevas misiones, así parafraseaba Armentia el relato sobre los indígenas de Reyes: *“asegura que trabajarían más gustosos, si el producto de su trabajo se invirtiese en auxiliar á las Reducciones vecinas y remotas; en su propia comodidad y en socorrer a sus Parientes (salvajes) lo que ahora no pueden practicar, por la subordinación...”* (Armentia, 1903: 300) (la negrita es nuestra) Confirmaba que los excedentes obtenidos a través de la explotación del trabajo indígena era el recurso material con el cual se fundaban las nuevas misiones. Era el “excedente endógeno” del sistema misional, de un sistema de explotación del trabajo consolidado.

A pesar de los sucesos violentos contra el padre Simeón Sosa, la misión de Cavinás alcanzó la estabilidad mediante la incorporación de nuevos miembros de otros grupos étnicos, lo que consolidaba el contexto social de conflicto inter-étnico para que el sacerdote pudiera convertir la lógica recíproca en una lógica de patronazgo y constituirse en “autoridad”. Para 1796 constaba de 66 familias y aproximadamente 300 personas (Armentia 1903: 195) Se fueron agregando familias Araonas y Pacahuaras, en consecuencia, afirma Armentia que en semejanza al conflicto inter-étnico de Santiago de Pacahuaras que veremos más abajo: *“Lo mismo han hecho los Pacaguaras de Gavinas con los Araonas en repetidas ocasiones”* (Armentia 1903: 254) “Lo mismo” es el envenenamiento. Esta multiplicidad étnica fue el contexto de “conflicto” necesario que hizo de la misión de Cavinás, entre la nuevas fundadas, la de mayor duración en el tiempo, que según Armentia hasta 1885 aún poseía varias familias (Armentia 1903: 196)<sup>50</sup>

50 Destino final del padre Sosa: Sin embargo, a pesar de este achaque, lo volvemos a encontrar una década después en 1801 contribuyendo con su larga experiencia para el colegio franciscano de Moquegua en una nueva “entrada” a través del valle de Gabán, en Carabaya, actual región peruana. Gracias a la prueba peruana en los juicios de límites con Bolivia se encuentra interesante cita «Expediente promovido por el R. P. Fr. Simón José de

## Santiago de Pacahuaras

La Misión de Santiago de Pacaguaras era una de las más adentradas en la tierra de los “infeles” de la Selva de Irimo. Se ubicaba en la cuenca del Río Madidi, hacia el oeste del Río Beni. Así describía Thadeo Ocampo en 1802 la localización: *“Pacabuaras que es el 2º Pueblo que tengo por Apolobamba, está igualmente en distancia de 6 leguas de un Río navegable llamado Masisi, cuyas corrientes bajan a unirse con el indicado Beni y se sitúa esta Población en 12 gs. poco más o menos, desde donde baja a la Misión de Cabinas en 9 o 6 días de Navegación por el referido Masisi”*.<sup>51</sup>

De acuerdo a la carta adjunta al mapa, ambas del padre Sosa, reenviadas por el capellán de Reyes, Francisco Negrete, en 1784, los Pacaguaras en este espacio misional eran de aquellas etnias localizables río abajo, lejos de las nacientes del pie de la cordillera. Informaba que los Pacahuaras junto con los Pacanahuas mantenían intercambios o trueque con los pueblos de Cavinás. Sin embargo localizaba a los Pacahuaras para ese entonces al otro lado del río Beni, hacia el este, lejos del río Masisi o Madidi en donde varios años después se localizó la misión de Santiago de Pacahuaras: *“los Pacabuaras y Pacanahuas están a la otra banda del Río entre el Beni y el Ytenes naciones ambas grande que se extienden hasta la otra parte del Ytenes quienes dicen tienen su mercio (comercio) con los Cavinás, y todas aquellas Poblaciones a la parte del oriente son suyas”*.<sup>52</sup>

Santiago de Pacahuaras se fundó bajo la autoridad de los franciscanos de la provincia de Charcas a través de Fray José

---

Sosa relativo á que se le conceda licencia para internar con sus compañeros á los infeles de San Gabán, del partido de Carabaya (Exposición de la República de Perú, p. 200)

51 AGN, IX-31-7-8, Justicia, Leg. 42, Fray Thadeo de Ocampo Prefecto y Comisario de Misiones (Colegio de Moquegua) 8 de mayo de 1802, Buenos Aires.

52 AGN, IX-30-4-4, Interior, Leg. 28, Exp. 3, Carta de Padre Simeón Sossa que describe su mapa, copiada por el Capellán de Reyes, Francisco Xavier Negrete, Diciembre 17 de 1784, Santos Reyes.

Perez Reynante con 17 familias de nación Pacahuara en 1796.<sup>53</sup> Según José Morales, quien fue participe en el momento de la fundación, seguramente como “soldado real”, residiendo durante dos años comentaba sobre la situación de la misión con esas primeras 17 familias Pacahuaras: “*En esos dos años que residí en aquel Pueblo siempre observé en ellos, mucha aplicación en aprender la Doctrina y mucha subordinación a dicho Padre*”. Reynante lograba por tanto “buena química” con los primeros reducidos, seguramente en un marco de reciprocidad. Pero había ansias de aumentar la población: “*En este intermedio de tiempo fuimos con el Padre, y los más vecinos de dicho Pueblo*”, los otros soldados, “*a reconocer las naciones inmediatas y trajimos treinta familias de Guacanabas, en las que observé la misma docilidad, y prontitud para recibir el Santo Bautismo*”.<sup>54</sup> La misión daba sus primeros pasos en terreno firme a través de la consolidación de la multi-etnicidad, que como veremos más adelante generaría el conflicto suficiente para que el cura “medie” y “construya su autoridad”, si este sujeto tenía la valentía necesaria.

Los primeros años no eran fáciles, de tal manera que los mismos sacerdotes que debían ejercer esa dominación se ausentaban, y los soldados ocupaban su rol en forma temporaria. Esta situación fue la que llevó a la denuncia de Fray Thadeo Ocampo en 1802, autoridad del Colegio de Moquegua contra los franciscanos de Charcas, los anteriores encargados de la misión de Santiago de Pacahuaras hasta el cambio de siglo. La ausencia frecuente de estos últimos en el cargo de misioneros fue lo que llevó a que soldados que se empleaban para el soporte militar de las “entradas” ocupasen y se apropiasen del rito católico entre los indios: “*Y que motivo tendrá el Señor Obispo para lamentarse de la infelicidad*

53 AGN, IX-34-5-3, Hacienda, Leg. 117, Exp. 2976, José Domingo de Escobar, juez subdelegado de Apolobamba, 9 de Abril de 1804, La Paz.

Nota: Según información citada por Daniel Santamaría la primera fundación de Santiago de Pacahuaras ocurrió en 1767 (1771) por José Pérez Reynante a tres días de camino sobre el Madidi (Santamaría 2008: 127)

54 AGN, IX-34-5-3, Hacienda, Leg. 117, Exp. 2976, José Morales, 13 de Abril de 1804, La Paz.

*que supone en la Misión de los Pacaguaras. Antes que entrasen mis Misioneros había un sacerdote, pero como si no lo hubiese porque en el año acaso no estaba con los Indios ni una semana. Es cierto que allí se tenían dos soldados, parece Desertores, de los cuales el uno se llamaba don Tadeo Cortes, pero mejor habría sido que viviesen en el Infierno y no en Pacaguaras. Ha Señor! Y que diría la Junta Superior si en los Libros de la Iglesia no encontrase mas Partidas que Don Tadeo Cortes enterró a este, que Don Tadeo enterró a aquella, Que Cortés Bautizó a fulano, faltando solo que también los confesase y casase. Que dirá V.E. y la Junta al ver allí, que los Indios después de 5 años no sabían aun formar la Cruz de nuestra redención. Que diría al ver otros horrores cometidos entre aquellas gentes, por unos hombres sin temor de Dios. Mejor será que no los diga, ya están fuera y Dios los ayude que muchos males han causado.*<sup>55</sup>

Conducida la administración de las misiones de “Cavinas, Mocetenes, Mapiri y Pacahuaras” bajo la dirección de los franciscanos de Moquegua a partir del 1799 la situación no cambió para quienes debían sufrir y ocupar esos lugares. Suplicaba Fray Sabater a sus autoridades para que consideraran su situación sufrida entre aquellos indios porque ya no aguantaba seguir estando entre ellos. Cuando escribió esta carta no se encontraba en la misión, se había ausentado varios días. Descansaba en Ysiamas y reconocía la dificultad que le era retomar su tarea como misionero: “Yo llegué a este de Ysiamas la vigilia de Nuestro Padre San Francisco (cuatro de Octubre) y me vuelvo a mi Pueblo de Santiago el día once del presente a pasar otro año de noviciado el mas rigurosa que puede pensar”. Era tal su exasperación que invocaba a los santos para que le dieran esa fuerza que no encontraba en sí para mantenerse íntegro ante el sufrimiento que adquiriría dimensión de masoquismo: “Hermano encomendare a María Santísima y a mi Padre San Francisco, para que no permitan ofenda yo a su Divina Majestad pues me hallo metido en medio de los enemigos crueles de mi pobre Alma, y

55 AGN, IX-31-7-8, Justicia, Leg. 42, Fray Thadeo de Ocampo Prefecto y Comisario de Misiones (Colegio de Moquegua) 8 de mayo de 1802, Buenos Aires.

*sino que me saquen de aquí, pues poco importará que yo salve a muchos y después me condene ¡Prob! Prob! Prob dolor!*”<sup>56</sup>

¿Qué era aquello que le hacía sufrir dolor a “su pobre Alma” del Fray Sabater y que seguramente también a otros frailes que cayeron bajo la misma “trampa”? Decimos por un lado que era la debilidad de estos misioneros para asumir ese rol en esas circunstancias extremas lo que los llevaba a ausentarse y por el otro que el ausentismo era una de las causas que llevaba al abandono de las misiones por los indígenas. Ahora bien, el ausentismo del Fraile era la consecuencia de fenómenos previos, que eran el origen de su sufrimiento y deseo de volverse. Por esa realidad social nos estamos preguntando. Una de las claves es averiguar sobre quiénes se refiere el padre Sabater cuando dice en forma misteriosa: *“pues me hallo metido en medio de los enemigos crueles de mi pobre Alma”*. Armentia da una respuesta que se relaciona con la coexistencia inestable entre indígenas de etnias diferentes e incluso confrontadas en la misión: *“El P. Fr. José Pérez Reinante, español de la Provincia de Castilla; dio principio á la fundación de Santiago de Pacaguaras el 15 de Agosto de 1796; y la existencia efímera de esta Misión es debida á haber reunido en ella indios de diversas razas; lo cual nunca á dado buenos resultados en las Misiones”* (Armentia 1903: 254) (la negrita es nuestra) En ese contexto, los mismos Pacaguaras llegaron a matar a sus rivales en la misión: *“que los Pacaguaras de Santiago envenenaron á los Guacanaguas, dándoles un veneno llamado por los indios «Palo malo»”*. Recordemos que ambos eran los dos grupos étnicos reducidos previamente al cambio de administración. Armentia a pesar de que se da cuenta de la importancia histórica en las misiones de la conflictividad étnica no puede apreciar que justamente era el medio exitoso para la configuración del Sacerdote como “autoridad” en el que lograba escaparse del lazo recíprocarario en donde sólo gozaba de “prestigio” a pasar ejercer “poder” en donde esos bienes que también antes suministraba, a partir de entonces, construía relaciones de patronazgo y clientelares con los indígenas.

56 AGN, IX-31-7-8, Justicia, Leg. 42, Fray Francisco Sabater, Noviembre 2 de 1801, Ysiamas.

Pero no sólo era el temor a ser atrapado por un estallido de violencia interna entre las distintas etnias reducidas, sino también el temor de ser atacados por etnias agresivas circundantes, no reducidas que “acechaban la misión”. Cuando la Misión de Santiago de Pacaguaras fue ocupada por los nuevos franciscanos del Colegio de Moquegua aparecía en sus cartas el temor hacia pueblos vecinos, “gente muy cruel” antropófaga como los Tiatinaguas que atacaban a todas las etnias, y seguramente tomaban cautivas a personas, típica práctica de la selva. Los nuevos Pacaguaras “reducidos” en agosto de 1801 aparecen como sobrevivientes del acoso de estas “tribus” peligrosísimas. Sobre esta situación Fray Tomás Cano relataba: *“Don Diego Quint Fernández Dávila=... le doy parte como se han hecho las conquistas y entradas en busca de Indios Barbaros Gentiles en el pasado mes de Agosto como ya le di parte a V.sia en mis últimas Cartas, y le digo en este como a costa de muchos trabajos y con tan pocos Indios, nos han sacado como ocho familias de la Nación Pacaguara que en hombres, Mujeres y Niños son en todo diez y ocho Almas, Indios robustos y muy guerreros con la prevención que estos declaran han acabado con toda su Nación los Indios confinantes los Tiatinaguas, Indios fieros que se alimentan mejor de carne humana que de ninguna otra, temidos de todas estas Naciones”*.<sup>57</sup>

El mismo Fray Sabater reconoce que en realidad de los 18 nuevos reducidos no eran todos Pacaguaras, y por otro lado distinguía entre las naciones benignas para ser reducidas sobre todo los Guacanas (o Guacanaguas) de las que no ahorra expresar su simpatía por su humildad y docilidad (cuyos miembros antes reducidos habían sido asesinados en la misión por los Pacaguaras) en contraposición a otros indios con quienes convivía y sobre todo con los Tiatinaguas, etnia belicosa: *“Estos Neófitos que se han conquistado todos son Pacaguaras, menos dos mujeres Tuatinaguas, y todos estaba en las márgenes del Río Mano, en cuyo caudaloso Río habitan los Pacaguaras y Tuatinaras, gente muy cruel, pues se comen la gente humana; los Toromonas gente muy blanca y hermosa igualmente*

57 AGN, IX-31-7-8, Justicia, Leg. 42, Fray Tomás Cano, 15 de Septiembre de 1801, Santiago de Pacaguaras.

*fuerte; en otra parte viven los Guarayos gente chiquita pero muy fuerte; los Guacaranas gente muy dócil y humilde, a quienes deseo y estimo mucho (pues tengo algunos en mi Pueblo) y pienso (con el favor de Dios) el año siguiente conquistar parte de ellos (y ojala Dios mío pudiera yo conquistar a todos, a todos)”*.<sup>58</sup>

Para el momento en el que escribía había pasado unos diez años cuando había sido flechado el experimentado Padre Sosa por los mismos Cavinás, “neófitos” de su pueblo a cargo. Todos estos relatos debían circular entre los frailes generando temor y seguramente llegando al límite de la locura a raíz de la soledad de la misión en tierras de “infeles” en donde la imaginación fluía sin poder ser detenida y la oscuridad de la selva los oprimía, los acosaba.

Otro causante de sufrimiento para su alma era la misma precariedad indígena con la que debía convivir en aquella soledad, la desnudez indígena era tentación para sus ojos. Pero sobre esto sólo se le caía en su discurso una pequeña pista cuando hablaba sobre su alma: “*pues poco importará que yo salve a muchos y después me condene*”. Sabemos bien que según la concepción católica de entonces morir a manos de los “infeles” defendiendo la evangelización no era condenarse, sino todo lo contrario, su alma pasaba a salvarse y la iglesia lo consideraba un nuevo mártir. Por tanto su mayor temor no estaba en morir por la violencia interna o la proveniente de “grupos” externos belicosos. El misionero sabía que para salvar a “muchos” bajo esas pésimas condiciones entraba en contacto íntimamente con esos “muchos” y que algunos de ellos serían la causa de su perdición. Así relataba sobre cuando llegaron los 18 nuevos reducidos: “*Salimos a recibirlos con Capa y Cruz que apenas podíamos cantar el Te Deum Laudamus sin dejar de llorar (o que ellos se admiraban mucho ó ceguedad tan grande de estos pobres infelices!) al vos (ver) aquella pobre gente, hombres y mujeres con sus criaturas todos desnudos, y al considerar que su Divina Majestad se*

---

58 AGN, IX-31-7-8, Justicia, Leg. 42, Fray Francisco Sabatér, Noviembre 2 de 1801, Ysiamas.

*Dignaba de admitirlos en Su Santa Iglesia...*”.<sup>59</sup> Eran estos mismos indígenas con quienes convivían diariamente los causantes de sus temores de que los llevaran a responder de formas no esperadas que no pudiesen controlar, ya sea mediante violencia contra los mismos indios como había ocurrido con el padre Mejía en Isiamas que había llegado a cortar orejas a indios e inclusive a matar, o realizar otras prácticas no aceptadas sobre el cuerpo y el alma “desnuda y ciega” de los indios; ahora se entiende más su frase que volvemos a citar: “*pues me hallo metido en medio de los enemigos crueles de mi pobre Alma*”. En otras palabras, el clima tan opresivo del encierro de la selva con gente muy distinta podía llevarlos a los frailes a la locura como había ocurrido con el Padre Fray Juan Barrientos en la misión de Mocetenes quien: “*lastimosamente fallció fuera de su juicio y loco sin duda alguna por la desdicha, hambre, soledad, y desnudeces que lo apresuraron a una súbita desesperación, y lo que es más el haberse visto sin el más leve auxilio en las continuadas Guerras que aquellas naciones actualmente tienen con otras...*”.<sup>60</sup> Así le informaban en 1795 a Fray Agustín Martí tres indios “catecúmenos” que “salieron” a Chulumani para relatar lo sucedido. Si bien el contexto multi-étnico era el propicio para construir la “autoridad”, requería fortaleza psicológica de los individuos para que puedan poner en “marcha” la maquinaria de dominación y transformación de las lógicas sociales.

En cambio, Thadeo Ocampo, autoridad franciscana del Colegio de Moquegua a cargo de las nuevas misiones, en su disputa con el Obispo de La Paz aliado de los franciscanos de Charcas, dejaba una imagen más optimista de las misiones que la que relataban sus propios misioneros. Para ello contraponía la situación presente de la misión de Santiago de Pacahuaras con respecto a cuando estaba controlada por los Franciscanos de Charcas. Por ello describía todo el asistencialismo que recaía sobre los indí-

59 AGN, IX-31-7-8, Justicia, Leg. 42 Fray Francisco Sabatér, Noviembre 2 de 1801, Ysiamas.

60 Fray Agustín Martí, 3 de octubre de 1795 en Chulumani en Pacificación y población de los indios Bopis Archivo General de Indias, ESTADO, 76, N. 48 (Portal de archivos españoles)

genas gracias a ellos: “¿Y qué más Señor? Ahora con los Misioneros tienen dos Sacerdotes que los Doctrinan y enseñan”. Aquí se refería a los Frailes Sabatér y Tomás Cano. Seguía, “Tienen quien los cuide y asista en sus enfermedades: Tienen escuela los Jóvenes y Párvulos; antes no sabían persignarse, ahora saben ya rezar; antes rara vez o nunca abian (sic) misa, ahora la oyen todos los días; antes no tenían más que miserias, hoy tienen herramientas, vestidos y otras cosas”. Con respecto a la población sostenía que hubo un aumento a partir del “agregado” de los nuevos reducidos Pacahuaras que también noticiaban ambos misioneros, Sabater y Cano, en sus cartas arriba citadas, entonces los indios reducidos pasaron a ser “31” personas: “¿Qué mas Señor? Antes se componía el Pueblo de 13 almas que eran (¿) Familias y algunos huérfanos, y no 26 como se dice por el señor Obispo, ahora los Misioneros han agregado a aquella Iglesia 18 almas mas, que por medio de trabajos y de su celos han sacado de las orillas del Río Mano y del monte con esperanzas de reducir otras Naciones más”.<sup>61</sup> Esa diferencia numérica provenía posiblemente de los Guacana-guas asesinados por los Pacaguaras, los cuales el obispo no restó en su cuenta de cuántos fieles pasaron a manos de sus adversarios franciscanos de Moquegua.

### **Nuevas misiones, desde Santiago de Pacahuaras a Carmen de Toromonas**

Desde 1780 las misiones habían dependido fuertemente de las provisiones dadas por los mismos franciscanos y por donantes. Hacía 20 años que Fray Lorenzo de la Parra había solicitado dinero a la Real Hacienda de La Paz para las nuevas misiones, pero su pedido fue denegado. En el medio cambió la situación. En 1804 la Real Hacienda de las Cajas Reales de la Intendencia de la Paz aprobó el financiamiento de las nuevas reducciones que

61 AGN, IX-31-7-8, Justicia, Leg. 42, Fray Thadeo de Ocampo Prefecto y Comisario de Misiones (Colegio de Moquegua) 8 de mayo de 1802, Buenos Aires.

se organizaran desde Santiago de Pacahuaras. Las causas de esta novedad se pueden encontrar en dos cuestiones, por un lado, el interés del gobierno de La Paz de asumir su liderazgo en la región frente a la intromisión jurisdiccional desde el virreinato peruano ya que desde 1799 Santiago Pacahuaras estaba bajo los misioneros de Moquegua. Quizás el objetivo era la manipulación por vías del patronazgo. Por otro lado, circulaba entre los funcionarios del Estado Absolutista una mentalidad “economicista” o iluminista, en la que se miraba con otros ojos los ricos recursos de la región, por tanto les preocupaba aún más perder esta región a manos de sus “vecinos”.

Siguiendo con la práctica de las “entradas” para reducir nuevos grupos, en 1803 el padre Antonio Serra inspeccionaba a los grupos indígenas circunvecinos, habitantes de los alrededores selváticos: *“el Reverendo Padre Fray Antonio Serra Cura Conversor de la Reducción de Santiago de Pacaguaras, que habiéndose internado por el mes de Agosto... de mil ochocientos tres (con) algunos Indios de aquella Reducción a reconocer su Comarca, encontraron a ocho días de Camino una nación de Indios llamadas Guarisas, a quienes hablaron, y los hallaron prontos a admitir Religiosos, los que según el Cálculo que pudieron formar ascienden a doscientas almas y en distancia de tres a cuatro leguas de los dichos, supieron por ellos mismos que se hallan otras dos numerosas naciones de Infieles llamados, los unos Toromonas, y los otros Machuies, los que regulan podrán ser de cuatrocientas Almas en cada nación”*.<sup>62</sup> Los informes basados en la expectativa de esta elevada numerosidad de grupos étnicos para reducir tenían como objetivo que la Corona se convenciera de que valía la pena invertir recursos del “Estado”. Para ese entonces ya había un antecedente reciente que era la inversión estatal en la fundación de la misión de Lecos de Guanay en la parte superior de la cuenca del Beni.

Los informes daban expectativas optimistas para reducir a numerosas poblaciones, entonces el dinero se adjudicó, pero en

62 AGN, IX-34-5-3, Hacienda, Leg. 117, Exp. 2976, Padre Fray Antonio Avellá, Comisario Prefecto de Misiones, 5 abril de 1804, la Paz.

dos etapas para que la Real Hacienda pudiera controlar mejor el destino de ese dinero. Para evitar desvíos o “maximizar” la eficiencia del gasto se elegía el mercado de Pelechuco, en donde se compraría la mayor cantidad de productos, porque era el mercado más cercano a las misiones, así se ahorrarían de gastos excesivos en “fletes”. Todo este control financiero lo realizaba el gobierno de La Paz desde un rol muy poco usual ya que la Real Hacienda tenía una función más bien de cobrador tributario que de administrador “eficiente” de los recursos.

Para llevar a cabo esta operación, en un oficio al gobernador Intendente de La Paz, el padre Fray Avellá aconsejaba los siguientes puntos a seguir: “*se entreguen, por los Señores Ministros principales de Real Hacienda al síndico de Misiones Don Juan Santos de Zaballa, la cantidad de plata que conceptúen correspondiente para la compra de todos los efectos...*”.<sup>63</sup> A su vez, “*en atención de que el mismo hermano Síndico cuidara de Remitir a Don José Martínez de Villamor vecino de Pelechuco, y síndico también de Misiones la cantidad que se asignare para la Compra de los efectos de que tendrán que abastecerse los Padres en dicho Pueblo, y en la minuta van indicados, siendo del cargo del mencionado Villamor presentar a su tiempo la cuenta legal del consumo de dicha Cantidad como es costumbre*”. Y respecto de que “*los fletes han de ser muy costosos hasta Pacaguaras, y desde ahí hasta los Infieles, me parece sería mejor se costeasen por estas Reales Cajas hasta el pueblo de Apolo, y por lo restante del camino se podría pasar orden al Señor Gobernador Subdelegado de aquel Partido... para auxiliar a los Religiosos con los Indios necesarios, para el transporte de sus cargas hasta Ysiamas; y lo propio con los Indios de Ysiamas hasta la Reducción de Pacaguaras.*”

Pero no solamente esto, sino que paradójicamente aconsejaba convocar al vecino de Santiago de Pacahuaras, “Tadeo Cortés”, que había sido criticado severamente por Fray Thadeo Ocampo, también del Colegio de Moquegua, para desprestigiar a los antecesores, los franciscanos de Charcas cuando habían estado

63 AGN, IX-34-5-3, Hacienda, Leg. 117, Exp. 2976, Fray Avellá, 12 de Abril de 1804, La Paz.

a cargo de la misión de Santiago de Pacahuaras. De haber sido acusado por ocupar el lugar del misionero se lo convocaba como pieza necesaria para las nuevas entradas: “*Asimismo contemplo ser absolutamente necesario que V. Señoría mande a dicho Señor Subdelegado que auxilie a los Religiosos para emprender la nueva conquista con seis u ocho Indios Fronterizos Subordinados a las órdenes de Don Tadeo Cortés vecino de Pacaguaras a fin de que acompañen a los Religiosos y les sirvan de resguardo en cualquier evento.*”

Para 1804, ya no encontramos a los dubitativos Tomás Cano y Francisco Sabater. Aprobado el financiamiento eligieron a los más capaces para profundizar el sistema misional, el Fr. Antonio Serra y José Figueira. Según Avellá en un informe al gobernador intendente de Puno, Don José González, “*Fr. Antonio Serra, cura conversor de Pacaguaras, el año 1804, por el mes de Agosto, exploró la voluntad y buena disposición en que se hallaban los Toromonas de admitir el santo evangelio, á quienes ofreció darles religiosos conversores en el año siguiente de 1805*”.<sup>64</sup> En este sentido, había mayor dedicación y fuerza del padre Serrá a diferencia de sus predecesores en querer profundizar esta tarea evangelizadora. En cuanto al padre José Figueira, franciscano del Colegio de Moquegua, estuvo dedicado a la misión de Cavinás durante cinco años hasta que Fray Avellá le dio licencia para pasar a la misión de “Santiago de Pacaguaras” el mismo 18 de Agosto de 1805. Pocos días después, el 25 de Agosto, estaba “*dando principio a ésta nueva misión, llegó á un pueblo de la nación Toromonas, compuesto de 50 familias, cuyo caporal nombrado Amutari le facilitó su conversión y la de otros pueblos hasta el número de 18...*”.<sup>65</sup>

El financiamiento jugaba un rol fundamental para la creación de nuevas misiones en el nuevo contexto que se abría a partir de 1804. Los franciscanos de Charcas ya habían renunciado por

64 Fr. Antonio Avellá, Puno y Mayo de 1806 a Don José González, Gobernador Intendente de Puno, en Exposición de Perú en Juicio de Límites con Bolivia, Tomo II, p. 184.

65 Testimonios en Real Tribunal, 19 de Junio de 1806, Pedro Dionisio Gálvez, y Antonio Chacón, en Exposición del Perú en Juicio de Límites con Bolivia, Tomo II, p. 188.

segunda vez en 1793 a ejercer el control de las misiones de Apolobamba a raíz del problema jurisdiccional con la intromisión tributaria desde La Paz; sin embargo eran responsables de los pueblos hasta que el obispado de La Paz aceptara hacerse cargo de ellas, lo que ocurrió finalmente en 1804 cuando la Corona quiso resolver el problema reemplazando a los franciscanos de Charcas por los de Moquegua del virreinato peruano. La secularización definitiva de las misiones era la pérdida del importante caudal económico de la “acumulación del excedente del fuerza de trabajo indígena”, que en parte ya se había desviado con los tributos del Estado que recaían sobre los indios de las viejas misiones desde 1783. Desaparecía por tanto la fuente de esos “excedentes acumulables” desde donde salían los recursos para llevar a cabo las nuevas misiones. El nuevo financiamiento por la Intendencia de La Paz sustituía la fuente de riquezas que el sistema misional acababa de perder. Frente al movimiento brusco de la Corona, tanto el Obispado y la Intendencia de la Paz coincidían en comprometerse en forma directa en 1804 con este espacio al Este de los Andes, para evitar que quedara a manos de representantes del virreinato del Perú. Apolobamba y la Selva de Irimo poseían poblaciones y riquezas que no podían perder.

Mientras se construía el patronazgo financiero desde la Intendencia de La Paz, Fray Avellá y el Colegio de Moquegua organizaban en paralelo sus intereses con el virrey de Lima y el obispado de Cuzco como bien estudia Daniel Santamaría (2008: 129-131) Como veremos a continuación, cada facción construyó una versión distinta de acuerdo a sus intereses de cómo había sido el proceso fundacional de las nuevas reducciones de Toromonas.

La disputa adquiriría el carácter de abierta confrontación cuando se desconoció la jurisdicción de Moquegua sobre Santiago de Pacahuaras y las misiones fundadas a partir de ella. En consecuencia, el Fray Ballesta, del Colegio franciscano de Charcas entrometiéndose en “espacio de los franciscanos de Moquegua”, con apoyo del Obispo de La Paz, inspeccionó estas misiones en 1806. Los resultados de esta inspección fueron desastrosos. Armentia recuperó el documento sobre la investigación eclesiás-

tica por el fracaso de esta “entrada” a los Toromonas del Padre Ballesta, en la que el Obispo interrogó al padre Saavedra quien había participado. Se introducía que “*El 20 de enero de 1807, en cumplimiento del Decreto anterior; compareció en Aten ante el Iltmo. Señor Obispo el P. Fr. Cristóbal Saavedra, que acababa de llegar desde el pueblo de Santiago de Guacanaguas; y previo juramento de decir verdad en lo que supiese y fuere preguntado: respondió:*” (Armentia 1903: 310)<sup>66</sup> Es muy importante el conocimiento que demostraba el Obispo cuando le hacía la tercera pregunta ya que describía la dinámica de expansión y creación de las nuevas reducciones a partir de Santiago de Pacahuaras:

*¿Cómo siendo tres pueblos de los Toromonas, el de Amutari, llamado Nuestra Señora del Carmen; el de Dapobaí, distante del anterior cuatro leguas; y el de Desda distante de este último dos leguas, y cuando más tres; y siendo innumerables los indios de Machuis que hay esparcidos por todas las grandes pampas á esta banda del rio Magno; que de ellos han salido muchos diciendo querían ser cristianos, y que por lo mismo pedían se les diese Religioso misionero; solo entró el P. Comisario con un solo Religioso; cuando por lo menos debió llevar cinco, tres para cada uno de los pueblos de los Toromonas, uno y dos para las pampas de los Machuis, estableciéndose en dos parajes en proporcionada distancia, y sitios aparentes para poderlos juntar y reducirlos á dos poblaciones, para ir después siguiendo las conquistas, y formando otros pueblos; que según tiene noticia S. S. Iltma. estos mismos cinco pedía el indio Bonifacio Gobernador de Santiago, que fue el descubridor de los Toromonas, el que los trató y atrajo á que recibiesen y abrazasen la Religión Católica, y se sujetasen al dulce dominio del Rey de España?*

Para el análisis del contenido de esta extensa pregunta debemos empezar por el final. Afirmaba el Obispo que Bonifacio, autoridad étnica de Santiago de Pacahuaras, fue quien contactó con los indios Toromonas y los convenció para que se sumaran a las misiones, en otras palabras, desvalorizaba el rol de los misioneros de Moquegua en esta “conquista”. Ahora, vayamos al principio

---

66 La presencia del Obispo de La Paz en Atén se explica porque los pueblos de Apolobamba estaban secularizados.

de la pregunta, dice que eran tres pueblos toromonas. Entonces, gracias a la contribución de este cacique se conformaron tres nuevas misiones, lo que no es un dato menor. Y no sólo eso, sino que había indígenas de otro grupo étnico, los Machuis, quienes se querían adherir y que el mismo Bonifacio pedía a favor de ello. En otras palabras, si para 1795 fue fundada la misión de Santiago de Pacaguaras, para 1806 doce años después se puede interpretar que era una misión consolidada e incluso capaz de iniciar nuevas “entradas” y formar nuevas reducciones, objetivo que no tenía fin, ya que como afirmaba el Obispo, se debía reducir a estas etnias de la selva *“para ir después siguiendo las conquistas, y formando otros pueblos”*.

En cambio, en la versión del padre Avellá, representante del Colegio de Propaganda Fide de Moquegua, informaba al virrey de Lima y al obispo de Cuzco de la fundación de la misión de Carmen de Toromonas con el fin de fortalecer y atraer la presencia del virreinato peruano, motivo de la disputa: *“Dos de sus religiosos conversores de la reducción de Santiago de Pacaguaras... después de varias tentativas y tratado con los infieles inmediatos de aquella reducción, por el mes de Octubre del año próximo pasado de 1805, tomaron posesión de un pueblo de la nación llamada Toromonas, jurando por patrona á Nuestra Señora del Carmen”*.<sup>67</sup> En esta versión sobre esta nueva reducción a diferencia de la información sostenida por el Obispo de la Paz, rival del padre Avellá, el rol protagonista en el convencimiento de los “naturales” no lo ejerció el jefe étnico de Santiago de Pacaguaras, Bonifacio, sino los dos religiosos de Santiago de Pacahuaras. Coinciden ambos informes en la proyección optimista del avance de las misiones hacia nuevos pueblos cercanos: *“Luego, tres ó cuatro pueblos más pidieron también padres conversores, los que les ofreció dar por Julio del presente año; y en la circunferencia de 15 leguas están doce o trece pueblos de más de varias naciones llamadas Matchuis y Araonas, que con el ejemplo de*

67 Padre Avellá del Colegio de Moquegua al Virrey de Lima y al obispo de Cuzco, el 21 de Enero de 1806, en Exposición de Perú en Juicio de Límites con Bolivia, p. 178.

*sus circunveciones (sic) se espera...*” que fueran atraídos (la negrita es nuestra) Pero en esta descripción del potencial misional incrementaba la cantidad de pueblos a reducir a una docena con el fin de seducir el interés del obispo de Cuzco y el virrey de Lima. Respecto a los otros dos pueblos de Toromonas tampoco reconocía el rol ejercido por Bonifacio, el cacique, con el fin de destacar el papel cumplido por sus misioneros.

La misión de Santiago de Pacahuaras estaba consolidada, por eso conjeturamos que sus sacerdotes ya eran “autoridades” cuyas decisiones eran respetadas por un grupo de indígenas seguidores, que estaban insertos bajo una relación patrón-cliente, quienes a cambio de los bienes que recibían para redistribuir generosamente hacia su grupo obedecían a los misioneros. Es el caso de Bonifacio que siendo la “autoridad étnica” colaboraba y obedecía a sus patronos en las tareas de las “entradas” hacia la selva y del contacto con otros grupos étnicos dispersos.

### **Final de esta historia**

A raíz del conflicto jurisdiccional, en 1806, el Fraile Ballesta, franciscano de la provincia de Charcas, bajó a “visitar” e inspeccionar las nuevas misiones. Iba acompañado por el alcalde de Tumupaza e indios de este pueblo. Primero pasaron por Santiago de Pacahuaras, cuyo principal cacique se llamaba Bonifacio. Cuando alcanzaron el pueblo de Carmen de Toromonas se encontraron con un ambiente desolador, una peste generalizada y gente fallecida.<sup>68</sup> Los machuis otro grupo étnico reducido junto a los Toromonas ya habían abandonado la reducción. A su vez, el jefe étnico toromona, Amutari, no se encontraba presente; regresó días después. Lo primero que nos podemos preguntar es sobre la razón por la que no estaba presente en la aldea. Recordemos

---

68 Oficio de Fray José Manuel Ballesta, Comisario de las misiones de la provincia de Charcas, enviado al obispo La Santa el 17 de octubre de 1806 (Armentia 1903: 305-309)

que el cargo de jefe o líder obliga a quien lo ocupa a sostener a la comunidad y demostrar la capacidad para ello. Ante la peste el primero en ser cuestionado por la incapacidad para detener la fuerza de estas enfermedades era el líder étnico, Amutari. Especulamos que frente a la imposibilidad de muchos miembros enfermos del grupo en recolectar alimentos, Amutari para sostener su prestigio se internó con su familia al monte en búsqueda de sus alimentos, almendras, plátanos y la fruta nuí (*pseudolmedia sp.*) para redistribuir generosamente: “*penden precisamente de la fruta llamada Nuí y la almendra, que no hay quien la recoja, por enfermos y débiles, de suerte que ya muchos mueren de necesidad*”.<sup>69</sup>

Tal vez enterado de que hacía varios días había arribado un contingente de frailes e indígenas se arriesgó a retornar al pueblo. Amutari era consciente del problema de la enfermedad, por ello frente a lógica de pensamiento supersticiosa de su grupo se negó a recibir delante de la comunidad las ropas y herramientas que el fraile Ballesta les traía: “*no quiso se repartiase ropa, ni herramientas*”.<sup>70</sup> Los Toromonas atribuían a estos elementos la causa del “embujo” y muerte, “*el indio atribuye a la ropa y el fierro la enfermedad*”.<sup>71</sup> “*Labatierra intimidó al Comisario (Ballesta), diciéndole, vámonos, no sea que atribuyendo la peste a nosotros, y a lo que hemos traído, nos quieran matar...*”.<sup>72</sup> Labatierra mestizo “lenguaraz” de los idiomas indígenas captaba que los Toromonas asociaban la enfermedad con estos dones. Retomando el planteo de Dominique Temple y Mireille Chabal (2003) lo material no está separado de lo espiritual para el pensamiento de este tipo de sociedades. El don porta el “alma” del donante que produce un efecto negativo sobre quien lo recibe e incluso lo “mata” si lo retiene. Sin duda el rechazo de los Toromonas hacia la ropa e hierros era un recelo contra el “ser” de los mismos frailes. Desde un “discurso mítico”, “no racional”, los Toromonas percibían

---

69 *Ibid*, p. 308

70 *Ibid*, p. 307

71 *Ibid*, p. 308

72 Declaración de P. Fr. Cristóbal Saavedra ante el Obispo el 20 de enero de 1807, en el pueblo de Atén (Armentia 1903: 313)

que enfrentaban a una maldad que atentaba contra el corazón de las costumbres y prácticas sociales inmemoriales. Era la lucha histórica de un pueblo “sin historia” contra el avance del Estado. En esta situación, Amutari debía recuperar su legitimidad como líder étnico del grupo, por ello delante de la comunidad realizó con otro jefe étnico, el alcalde de Tumupaza, también Tacana, un ceremonial de “don y contra don” como si fuese un pacto entre jefes de “tribus”.

Amutari reconoció al otro como par suyo, “jefe guerrero”, le entregó sus armas y flechas como símbolo de la condición masculina, la síntesis de las capacidades de cazar y pelear. De la misma manera, el alcalde de Tumupaza le respondió con las suyas. Luego intercambiaron otros tipos de objetos. En la segunda parte de esta reciprocidad se sumó al alcalde de Santiago de Pacahuaras, Nicolás, en la que se intercambió loros por perros, presentes típicos de las sociedades del pedemonte andino según se puede observar en la documentación de las misiones franciscanas de Ocopa. Fray Manuel Chávez, misionero de Santiago de Pacahuaras a partir de los relatos escuchados de quienes acompañaron al padre Ballesta describía la preferencia de Amutari por el alcalde de Tumupaza, Bartolo Lorise, y no por Bonifacio, jefe de Santiago de Pacahuaras:

*“...trocó sus armas con Bartolo Alcalde de Tumupaza en señal de amistad; que mutuamente se regalaron; que Amutari, sus hijos y otros que allí estaban les regalaron almendras y otras frutas, y una pluma á Bartolo, á que correspondió este con una banda de tejido blanco; que el nuevo Gobernador de Tumupaza y el Alcalde de Santiago sacaron loros y otros indios de los que entraron uno ó dos perritos”.*<sup>73</sup>

¿Por qué Amutari elegía intercambiar el primer don de reconocimiento como “guerrero” con el alcalde de Tumupaza, Bartolo Lorise y no con el de Santiago de Pacahuara? La preferencia de Amutari en establecer un lazo de reciprocidad étnica en un nivel de respeto semejante sin tratar de subordinar al otro respondía a un lazo étnico entre Toromonas y los miembros

73 Fray Manuel Chávez 21 de enero de 1807 (Armentia 1903: 314 y 315)

de Tumupasa, ambos pertenecientes a la macro etnia tacana. El apellido Amutari aparece en forma reiterativa en los padrones del pueblo de Tumupasa. En cambio, el líder toromona no prefirió entregar sus flechas a Nicolás, el segundo líder étnico de Santiago de Pacaguaras porque la etnia Pacahuara pertenece a la macro-etnia de los “Panos meridionales” según han estudiado Lorena Córdoba y Diego Villar (2009) En otras palabras, entre Amutari y Bartolo había mayor proximidad étnica, en cambio, Nicolás era un “otro”, la típica causa de la rivalidad inter-étnica y de la configuración del espacio “intersticial” de la selva.

El relato de Fray Manuel Chávez continuaba: “Los Toromonas... *preguntaron muy alegres por los nombres del Comisario y compañero; y notaron que procuraron encomendarlos á la memoria; que dijeron á este que estaban haciéndole las chacras para su mantenimiento, como les había encargado Bonifacio, pero que á medio sembrarse volvieron acosados de la peste; que de esta relación de los indios de Tumupasa y Santiago infirió el declarante que los indios Toromonas, están en la mejor disposición para su reducción...*”.<sup>74</sup> Ante todo, sorprende el liderazgo de Bonifacio, como sostiene la versión de los franciscanos de Charcas, capaz de que los Toromonas prestaran atención a su prestigio como líder y a su nascente autoridad al igual o con más interés que a los misioneros. De la misma manera que Fray Matías Quirós, cura de Ysiamas respetado por los indígenas de Santos Reyes, volvemos a encontrar otro caso de liderazgo carismático que alcanza la multi-etnicidad de varias reducciones. Ahora bien, aquella chacra, que se menciona en la cita, encargada por Bonifacio y que cultivaron los Toromonas según palabras del Fray Ballesta era la “*mitad de una chacrita de yuca*” para generar alimentos para los misioneros, ya que allí “*no había alimentos*”.<sup>75</sup> De esto se deduce dos cuestiones, primera que los misioneros ya eran capaces de exigirles un determinado y específico “contra-

---

74 *Ídem*

75 Oficio de Fray José Manuel Ballesta, Comisario de las misiones de la provincia de Charcas, enviado al obispo La Santa el 17 de octubre de 1806 (Armentia 1903: 308)

don” a miembros de Carmen de Toromonas, seguramente al grupo de colaboradores que buscaban afán de “prestigio” ligado a la redistribución de bienes exóticos hacia el grupo social toromona. En segundo lugar que no era habitual el cultivo entre ellos, ya que “no había alimentos” como los sacerdotes acostumbraban a comer en las otras reducciones, maíz, yuca, etc. Los Toromonas eran cazadores-recolectores, lo cual se fundamenta también por el hecho de que se mencionaba reiteradas veces en las fuentes la recolección de almendras y la fruta Nuí, de las cuales subsistían y ofrecían a los sacerdotes como contra-don en la aún persistente relación recíproca.<sup>76</sup> Pero para los sacerdotes con una mirada peyorativa los frutos del bosque “no eran alimentos”. Era una situación de clara mutación de costumbres y por tanto de convivencia de prácticas contradictorias.

Sin embargo, en el momento en el que la misión de Santiago de Pacahuaras aparecía consolidada y capaz de sostener nuevos emprendimientos, ocurrió lo peor: la peste diezmó parte de la población en pocos días. Cuando Ballesta y sus acompañantes regresaron a Santiago de Pacahuaras desde la infestada misión de Carmen de Toromonas, se encontraron con un nuevo escenario catastrófico. El gran líder Bonifacio había sucumbido junto con otros a las enfermedades introducidas por los “blancos” contra las que los indígenas no poseían la capacidad inmunológica. Ballesta informaba al Obispo en un oficio el estado de “emergencia” de Santiago de Pacahuaras: “*ballamos en Santiago muerto á Bonifacio, su mujer, y hasta docenas, quedando reducido el pueblo á solos cuatro matrimonios, todos cadavéricos; ascendiendo el número de almas existentes, á no haber muerto alguno más, á diez y ocho ó diez y nueve almas*”.<sup>77</sup> Luego de años de esfuerzos la población se reducía dramáticamente volviendo casi a cifras parecidas al momento que los franciscanos de Moquegua asumieron la misión.

Luego del regreso de Ballesta a Santiago de Pacahuaras, según Armentia el fraile envió en Junio de 1807 “*al indio Goberna-*

---

76 *Ídem*

77 *Ibid.*, pág. 305

*del pueblo de Santiago de Pacaguaras (Nicolás), con cuatro indios más y un muchacho, á dar aviso al caporal Amutari de su segunda entrada*” (Armentia 1903: 318) Se encontraron con un terrible y desolador escenario. En la carta que Ballesta le envió tiempo después a Santa Cruz y Villavicencio narrando lo sucedido comentaba algunos elementos importantes para analizar: “*Considere usted cuál quedaría, habiendo visto la buena disposición de aquella nación para admitir el santo evangelio, y ahora saber que murió Amutari, que ya no existen los Toromonas, y que todos se han reducido á huesos secos y calaveras...*”.<sup>78</sup> Ballesta supuso que habían muerto todos, ya que no encontraron a nadie vivo, “*las enfermedades y peste fueron cebándose en devorar á aquellos pobres hasta el término de acabarlos á todos*”. Sin embargo, muchos miembros sanos pudieron haber huido de la misión.

Según versión citada por Armentia de un testigo, en octubre seguramente de 1807, se realizó una tercera entrada solicitada por el Obispo, en la que el escenario era terrorífico, en donde se encontraron vestigios de violencia, “70 cadáveres de hombres, mujeres y niños y algunas cabezas colgadas” (Armentia 1903: 305)<sup>79</sup> El único elemento de malestar de los Toromonas que conocemos es el rechazo grupal a las ropas e hierros a los que veían como los causantes de sus enfermedades. Eran justamente estos “dones” los que alteraban mediante el patronazgo sus prácticas ancestrales, generaban asimetrías entre ellos. Aparecían personajes como Amutari que a cambio de colaborar con los misioneros era beneficiado con objetos exóticos mediante los cuales ostentaba “prestigio” frente a su grupo y ante los Machuis, el otro grupo étnico de Carmen de Toromonas. Sabiendo del malestar de su grupo contra el efecto maléfico de estos objetos exóticos una vez desparramada la enfermedad, Amutari siguió manteniendo en privado su vínculo clientelar con los misioneros: “*el P. Comisario*

78 Cita de esta Carta obtenida de Exposiciones de Perú en el Juicio de Límites con Bolivia (p. 197) que según Armentia (1903) es del 12 de Mayo de 1807.

79 Tomada de la declaración del misionero Mariano Salas del 1° de Marzo de 1808.

*(Fray Ballesta) le habló, le mostró todo cuanto llevaba para ellos; que hizo poco aprecio Amutari, por la situación de enfermedad en que se hallaban los de su pueblo; por lo que no le pareció conveniente se reparara la herramienta y ropas, diciendo lo dejaran allí para después; que el P. Comisario llevó á Amutari a la casita en donde estaba alojado, que fue la que construyó el P. Serra; que en ella le vistió camisa de tocuyo, y un bonito (¿bonetito o vestido?) encarnado, que le llevaba, con lo que se puso muy contento, mirándose y remirándose muy galán; que á poco se salió y volvió a su casa, notándole aflicción siempre que le venían con alguna nueva de haber muerto alguno; se desnudó del vestido y quedó en camisa, pero muy placentero en el trato y comunicación que tuvo con los padres”.*<sup>80</sup> ¿Por qué se paseó con el vestido y la camisa fuera de la misión? ¿Por qué luego permaneció con la camisa? La estrategia de los frailes en “vestir”, en distinguir al líder étnico del resto, respondía al interés de transformarlo en “autoridad étnica”, en investirlo de “símbolos de poder”, pero lo cual estimulaba la “codicia”, la “retención” de los dones cargados con las almas de los “frailes” donantes.

De acuerdo a Dominique Temple y Mireille Chabal (2003) en las sociedades regidas por las normas de reciprocidad el don contiene parte del alma del donante, pero cuando es retenido y no es vuelto a dar, mata al poseedor. El nuevo “prestigio” de las nuevas “autoridades étnicas” basado en la ostentación y posesión de símbolos de poder, introducidos como “dones” por los frailes, iba contra las normas de la reciprocidad. Bajo esta lógica de pensamiento el destino de Amutari y demás “seguidores” codiciosos de estos objetos era la muerte, que a su vez generaban la enfermedad y la muerte en el grupo social. Por tanto para el grupo social debía sancionarse y castigar en forma inmediata aquellos que alteraban las prácticas tradicionales.

Una vez muertos Amutari y Bonifacio, Ballesta y los misioneros expresaban preocupadamente la ausencia de ambos lo que nos permite pensar en la importancia del acuerdo de los misione-

---

80 Testimonio de fray Manuel Chávez del 21 de enero de 1807 (Armentia 1903: 314 y 315)

ros con estos personajes transformados en “autoridades étnicas”, piezas claves del andamiaje de la dominación social. Las cabezas colgadas en Carmen de Toromonas ¿de quiénes eran? ¿Colaboradores indígenas de los misioneros? Si así fuera lo que se dio allí fue un estallido de violencia interna entre los mismos Toromonas, la voz del “poder” del parentesco se impuso, derrotó a la infección “estatal” de algunos de sus miembros los cuales estaban alterando las normas de reciprocidad. Estos en vez de esforzarse para obtener “prestigio” de su grupo mediante la reciprocidad, ya cultivaban para los misioneros quienes les traían “vestidos” y objetos de “prestigio” personal. El poder del parentesco toromona extirpó el creciente parásito de su seno y huyó a su hogar más querido, la selva profunda. Pensemos en las otras aldeas toromonas de Desda y Dapohái sobre las que no sabemos nada, quizás también fueron afectadas por la enfermedad, frente a lo cual rompieron vínculos con los misioneros y se adentraron en el monte. Era una nueva victoria toromona sumada a la de San José de Duepu en su lucha histórica contra el Estado. En cambio, Santiago de Pacahuaras también afectada por la epidemia aceptó la coexistencia de sus redes de parentesco con la injerencia creciente de la “autoridad”. Allí la lógica estatal perduraría algunas décadas más.

Según lo que investigó el padre Armentia la misión de Santiago de Pacahuaras se mantuvo otras dos décadas más aproximadamente, se recuperó la cantidad de familias y creció la población. Pero llegó a su fin debido a la desarticulación de la población, algunas familias emigraron hacia otros centros poblacionales más estables y pocos regresaron a la selva: *“Aunque no se sabe la época precisa en que se perdió la Misión de Santiago de Pacahuaras; es cierto que ella desapareció hacia el año de mil ochocientos treinta; tenía veinticinco familias, de las cuales quince fueron á dar á Cavinas, algunas fueron á dar Isiamas; de modo que fueron muy pocos los que se remontaron”* (Armentia 1903: 200) Recién mucho tiempo después, relata Armentia, hubo un intento furtivo y frustrado de restablecer la misión de Carmen de Toromonas en 1867 por el Padre Mancini (Armentia 1903: 357)

# Aporte material de actores externos del sistema misional para las nuevas reducciones

En esta sección nos explayaremos en el sostenimiento material provisto por fuentes exógenas al sistema misional, dejando de lado la aplicación interna de los recursos acumulados por los franciscanos mediante la “explotación social del trabajo indígena”. En otras palabras, eran gastos que respondían a otros intereses que se aproximaban desde afuera a la realidad misional en la selva. De acuerdo al tipo de interés ese “dinero” adquiriría el carácter de “inversión” en donde se buscaba una “retribución económica” o una “donación” en donde jugaban otras cuestiones no económicas, como el prestigio por servir a la corona y la propagación de la fe, la estima social, etc.

## **Inversión estatal**

Los funcionarios coloniales tuvieron mayor capacidad para apreciar la diversidad de la riqueza en la Selva de Irimo que nuestros actuales burócratas, simplemente porque “escuchaban” los testimonios de quienes la conocieron. En la discusión entre franciscanos y funcionarios sobre la imposición de tributos a las misiones de Apolobamba, los religiosos argumentaban que la pobreza de los pueblos toromonas y la expansión de las nuevas misiones

requerían de la ayuda económica de las misiones. Sostenían los frailes que al establecer el tributo sobre las misiones de las tierras bajas de Apolobamba mermaba su capacidad de ayuda económica y afectaba directamente a las nacientes misiones de los Toromonas. Para ganar esta pelea tributaria, los funcionarios reales Crespo y Llanos recurrieron a la estrategia de demostrar que la riqueza material y muy diversa en la que vivían los Toromonas no los hacía dependientes de las misiones de Apolobamba. Gracias a esta estrategia tenemos en las fuentes una maravillosa descripción de la gran variedad de recursos de la Selva de Irimo en la que vivían y viven en nuestro presente los Toromonas. El informe de los funcionarios se basaba en testimonios no franciscanos de quienes se internaron en la selva, como la del cacique interino de Hilabaya José Justo Estrada que veremos más abajo en la parte de “Toromonas en el discurso”.

Sahlins (1983) en su estudio de este tipo de sociedad de caza-recolección, como los Toromonas, la describe como “sociedad opulenta primitiva”. La concepción de la abundancia de los recursos que les brinda la naturaleza es lo que los lleva a la “prodigalidad”. En cambio, son las sociedades modernas capitalistas que basan su pensamiento económico en la idea de la “escasez” las que sostienen la idea de “necesidad” de explotar los recursos económicos (Sahlins, 1983: 16) Entre los cazadores-recolectores se observa la “falta de previsión”, la *“despreocupación que se expresa en dos inclinaciones económicas complementarias”*: la “prodigalidad”, que es *“la propensión a comer de una vez toda la comida con que cuentan en el poblado”*, que es consecuencia de pensar que si hay *“abundancia no hay que preocuparse por mañana”*; y la otra, *“no guardar los excedentes de comida, de no formar una reserva”*, que es resultado de la primera y que por otro lado es *“la causa principal de su movimiento”*, del nomadismo (Sahlins, 1983: 44 y 45) Acumular o reservar les impediría seguir movilizándose e implica el agotamiento de los recursos en donde están asentados.

Los funcionarios se acercaron insospechadamente a la mentalidad de este tipo de sociedades, aunque les faltó conectar la relación lógica entre la “movilidad” o “nomadismo” con la “no

posesión”; es decir, pudieron percibir que se movilizaban, sintetizándolo con un curioso término “pastoril”, el “arreo de sus casas”, y a su vez que no “atesoran” o acumulan “grandes bienes”: “*Lo primero pues sobre la pobreza de los dichos naturales (los Toromonas) es de concederse consideradas de su natural sujeción en que viven y barreo (sic) de sus infieles casas. (Pues?) con esto se ha de confesar que aunque ellos no atesoren no hallen en posesión de grandes bienes, por la particular de su Personas están en la mejor proporción y en unas tierras (¿) que hacen muchas ventajas...*”<sup>81</sup>

A su vez los funcionarios fueron capaces de apreciar la “abundancia de recursos” de la Selva de Irimo que era justamente a donde apuntaban los funcionarios en su informe. De esta manera refiriéndose a esas “tierras” “*produce el mejor y más excelente Cacao la rica miel, mucha cera y todo género de gomas muchas especies aromáticas como el Incienso, la Vainilla y todo género de frutas para su regalo siendo particulares para el aprecio las Almendras de Cocos los Tamarindas y otros innumerables géneros*”.<sup>82</sup> También hacían recordar que esas tierras y géneros pertenecían a la Corona: “*que se encuentran ellos en unos Montes Reales inacabables que les cercan*”. En forma seguida como si hubiesen sido antropólogos describían la práctica de caza-pesca-recolección que es la forma social de trabajo que implica la menor cantidad de horas de trabajo o de esfuerzo físico para sostener materialmente a una sociedad (Sahlins 1983) y en consecuencia se daban cuenta de que los Toromonas eran “gentes ricas”, no existía entre ellos la pobreza: “*y sin más trabajo que el quererlo recoger a la verdad todo esto hace una constitución abundante y feliz para que podamos llamar con toda propiedad a estos naturales unas Gentes ricas que viven en la abundancia y muy distantes de aquella escases y necesidad de todo lo necesario a la vida que hace a los hombres de condición pobre y miserable. Sin esto los mismos Bosques les dan abundante caza y Montería para su Regalo los Ríos y mucho Pescado todo esquicito y delectable, tenemos pues allí unos hombres Ro-*

81 AGN, IX-30-4-4, Interior, Leg. 28, Exp. 3, Velasco Crespo y Miguel Antonio de Llanos 11 de marzo de 1786.

82 *Idem*

*deados por todas partes de bienes inagotables para pasar una vida feliz y Regalada sin trabajo alguno*".<sup>83</sup> Por ello concluye en forma sublime Sahlins sobre la concepción de la "pobreza" que "la población más primitiva del mundo tenía escasas posesiones, pero no era pobre. La pobreza no es una determinada y pequeña cantidad de cosas, ni es sólo una relación entre medios y fines; es sobre todo una relación entre personas. La pobreza es un estado social. Y como tal es un invento de la civilización" (Sahlins 1983: 52)

Finalmente los funcionarios hacían hincapié en el potencial económico hacia el futuro y el desaprovechamiento presente de esos recursos: "pero que se deberá decir si a estas cualidades del terreno o por mejor decir por suelo y cielo en que se hallan se agregan otras que puede adelantarla industria y el Gobierno con un poco de afán y de cultivo. Sabemos y consta de estos Autos y el Cacao silvestre suele tener su paréntesis de dos o más años en que no se coge o porque las avenidas de Monos lo exterminan o por otras muchas causas a que están expuestas en aquel desamparo...".<sup>84</sup>

No sólo con toda esta descripción los funcionarios refutaban la argumentación franciscana de la dependencia económica de las misiones de Toromonas con las misiones de Apolobamba, sino buscaban atraer la mirada económica de la Corona hacia la Selva de Irimo: "No es dudable y podemos decir que son estos los Naturales más Ricos que tiene todo el Obispado y aun de todo el Reino".<sup>85</sup>

Además de los dos fiscales, también encontramos esta perspectiva de los intereses del Estado que persigue el potencial económico extractivo de estas regiones en la participación de Tadeo Häenke, famoso naturalista y viajero, como agente estatal. Francisco Viedma, Gobernador Intendente de Cochabamba, informaba en una carta al virrey de Buenos Aires, sobre las 19 cajas que enviaba a la Corona, llenas de elementos curiosos que Tadeo Häenke había descubierto y recogido en sus viajes de ex-

---

83 *Idem*

84 *Idem*

85 *Idem*

ploración.<sup>86</sup> Viedma le describía al Virrey sobre el proyecto que el naturalista proponía para el fomento de la economía del reino. Consistía en aprovechar los ríos que descendían al Amazonas, los cuales los exploraba y reconocía la viabilidad, para que fueran utilizados como vías fluviales directas de salida de recursos hacia la Península. Entre estas posibles rutas se consideraba la de Apolobamba. Pero más allá de estas proyecciones, lo que hay que remarcar es la apreciación por parte de funcionarios del Estado sobre el potencial económico de las regiones al este de los andes centrales.

En un informe de 1804, en plena puja jurisdiccional entre el Colegio de Moquegua, perteneciente al virreinato de Perú y el Gobierno de La Paz (virreinato del Río de la Plata) a pedido de un decreto del Gobernador Intendente de La Paz sobre la región de Apolobamba y sus nuevas reducciones, el Juez Subdelegado de Caupolicán, José Domingo Escobar, informaba de aquellos elementos pertinentes a los intereses estratégicos y económicos del estado monárquico referentes a esta región. Referente al potencial económico de las zonas o áreas recién conquistadas por los “misioneros” de Santiago de Pacahuaras refería: *“A más de esas ventajas tan dignas de la Religiosa penetración de V. Señoría, se puede esperar igualmente, atendida la ferocidad de aquellas tierras, y la benignidad de sus Climas que se cosecharan dentro de pocos años, las mismas producciones, y quizá más abundantes, que en los Pueblos de Apolobamba, tales son el Cacao, Azúcar, Coca, Tabacos, Arroz, y Resinas de mil especies; como también se descubrirán algunos lavaderos de oro entre los muchos, y Caudalosos Ríos que descienden de las faldas de la Cordillera de Carabaya, y van a reunirse todos con el famoso Río Beni antes de llegar al Marañón. Por todos estos motivos, y otros que descubrirán con el tiempo los Padres de Propaganda, contemplo ser muy importante y necesario que se ponga mano cuanto antes en dicha empresa por las grandes utilidades que resultarán a la Religión, y á*

---

86 Francisco Viedma, Cochabamba 4 de Junio 1799, al Virrey, Virrey de Buenos Aires remitiendo 19 cajones Archivo General de Indias, ESTADO, 81, N. 34 (Portal de archivos españoles)

*los Dominios de nuestro Católico Monarca*".<sup>87</sup> El funcionario en esta mirada estratégica sobre el potencial económico no perdía de vista cubrirse con el camuflaje "religioso", lo cual no quiere decir que no hubiera fe por parte de quienes apoyaban y sostenían esta empresa, pero es insoslayable considerar que la "conquista religiosa" era funcional a los intereses económicos del Estado absolutista. Por tanto, es imprescindible evaluar que el financiamiento del Estado a estas "misiones" estaba guiado por una mirada economista, a diferencia, de aquellos que hacían donaciones sin esperar algún rédito económico, sino sólo "capital simbólico" o estatus o prestigio social.

Acorde a esta perspectiva, recién en 1804 la Real Hacienda de la Paz aceptó el pedido por parte del Fray Comisario Avelá para que la Corona financiara la nueva conquista a los indios "Guarisas, Toromonas...", al igual como se había procedido a la fundación de la misión de Guanay.<sup>88</sup> Esta intervención de la Real Hacienda resultaba un cambio, ya que anteriormente la mayoría de las misiones habían dependido de los recursos internos de las misiones y de donaciones. Previamente al ingreso de los franciscanos de Moquegua, la "Real Hacienda" ni si quiera se hacía cargo de los sínodos o sueldos para los misioneros. En forma consecuente, ante el predominio de la nueva óptica, el aparato estatal se movilizaba acorde a una inversión "eficiente", propia del control burocrático, que es diferente a la lógica del donante, que es la de demostrar el "derroche", "aunque" luego este sujeto, bajo una relación de patronazgo solicitara que el "patrón" o la corona, lo favorezca con "dones" o "títulos de prestigio".

En síntesis, si bien la "inversión" entendida como el financiamiento sujeto a la retribución futura económica que provenía por fuera de las misiones se correspondía con el discurso de los funcionarios estatales que podemos rastrear ya desde los escritos de Crespo y Llanos en 1786, en los de Viedma en 1799, sólo

87 AGN, IX-34-5-3, Hacienda, Leg. 117, Exp. 2976, José Domingo Escobar, Abril de 1804, La Paz.

88 AGN, IX-34-5-3, Hacienda, Leg. 117, Exp. 2976.

recién en 1804, la “Real Hacienda” de la Paz decidía “invertir” en las misiones fundadas a partir de Santiago de Pacaguaras. Es necesario matizar que en este caso confluía otro coadyuvante referente a la pugna jurisdiccional del gobierno y el obispado de La Paz, apoyados en los franciscanos de Charcas, contra el virreinato de Perú, el obispado de Cuzco y los franciscanos de Moquegua, como ya hemos visto arriba. La “inversión exógena” fue casi un planteamiento teórico que históricamente no pudo plasmarse, previo al derrumbe del orden español.

## Donaciones

Las “donaciones” fueron un complemento fundamental para sostener las nuevas reducciones. La lógica social que movía a los donantes respondía a la obtención de “prestigio social”, “de actuar con fe”, “en servicio de Dios y del Rey”. En otras palabras, lo que esperaban a cambio no era otra cosa que la “gracia divina” para la salvación de sus almas y el “patronazgo del Rey” por haber sido fieles servidores, lo cual podía resultar en el futuro en un reconocimiento de bienes materiales, algún cargo estatal, título nobiliario, etc.

La misión de San José de Duepu de Toromonas necesitaba de elementos cruciales para atraer a los indios, cubrir las necesidades del Padre Sosa y realizar los rituales cristianos, como el vino de la misa y muchos otros de los que el subdelegado de Apolobamba se encargaba en suministrar. Se dependía del pueblo de Reyes como articulador de este espacio. Su capellán, Negrete, no sólo recibía las cartas y pedidos del padre Sosa, sino que enviaba a los indios de su pueblo, famosos en el manejo de las canoas, para buscar hasta el pueblo de Apolo los recursos donados por el subdelegado. Así relataba el capellán: *“Los Indios que fueron fue para conducir un quintal de fierro que debía poner en este Apolo el señor Maestre de Campo unas Bayetas, Cuchillos, Vino, frazadas, y otras Cosas que tenia pedido de ante mano el Reverendo Padre Fray Simeón, y todo lo necesita cuanto más breve a cuyo fin despacho en la presente*

*a estos diez hombres para que lo que hubiere y pudieren traer...”*<sup>89</sup> Negrete esperaba el regreso de sus diez indios para enviarlos con sus canoas para alcanzarle al Fray Sosa esos productos y además machetes tan apreciados por los indígenas de las tierras bajas, elementos que los atraían y los retenían junto a las misiones. La sal también era otro de los productos escasos de gran valor para los indígenas y pobladores de estas tierras. Por ello el padre relataba: *“Recibí los diez pedazos de fierro y la Sal todo cabal pues ya deseo estoy mandando hacer machetes para remitir al Padre Sossa luego que estos vuelvan de Apolo...”*<sup>90</sup>

La misión de San José de Duepu y Cavinás gozaron de tres donantes, el Obispo, el Síndico y el Maestre de Campo, que como acto de fe, destinaban su dinero a un fin noble: *“En lo propio incuba asra (sic) el Promotor fiscal, sin perjuicio de la Providencias que conforme a derecho tomare VSSeñoría acerca de las cantidades que la notoria piedad del citado Señor Obispo; Don Diego Quint y el mismo José Santa Cruz dieron para las mencionadas reducciones y corrieron a cargo (los efectos con o mas comprados) del dicho Padre Bustos; pues parece muy necesario para el conocimiento del estado de semejantes empresas el prolijo examen del modo con que se hubieren invertido y cuanto hubiese surtido en aquellas Naciones la distribución de tales socorros...”*<sup>91</sup> Arriba ya habíamos citado que previamente a la concreción de la “entrada”, en el año de 1780, cuando Santa Cruz Villavicencio era síndico, había aportado o financiado con la futura misión.

El obispo fue uno de los principales donantes de las “misiones de Toromonas”, por ello, le escribía en estos términos al Gobernador Intendente: *“ofrecí interesarme en tan gloriosa empresa, con la cantidad de mil pesos, y de facto tengo compradas ya 37 arrobas de hierro y cuatro de acero y mandado que se me soliciten rosarios, cuchillos, medallas y abalorios, por ser estas dádivas muy conducentes para*

89 AGN, IX-30-4-4, Interior, Leg. 28, Exp. 3, Capellán Francisco Xavier Negrete, 4 de Diciembre de 1783, Santos Reyes.

90 *Idem*

91 AGN, IX-30-4-4, Interior, Leg. 28, Exp. 3, Gutiérrez, Marzo 18 de 1786, La Paz.

*atraer y docilitar a los Indios Gentiles...*"<sup>92</sup> Mediante su donación buscaba que por el tipo de "dádivas" ayudaran por un lado en la tarea de "atraer" o reducir a los indígenas a través del hierro y los cuchillos, elementos muy apreciados por los indígenas, por el otro lado a "docilitar" en el sentido de "civilizar" o "cristianizar", para ello los "rosarios", "medallas y abalorios". Pero también "civilizar" era cubrir la partes pudendas, para ello era necesario proveer de ropas paradójicamente para un área "tropical" de muchísimo calor: *"Así mismo he acordado con el misionero conforme a su dictamen que las bayetas y cordellates que son dos de los renglones más precisos para el efecto, se compren en el collado en donde se consiguen por más equitativo precio"*. "Bayetas" y "Cordellates" son tejidos de "lana" que según el Obispo se conseguían a mejor precio en el mercado del "altiplano" del "collado", es decir, directamente de la producción indígena de las comunidades collas. A su vez, el obispo cubriría el costo del flete para llevar todos los productos hasta la nueva reducción. Ahora bien, para actuar con el mismo sentido de "piedad", el síndico Don Diego Quint *"queriendo tener parte su piedad en tan grande obra"* donó quinientos pesos.<sup>93</sup>

Fray Morón reconocía en 1784 una nueva donación de Santa Cruz Villavicencio: *"Recibí del maestro de Campo general de Misiones y Síndico de ellas la cantidad de cuatrocientas cuarenta y cinco varas de bayeta blanca, que ha dado de limosna para la conquista que el Padre Predicador Fray Simeón Sosa tiene hecha entre los Infieles de Toromonas, a quien se le remitirán luego que salga Gente de los Pueblos de á dentro, y para que consta este como comisario de Misiones"* en este Pueblo de Apolo 18 de Junio de 1784.<sup>94</sup> Esta donación era otra nueva con respecto a la de 1780 y a la de 1783, sobre la que contaba Negrete en su carta. Los indios de "adentro" para "remitir" la donación, como dice Fray Morón, eran los de Reyes u

92 AGN, IX-30-4-4, interior, Leg. 28, Exp. 3, Gregorio Francisco Obispo de la Paz, enero 14 de 1785.

93 *Ídem*

94 José de Santa Cruz Villavicencio. Empleos. Padrón de Indios en Archivo General de Simancas, SGU, LEG, 6800, 9, Imagen 78 (Portal de archivos españoles)

otros pueblos que los enviaban hasta Apolo a buscarla. Mover varias personas durante unos cuantos días para este fin implicaban gastos, más las anuales inversiones en la misión daba cuenta del creciente gastos que requería constituir una nueva misión.

La creación de una misión era la configuración de un espacio “sagrado” en medio de la Selva de Irimo lo cual requería de objetos que conformaran la parafernalia y la escenografía para los rituales, objetos que de acuerdo al informe de Don Justo Estrada podrían ser brindados por la jurisdicción de Moxos, cuyas iglesias muchas estaban en decadencia tras la expulsión jesuítica. Por ello sugería realizar la “*transportación de vasos sagrados y otros muebles Respectivos al culto divino de la Provincia de Mojos (Moxos)...*”.<sup>95</sup> Pero para algunos “celosos” de la intromisión jurisdiccional les parecía innecesario trasladar esas donaciones desde lugares tan lejanos: “*en esta parte el Promotor considera con muchos obstáculos este pensamiento y se halla informado del propio Santa Cruz acerca la suficiencia de Campanas Ornamentos y demás especies de esta naturaleza en los Pueblos Reducidos (Apolobamba) y que sin falta de ellos pueden compartirse en los Toromonas*”.<sup>96</sup> Más allá de esa competencia por llevarse los méritos y el prestigio por haber colaborado con las nuevas misiones, la construcción de este espacio sagrado era una configuración visual mediante la capilla, muebles, elementos para el culto y también sonora generada por la campana como eco dentro de las serranías en la selva.

Los funcionarios y religiosos argumentaban con una mirada pesimista que los indios sólo se dejaban reducir en las nuevas misiones por los bienes que les regalaban, sobre todo el acero. Esta visión era reduccionista y no era capaz de apreciar un fenómeno social mucho más complejo. Fray Simeón Sosa como otros frailes que convivían con las comunidades quedaba sujeto a las normas

95 AGN, IX-30-4-4, Interior, Leg. 28, Exp. 3, Gutiérrez, Marzo 18 de 1786, La Paz.

AGN, IX-30-4-4, Interior, Leg. 28, Exp. 3, Josef Justo Estrada, Junio 2 de 1785, Hilabaya.

96 *Ídem*

de reciprocidad grupal. En estas sociedades poco jerarquizadas, el líder no era autoridad, no ejercía poder, en el sentido de imposición de decisiones arbitrarias, sino que sólo gozaba prestigio y legitimidad social. Lo mismo les ocurría a los sacerdotes.

Muchos de los objetos donados portaban una fuerte carga “simbólica”, ya sea campanas, ornamentos, el vino para la misa. En la donación la retribución generalmente es simbólica, ya sea “gracia divina” o la “estima social y del Rey”, es por ello, que la naturaleza de lo donado portaba también una esencia “intangibile”, “simbólica”. Consideremos que esa “simbología” era un lenguaje sólo entendido para los donantes, los frailes y algún vecino, del cual los indígenas estaban marginados. Sin embargo, esos objetos donados también eran “signos”, cuya función semiológica es hacer referencia a la presencia de algo. A través de la mayoría de estos objetos donados se recreaba la parafernalia ritual católica. Si bien no sabemos qué entendían los indígenas en las primeras celebraciones, eran integrados a experiencias colectivas en donde antropológicamente se trataba de indicarles mediante esos “signos” la presencia de un fenómeno sagrado, no tangible que estaba ocurriendo en ese momento. Ese objetivo era logrado mediante el “exotismo” para la mentalidad de los indígenas cuando apreciaban las prácticas de los misioneros en sus celebraciones: los rituales, los gestos con objetos extraños, palabras durante la ceremonia en un idioma raro, cantos con melodías desconocidas, el sonido espeluznante de las campanas. Era un momento que rompía con la cotidianidad, en donde se trataba de comprometer la atención y curiosidad de los indígenas.

Esta “simbología” adquirió importancia para los indígenas cuando el proceso de aculturación se hubo profundizado, y en vez de construir prestigio mediante la redistribución de “dones” hacia su grupo social, se lo obtenía participando de estas ceremonias y nuevos espacios de “autoridad” que proponía el sacerdote.



# Toromonas en el discurso

*“Los Toromonas gente muy blanca y hermosa igualmente fuerte”*  
Fray Francisco Sabater, Ysiamas Octubre 9 de 1801.<sup>97</sup>

Esta frase pertenece al misionero de Santiago de Pacaguaras, pueblo rodeado del espacio de los Toromonas, que por su experiencia y proximidad tendría que darnos confianza en la “veracidad” de sus palabras. No fue el único quien dio estas características. Varias décadas después, el francés d’Orbigny afirmaba que los Toromonas pertenecían al macro grupo étnico de los tacanas que también se caracterizan por un color de piel claro: *“La tez de estos indígenas era más morena que la de los Mocetenes; pero no tanto como la de los Apolistas, y mucho menos todavía que la de los Aymaraes, los que comparativamente consideraban á los Tacanas como si fuesen blancos”* (d’Orbigny 1843: 25) De los indios de Tumupasa también de la etnia Tacana d’Orbigny afirmaba: *“Estos Indios, pertenecientes á la nación tacana, son bien constituidos y elegantes de talla, tienen el cabello negro y muy fino, la cara regular y la tez de un blanco pálido”* (d’Orbigny 1843: 37)

No buscamos ver si los Toromonas eran más blancos o no que otros grupos étnicos, la pregunta que inquieta es saber ¿por qué se insistía que los Toromonas eran blancos, incluso hermosos y fuertes? ¿Qué se buscaba legitimar?

---

97 AGN, IX-31-7-8, Justicia, Leg. 42, Fray Francisco Sabater, Octubre 9 de 1801, Ysiamas.

Entre las fuentes aparecen referencias contradictorias sobre lo que se pueda definir como toromona. Si delimitamos lo compartido entre las múltiples versiones, consistía en grupos indígenas selváticos de la Selva de Irimo que aún no habían sido evangelizados pero que aparecían como un rebaño en búsqueda de un “pastor” y que deseaban conocer la “fe”. Sin embargo, quienes empleaban el nombre podían hacer alusión a dos realidades distintas, o bien en un sentido “genérico” a diversos grupos indígenas indistintos, o bien a un grupo étnico específico de la selva. Esta diferencia discursiva radicaba en la aproximación y experiencia diferencial con respecto a los habitantes de la selva “profunda” aún sin evangelizar. Los mismos misioneros quienes encabezaban estas “entradas” a la Selva de Irimo y manejaban los “idiomas” indígenas distinguían a los Toromonas como un grupo étnico específico, distinto de los Cavinás, Ese Ejjas, Pacahuaras, etc. En cambio, funcionarios o autoridades provinciales de la orden de San Francisco desde lejos sin tener un conocimiento cabal de la vida en la selva trataban el tema como una cuestión genérica que se refería a la totalidad de los pueblos “civilizables de la selva, aún no conquistados”.

Esta aproximación “distante” que generó “distancia”, separación y ruptura, de quienes no gozaban de una experiencia concreta con los habitantes étnicos de la selva es la situación que se ha impuesto como resultado histórico del avance de la sociedad “estatal”. Actualmente los indígenas y pobladores de los pueblos circunvecinos al área intangible del Parque Nacional Madidi, en cuyo desconocido seno habitan grupos indígenas aislados, de los cuales se desconoce su específica pertenencia étnica, se refieren sobre estos habitantes como “Toromonas”. Remarcamos que este elemento “discursivo” que recae actualmente sobre “poblaciones aisladas”, tuvo su origen hace varias centurias cuando el término “toromona” empezó a circular por ámbitos lejanos de las misiones, signo del creciente interés del orden colonial para su expansión en la selva lo cual iría lentamente corroyendo los vínculos entre los Andes y los grupos indígenas de la selva amazónica.

No obstante, en la medida que profundizamos la investigación damos cuenta que el término toromona a fines del período colonial no se reducía sólo a una cuestión genérica o específica sobre un grupo étnico, sino que por detrás había varios usos y significados. Pasaremos a citar diversas situaciones que originaban distintas acepciones del término toromona.

Fray Lorenzo de la Parra cuando en 1780 organizaba la “entrada” evangelizadora hacia la Selva de Irimo afirmaba que las tierras que ocupaban la nación Toromona eran inmensas y muy dilatadas, pero que también existían otros grupos, pero cuyos nombres ignoraban. Los cronistas de fines del siglo XVII que recorrieron esas tierras hacían referencia a los Toromonas y Araonas (Cingolani 2008, Ibáñez 2011) ¿Fue el desconocimiento del nombre de la mayoría de los grupos étnicos lo que llevó a la generalización del nombre toromona para cubrir esta amplia variedad cultural? En los pueblos de Ysiamas, Tumupasa, Santos Reyes como hemos visto y en demás pueblos de Apolobamba convivían múltiples grupos étnicos emparentados con otros grupos selváticos que habitaban por fuera de las misiones e incluso arribaban a realizar trueques e intercambios con las reducciones. Los misioneros conocían muy bien sus nombres. Por tanto, la generalización de lo “toromona” es más complejo que explicarlo por la simple ignorancia.

Entonces, ¿por qué la preferencia por un etnónimo sobre los otros? Se puede explicar por la confluencia de tres motivos, primero, los Toromonas y Araonas eran Tacanas que eran una de las principales macro-etnias que integraba las misiones de Apolobamba, por tanto los misioneros conocían muy bien su lengua y por tanto había mayor facilidad para evangelizarlos. Segundo, algunos Toromonas vivían en Ysiamas, en el padrón de 1780 se hace mención de ellos y a su vez en padrones siguientes se registraron apellidos aislados como “toromona”. Tercero, la caza y recolección era la causa de su nomadismo en sus “inmensas tierras”; en sus viajes posiblemente trocaban objetos recolectados, ya sea almendras, frutas, drogas, plumas, demás productos exóticos con las misiones. En síntesis, los Toromonas quizás de la amplia varie-

dad étnica de la selva eran quienes mayor contacto asiduo mantenían con las misiones. Reconocía Josef Justo Estrada, el cacique de Hilabaya: “*hace años los están tentando para su conversión, manifiestan afecto y deseos de incorporarse a la religión Católica*”.<sup>98</sup> Eran el principal grupo étnico con el cual se comunicaban regularmente y pacíficamente desde hacía bastante tiempo. Posiblemente cuando Fray Lorenzo de la Parra se internó en 1780 no hizo más que acompañar el itinerario del nomadismo de los Toromonas, e incluso pensemos que Simeón Sosa, misionero de San José de Uchupiamonas, tres años después pudo haber aprovechado la misma estrategia para luego asentarlos en algún sitio.

De esta primera situación discursiva podemos entablar que los misioneros se referían a los Toromonas como un grupo étnico específico y que tenían preferencias hacia ellos para evangelizarlos a raíz de una serie de elementos culturales y circunstanciales, por tanto sintetizaban que eran un grupo étnico “civilizable” a diferencia de los otros. A partir del seno de las misiones el discurso de “lo toromona” circuló en otros ámbitos y espacios, fue apropiado por otros actores y por tanto redefinido. Estos nuevos actores descartaron el carácter específico, conocimiento determinado por el contacto directo con los Toromonas, en cambio mantuvieron desde la lejanía el aspecto de “la civilidad”, en otras palabras los Toromonas representaban a las poblaciones indígenas civilizables. Se soslayaba sus particularidades culturales. Dos trayectorias distintas siguieron el término “toromona” hacia fuera de las misiones, la apropiación discursiva por los mercaderes y la de funcionarios y religiosos a partir de 1780 bajo el contexto de la expansión del orden colonial hacia la selva. Para ilustrar estas dos trayectorias vamos a estudiar dos casos en los que observaremos el proceso dialéctico-espacial de los diferentes discursos y redefiniciones del término “toromona”.

Empezamos por el caso del cacique que huyó del altiplano en el contexto de la gran rebelión indígena (1781), quien en su

---

98 AGN, IX-30-4-4, Interior, Leg. 28, Exp. 3, Josef Justo Estrada, Junio 2 de 1785, Hilabaya.

relato de su peripecia hacia la selva empleó contradictorias referencias sobre lo toromona, desde lo genérico hasta lo específico.<sup>99</sup> El cacique interino y gobernador de Timuri y Hilabaya, Don Josef Justo Estrada, en el partido de Larecaja narraba en la declaración hecha sobre su conocimiento sobre los “Toromonas” a raíz de las disputas entre franciscanos y funcionarios reales en la década de 1780: “*es público y notorio que yo toqué y anduve por las inmediaciones de los Toromonas por un arbitrio violento que por último recurso tomé cuando las incursiones y terribles movimientos de los Indios Sublevados obligaron el año de ochenta y uno a los que nos tenían la Plaza de Sorata a hacer frecuentes expediciones contra los sediciosos*”.<sup>100</sup> En ese contexto bélico, en medio de la batalla cuando él comandaba a sus soldados su grupo “desafortunadamente” se desarmó y dispersó: “*me aparté de los nuestros más de lo que permitía los riesgos y ferocidad de los enemigos, y estos aprovechando nuestra miserable situación y ventajas que lograban sobre los pocos leales que habíamos la resistencia*”. Sus soldados perecieron ante los ataques. Como única posibilidad que se le aparecía era alejarse de cualquier poblado ya que la adhesión a la rebelión se había generalizado: “*con imposibilidad de volver a la Plaza, seguí sin dictamen por esos montes y breñales apartándome de población (que no había una sin sublevarse)*”. De esta manera marchó hacia el pueblo de Mapiri que también se presentaba inestable. Por temor a la persecución y acechanza del “enemigo” al igual que Dante Alighieri en el comienzo de su eximia obra, la “Divina Comedia”, decidió internarse en la selva, al bosque: “*...de este modo fui peregrinante con designio de entrar a los Toromonas*”. Sorprende que encontrara a los Toromonas a continuación de la misión agustina del Mapiri cuya ubicación estaba muy alejada de donde Simeón Sosa los ubicaría dos años después. A su vez, los describía como una misión ya constituida, cuando en realidad en ese año de 1781 no existía ninguna misión

99 Estamos haciendo referencia a la gran rebelión conducida por Túpac Katari o Julián Apaza que acechó al pueblo de españoles en Sorata, enclavada en la cordillera oriental, al norte de la ciudad de La Paz.

100 *Ídem*

de Toromonas: “*cuya misión contemplé sosegada o menos turbada que los medios que en tan formidable necesidad se me presentaron los posibles y al principal fue inquirir y examinar los modos estilos y costumbres de esos bárbaros; sus inclinaciones y su territorio con los caminos y veredas más seguras, y directas...*”. No menciona a misionero alguno, lo cual permite pensar que la palabra “misión” sea engañosa y en realidad se estaba refiriendo a la idea de pueblo sedentario de la selva. El otro elemento a destacar es la existencia de caminos “directos y seguros” que o bien pueden ser “hispanicos” o bien sean antiguos caminos de la selva, desde tiempos precolombinos. El hecho de la sedentarización conlleva mayor sospecha sobre que hayan sido grupos étnicamente toromonas, cuando estos en realidad eran grupos de cazadores-recolectores.

Esta suma de inconsistencias en su definición de los Toromonas es el puntapié para pensar que José Justo Estrada hacía uso de este elemento discursivo como una problemática “genérica” que era la de quienes se aproximaban desde lejos a la realidad selvática. Sin embargo perseguido por la rebelión andina y obligado a continuar la internación en la profunda selva, las circunstancias lo llevaron a una experimentación directa de la diversidad étnica. A continuación en su relato se aprecia la redefinición del uso del concepto de “toromona” hacia la idea de un grupo étnico específico. Continuaba el relato de su peripecia siguiendo río abajo hasta alcanzar los llanos: “...*fui avisado de que ya se aproximaba una partida de Indios que venían a mi seguimiento, y así abandonándome a las corrientes del río Beni, llegué a la Provincia de Mojos (Moxos) donde me instruí mejor de la celeridad y fuerza con que los Infieles venían a mi seguimiento*”. José Justo Estrada enterándose de su precaria situación decidía internarse a los “Toromonas”. Ahora bien surgía una contradicción en su relato porque supuestamente ya los había visitado “río arriba”: “*pensé finalmente mi transporte a los Toromonas, como único puerto de mi consuelo...*”.

Desde las tierras bajas de Moxos, previo a internarse, averiguó de aquellos que realmente conocían a los grupos indígenas “toromonas”: “*escudriñé con la mayor brevedad lo que consideré preciso a pasar a los expresados lugares y fui cerciorado...*” (la negrita es nues-

tra) Lo que le informaron a Estrada fue justamente la distinción de los “Toromonas” como un grupo étnico específico discernible de otros: *“fui cerciorado de que sus habitadores son de menor fiereza humana que las demás naciones vecinas”*. De esta manera, pasaba de un uso “genérico” a uno “específico” sobre los “Toromonas” enlistando sus características particulares: primero *“que son más propensos a los sentimientos de la Razón Natural, inclinados al trabajo que conceptúan necesario para llevar su vida miserable”*, segundo *“que se mantienen de la caza, y de los productos de sus fertilísimas tierras capaces de fructificar, y arrojar cuanto quiera la industria, por ser la más fecundas y feraces que hay entre todas las que se descubren y son conocidas en esas distancias”*, tercero *“que abunda exquisito cacao, y cuantos comestibles silvestres hacen el buen gusto en este Reino”*, cuarto *“que los Indios son muchos y como algo civilizados con la comunicación y trato de los Padres Predicadores Misioneros de San Francisco”*, quinto que *“hacen años los están tentando para su conversión manifiestan afecto, y deseos de incorporarse a la Religión Cristiana”* y sexto que son atraídos por las “dádivas” o suministro de bienes “exóticos”, como abalorios, cuchillos y demás objetos. Finalmente el kuraka no pasó a la tierra de Toromonas. Pero más allá de eso, la noción de “toromona” en su peripecia fue redefiniéndola hacia la idea de un grupo étnico específico. Se percibe que fue capaz de apreciar que los “Toromonas” eran “cazadores y recolectores”, que mantenían comunicación con los frailes quienes manejaban las lenguas indígenas, y que hacía años mantenían contactos y expresaban su deseo de sumarse a la misiones, deseo que nunca se había concretado aún.

Las características que refería dejaban cierta duda sobre el modo material de reproducción predominante entre los Toromonas. Aludió a la “caza” lo que nos remite a la “caza-recolección”, pero también dedujo que “los productos de las tierras” de los cuales vivían, sin decir si eran obtenidos por recolección o cultivo, significaban que la tierra era fértil, por tanto cultivable para aplicar la “industria”, es decir, la “agricultura”. Ante todo, etnológicamente la “caza-recolección” es un “tipo ideal”, este tipo de sociedades pueden mantener ciertos cultivos estacionales mientras permanecen en cierto coto ecológico hasta el agotamiento de sus recursos

de caza y recolección. Pero la duda en torno a “los productos de la tierra” se despeja si consideramos la alusión siguiente sobre la abundancia de los “comestibles silvestres”. Hemos referido en la historia de la misión de Carmen de Toromonas de las almendras y la fruta nuí, como dos alimentos centrales de su dieta que recogían en la selva. Finalmente una última referencia que consolida la idea de que eran cazadores-recolectores era el hecho de su nomadismo, causa y consecuencia de su estilo de vida. Estrada narró que eran poblaciones “vagantes”: *“enterado yo de este gran estado y disposiciones de los miserables Toromonas para admitir la semilla de la santa fe, avivé mi esperanza de acercarme a los desiertos de sus **vagantes poblaciones**”* (la negrita es nuestra)

Recordemos que la primera misión Toromona se fecha para 1783. José Justo de Estrada decía al principio de su relato que había conocido en 1781 o 1782 una “misión toromona” luego de pasar por el Mapiri. No podemos decir que fuera mentira, sino que Estrada en su relato aplicaba para la primera parte de su viaje la idea de toromona en un sentido genérico para una realidad que desconocía personalmente. En cambio en sus estadías en Santos Reyes aprendió de manos de misioneros y aventureros otro significado, mucho más específico pero aún empapado del matiz evangelizador. Veían en los Toromonas como aquel grupo que ansía conocer la fe cristiana a diferencia de los otros pueblos “salvajes”.

Entonces ¿por qué el Kuraka de Timuri y Hilabaya cuando bajaba huyendo desde los andes se refería a la acción de “entrar a los Toromonas” para internarse a la selva oriental andina? ¿Previamente a su viaje sabía realmente de los “Toromonas”? ¿Había escuchado algo de ellos? El término “toromona” ya circulaba en los discursos de los mercaderes que bajo autorización franciscana o clandestinamente penetraban en las misiones de Apolobamba (Wasinger 2010) Recordemos que Manzaneda para averiguar el estado de la misión de Toromonas de San José de Duepu consultó a mercaderes que habitualmente bajaban a las misiones.<sup>101</sup>

101 AGN, IX-30-4-4, Interior, Leg. 28, Exp.3, Jacinto Roque Manzaneda, 3 de Marzo de 1785, Azángaro.

También tengamos en cuenta la mención de los “soldados” que acompañaban a los misioneros y aprovechaban para extraer objetos exóticos que luego vendían en los mercados andinos. Los mercaderes bajaban para conseguir productos apreciados de la selva como drogas, inciensos, maderas finas, que los mismos Toromonas proveían y trocaban con Isiamas, Uchupiamonas, etc. No cabe la menor duda, que el nombre de los “Toromonas” circulaba entre los mercaderes de los pueblos de la cordillera oriental como Curva, Camata y Sorata. Era el etnónimo de aquel pueblo misterioso de la selva que les proveía de enormes riquezas, que ellos vendían en los mercados de coloniales. Es por ello que el cacique perteneciente a estos pueblos de la cordillera oriental conocía a través de los relatos el significado de lo “toromona”, como lugar mágico, de pueblos ricos, con oro y productos exóticos, sin duda un pueblo que había que contactar. Esto quizás explica por qué en la primera parte de su viaje el cacique José Justo Estrada asocia a lo “toromona” como un pueblo “civilizado”, asentado y con caminos.

El último caso ilustrativo de la diversidad de significados del término “toromona” es el de los funcionarios y autoridades franciscanas. La apreciación de la realidad específica del grupo étnico que José Justo Estrada declaraba para la segunda parte de su viaje fue una de las fuentes sobre la que se basaron en 1786 los fiscales Llanos y Crespo para armar su informe sobre el problema del financiamiento de las “entradas evangelizadoras” a la “selva de los Toromonas”. Retomaban la idea específica de la vida “de caza y recolección” y la idea de la “enorme riqueza de los frutos” de esas selvas, datos que sorprenden por el grado de precisión en el manejo de estos “distantes” funcionarios. En otras palabras, a la hora de definir los beneficios o no en invertir en una situación concreta los fiscales no se reducían a los “estereotipos” sobre los habitantes de la selva, como los empleados por los “mercaderes”, sino que buscaban “racionalizar” y tomar informes con datos fidedignos. Sin embargo, su lejanía, sin poder gozar de la experiencia, implicaba que el uso que hacían del término “toromona” a pesar de ser más preciso, seguía siendo “genérico”. Esto

se confirma por el hecho de que los fiscales y autoridades franciscanas discutían en 1786 sobre si la fiscalidad sobre los pueblos de Apolobamba afectaba o no a la misión de Toromonas, cuando en realidad, la única que se había fundado en 1783 por Simeón Sosa en 1784 ya no existía más. A cambio de ese fracaso, Simeón Sosa había creado Cavinás, una misión más estable, con otros grupos étnicos. En realidad, a los fiscales no les importaba cómo se nominalizaba a los grupos de “infieles”, ya sea como Toromonas u otro nombre, sino que había un problema que era la cuestión del financiamiento de las nuevas reducciones. Por tanto, en esas discusiones entre fiscales y franciscanos sobre los Toromonas de mediados de los ´80 empleaban un uso genérico, desinteresado totalmente de la especificidad étnica, que respondía al avance del sistema español sobre cualquier población selvática.

Aunque cada discurso con su respectiva acepción se enmarcaba en un contexto de pronunciación con sus propios condicionantes sociales, el de los misioneros en el seno de la selva, el de los mercaderes en sus viajes de intercambio comercial y el de los funcionarios y autoridades franciscanas en los ámbitos de poder, en realidad el nombre “toromona” circulaba entre estos espacios en un proceso dialéctico de diferentes significados. Por ello, si reconstruimos el recorrido de los casos que vimos podemos apreciar esta dialéctica. El discurso sobre “los Toromonas” se originaba en el seno de las misiones, era apropiado por los mercaderes que conectaban las misiones con los Andes, el cacique de Timuri y Hilabaya en 1781 bajó a la selva guiado con el discurso de estos últimos, en las misiones escuchó una versión parecida pero distinta, ambas luego las declaró para un informe que finalmente unos funcionarios sentados en la ciudad de la Paz leyeron o escucharon y retocaron para que el gobernador intendente y el obispo de La Paz terminaran decidiendo las políticas a seguir en torno a las misiones de Apolobamba y las nuevas reducciones lo que afectaba directamente a los misioneros en la selva que sí conocían directamente a los “Toromonas”.

Si bien cada actor según sus intereses y su proximidad a la realidad de la selva dio un condimento distinto al término “toro-

mona”, todos compartían la misma noción de que era un “grupo civilizable” y “cristianizable”. Circulaba discursivamente una construcción del Toromona como el indio “bueno”, por tanto con su piel emblanquecida que contrastaba totalmente con el resto de los otros grupos “ignorados”, porque eran “salvajes”, “chunchos”, categoría peyorativa andina referente al “otro selvático”, el enemigo de la “civilización”. Esta oposición entre “lo toromona” y “lo chuncho” al igual que “civilización y barbarie” legitimaba el proceso expansivo del orden colonial sobre la selva, sobre las “inmensas tierras que ocupaba la nación toromona”. En definitiva, cada uno de estos actores coincidían en atribuirles a los Toromonas la misma característica porque todos estaban interesados en la misma expansión del orden colonial sobre la selva, la cual representaba nuevos “cristianos” para los misioneros, “nuevas mercancías exóticas” para los mercaderes y finalmente “un espacio tributario con recursos explotables” para los funcionarios.



# Dinámica de un fracaso colonial en la selva

El proceso histórico en la región de Apolobamba y la Selva de Irimo en las últimas décadas del siglo XVIII y la primera del XIX se caracterizó por la penetración del “orden español”, es decir, la injerencia de una sociedad estatal generadora de desigualdades sociales sobre un espacio de sociedades con criterios parentales e igualitarios de organización social.

1. La dinámica espacial ha sido de un avance paulatino de las misiones sobre el territorio indígena a partir desde 1780 con fracasos y éxitos temporarios hacia el río Beni y el Madidi. El motor de esa expansión radicaba en el excedente acumulado a través de la explotación social sobre los indígenas de las viejas misiones de Apolobamba a cargo de los franciscanos hasta 1804. También el excedente de la explotación social indígena provenía de la misión “secular” de Santos Reyes a manos de sacerdotes amigos de los franciscanos. El panorama cambió estimativamente en la década de 1790 para cuando Santos Reyes quedó a cargo de los funcionarios del Estado, quienes destruyeron esos nexos de cooperación. En la última fase expansiva la de 1804-1808, de las misiones de Carmen de Toromonas y demás intentos de reducciones, el motor de la expansión espacial fue provocado por los problemas jurisdiccionales entre los poderes de La Paz frente a la injerencia de poderes del virreinato peruano. Mientras la expansión, más

allá de quien la propiciara, siguió los ríos Beni y Madidi, por otro lado, en el área del río Manu, es decir, mirando hacia el Cuzco, se fue consolidando una frontera abierta a donde los misioneros no podían acceder, en cambio sí poblaciones andinas que convivían con las etnias que exitosamente resistieron a las misiones con las cuales mantenían intercambios y trueque. Esa frontera era el espacio indígena que resistía el avance de una sociedad estatal. Pero definitivamente y en su conjunto, se frenó la expansión de las misiones en 1808 con la crisis de la monarquía.

2. El primer intento de la nueva expansión iniciada a partir de 1780 ocurrió con los Toromonas y resultó fallido, luego se fundó el pueblo de Cavinás, que si bien se tuvo que trasladar varias veces se conservó en el tiempo, el tercer caso fue el de Santiago de Pacahuaras que también logró mantenerse algunas décadas. Desde allí se intentaron fundar nuevas misiones volviendo a intentar con los Toromonas pero fracasaron. En otras palabras, la expansión de las misiones era a veces exitosa y otras no. Dependía de la capacidad del misionero, había quienes como Simeón Sosa o el padre Reynante que gozaban de larga experiencia misional, pero también otros quienes rogaban irse del lugar cuanto antes. Los sacerdotes presentaban distintas voluntades para llevar a cabo la tarea. Es por ello que ciertos nombres se repiten durante décadas. A su vez, los Toromonas en ambos intentos misionales resultaron difíciles de asir, demostraron mayor capacidad para oponerse al avance de la “sociedad estatal”. En cambio otros como Cavinás y Pacahuaras resultaron más estables. También dependía de la capacidad indígena de asentarse en un lugar físico. Hay que sumar el rol de los vecinos que se beneficiaban “comercialmente” de estos nuevos pueblos, que apoyaban al cura en la tarea y llegaban a sustituirlo. El cura no era un superhombre, sino que iba rodeado de españoles “armados”.

3. De acuerdo con el tipo de práctica material para reproducirse los grupos indígenas en la selva usaban diferencialmente el espacio de la selva. Los Toromonas, cazadores recolectores de las tierras de adentro, tenían una relación más fluida con el espacio y por tanto inestable con cualquier intento de ser reducidos en las

misiones. En cambio, los agricultores aprovechaban la enorme riqueza de los bajiales de ríos de aguas blancas, espacios sobre los cuales competían entre sí. Registramos desplazamientos de pueblos que competían por esas orillas, como vimos en la reubicación reiterada de Cavinás, como en la reducción forzada de Pacahuaras que huían de Tiatinaguas o Ese Ejjas desde el río Manu. Según la lógica social de estos tipos de sociedades, hacia dentro del grupo étnico predominan los lazos de reciprocidad del parentesco, hacia afuera, el “no pariente” es un enemigo. En este “macro espacio intersticial”, la “guerra” y el “comercio” medían los vínculos extra-parentales.

4. Con respecto a la provisión material por fuera de la capacidad económica de las misiones, en su principio predominó el carácter donativo por parte de altos funcionarios y prelados. Se buscaba con ello obtener “prestigio social” y dar mérito ante sus respectivas corporaciones, el sacerdote ante la iglesia y los funcionarios ante el Rey, ambos bajo una mentalidad de patronazgo. Con la concientización del orden español de su crisis bajo la égida de los Borbones se empezó a planear la necesidad de consolidación de las fronteras. Bajo ese contexto a fines del siglo XVIII se sumó la competencia jurisdiccional con el virreinato del Perú. Era necesario que las cajas reales de la intendencia de La Paz volcaran parte de su recaudación en financiar estas misiones para apropiarse de este espacio, el cual ofrecería succulentas riquezas para alimentar al fisco. Esta apropiación del espacio era el avance de una cristianización del espacio infiel, mediante la construcción de una “parafernalia ritual”. Este chorro de dinero pronto se cortó en 1808 cuando estallaron las sublevaciones en La Paz ante la repercusión de las noticias de la crisis de la monarquía que abrían una coyuntura histórica terminal del orden colonial.

5- El etnónimo toromona era empleado tanto por quienes tuvieron una experiencia directa en la selva, como por parte de mercaderes y de los altos funcionarios que lo utilizaban en oposición a la idea del Chunchu. Chunchu era la categoría colonial referente a los infieles de la selva que rechazan la fe y la civilización. Se construyó la idea de toromona como el indio “civiliza-

ble” que podía aludir o no específicamente a la etnicidad, pero siempre se empleaba en oposición a los otros indios de la selva “no civilizables”. A través de los Toromonas se buscó legitimar las pretensiones de avance sobre la selva. Se consolidó el discurso sobre los Toromonas justamente en las décadas de la expansión misional “1780-1808”, período de fuertes enfrentamientos entre intereses opuestos para apropiarse de un espacio aún no controlado. Lo que le agrega mayor interés a la cuestión es que la idea de lo “toromona” persistió en el tiempo hasta hoy día, siendo empleado por los lugareños en torno al Parque Nacional Madidi para referirse a la “otredad” que habita solitaria en la selva, que se ha aislado frente al avance alienador de la sociedad estatal.

La lucha “histórica” contra el Estado y sus “aliados”, si entendemos por alianza una cuestión temporaria como estudia Clastres en la lógica de la política inter-tribal, que los Tiatinaguas o Ese Ejjas, Pacahuaras y otros llevaron a cabo limitando el paso a los misioneros e incluso “molestando” a los “aliados indígenas” que se reducían en misiones y empezaban a ser “historia”, gracias a los cuales hoy podemos escribir este texto llamado las “inmensas tierras de la nación Toromona”, alcanzó un poético desenlace con los Toromonas, cuyo nombre étnico alcanzó a ser el más “histórico” entre otros de la región, porque fueron los primeros en acercarse, en dialogar con los misioneros, pero que finalmente pudieron rechazar ese “protagonismo histórico” y retornar a la memoria cíclica de la Selva de Irimo, “el lugar de origen”.

# Fuentes documentales

## Abreviatura

AGN, Archivo General de la Nación, en Buenos Aires, Argentina. Sala IX División Colonial.

## Documentación

Portal de Archivos Españoles <http://pares.mcu.es/>

Exposición de la República del Perú presentada al Excmo. Gobierno Argentino en el Juicio de Límites con la República de Bolivia, conforme al tratado de arbitraje de 30 de diciembre de 1902. Tomo II. Barcelona. 1906

Instituto de Investigaciones de la Amazonía Peruana, SEMINARIO SOBRE EL USO SOSTENIBLE DE LAS RESTINGAS EN LA AMAZONIA PERUANA”, CONCLUSIONES, QUITOS 2007

Armentia, Nicolás

1903 *Relación histórica de las misiones franciscanas de Apolobamba, por otro nombre Frontera de Caupolicán*, Imprenta del Estado, La Paz.

Armentia, Nicolás

1905 *Descripción del Territorio de las Misiones Franciscanas de Apolobamba, por otro nombre Frontera de Caupolicán*, Edición Oficial, La Paz.

d'Orbigny, Alcides

1843 *Descripción geográfica, histórica y estadística de Bolivia*, Versión digital. Tomo Primero.

Häenke, Tadeo

*Carta destinada al señor gobernador intendente de esta pcia. Don Francisco de Viedma*, abril 20 de 1799, Cochabamba, en apéndice de *Descripción del Perú*, Lima, 1901.

Maurtua, Víctor

1906 *Juicio de Límites entre el Perú y Bolivia. Prueba presentada al Gobierno de la República Argentina*. Tomo octavo: Chunchos. Imp. Hernández, Madrid.

## Bibliografía

Astarita, Carlos

1992 *Desarrollo desigual en los orígenes del capitalismo*, “Los Bienes de Prestigio” cap. 3, pp. 39-50, “El valor de uso de la mercancía” cap. 4, pp. 51-57, Tesis 11 Grupo Editor, Buenos Aires.

Campagno, M.

2007 *El origen de los primeros Estados. La “revolución urbana” en América precolombina*, EUDEBA, pp. 8-18 y 92-107, Buenos Aires.

Cingolani, Pablo; Díez Astete, Álvaro; Brackelaire, Vincent

2008 *Toromonas, la lucha por la defensa de los Pueblos Indígenas Aislados en Bolivia* FOBOMADE, Rainforest Foundation Norway, La Paz.

Clastres, Pierre

1978 (1977) *La sociedad contra el estado*, Monte Ávila Editores. Barcelona.

Clastres, Pierre

1981 *Investigaciones de Antropología Política*, “La economía primitiva” cap. 8, pp. 133-151, “Los Marxistas y la antropología” cap. 10, pp. 165-179, “Arqueología de la violencia: la guerra en las sociedades primitivas” cap. 11, pp. 181-216, Gedisa, Barcelona.

Córdoba, Lorena y Villar Diego

2009 *Etnonimia y relaciones interétnicas entre los panos meridionales (siglos XVIII-XX)* en *Revista Andina* n° 49. Centro de Estudios Bartolomé de las Casas. Cuzco.

Evans-Pritchard, Edward Evan

1987 *Los Nuer*, Anagrama, España

Gasché, Jorge

2006 “La Horticultura indígena Amazónica”, *Ciencias*, enero-febrero, número 081, Universidad Nacional Autónoma de México, Distrito Federal, México, pp. 50-57

Godelier, Maurice.

1980 Procesos de la constitución, la diversidad y las bases del Estado. En: *Revista Internacional de Ciencias Sociales*, UNESCO, 33, pp. 667-682.

Ibáñez Bonillo, Pablo

2011 *La muerte de Laureano Ibáñez. Una aproximación a las relaciones entre las sociedades indígenas de Apolobamba y los agentes españoles*. Tesis de Maestría. (en prensa)

Monnier, Alain

2000-2001 “Perezoso y bellaco: mitología ese’ejja” en *Société suisse des Américanistes / Schweizerische Amerikanisten-Gesellschaft*, Bulletin 64-65, pp. 249-254

Sahlins, M.

1983 *Economía en la Edad de Piedra*, Madrid, Akal, Cap. 1 y 2.

Santamaría, Daniel J.

2008 *Esclavos en el paraíso, Misioneros franciscanos en los pedemontes andinos*, Purmamarka Ediciones, San Salvador de Jujuy.

Temple, Dominique y Chabal, Mireille

2003 *La reciprocidad y el nacimiento de los valores humanos*. Programa de Apoyo a la gestión Pública Descentralizada y Lucha Contra la Pobreza. La Paz.

Vaca Arteaga, Luis Alberto

2003 “Riqueza y Aprovechamiento piscícola del Beni”, Director Dictis-U.T.B. *Seminario Taller Acuicultura FDTA-TH*

Wasinger Espro, José Ignacio

2010 “Los lecos y el inconsciente colectivo” en *Actas del III encuentro de discusión de avances de investigación sobre diversidad cultural y IV jornadas experiencias de la diversidad*, Facultad de Humanidades y Artes, Universidad Nacional de Rosario. ISBN 978-950-673-825-9

La presente edición del libro *Las inmensas tierras de la Nación Toromona*, del historiador argentino José Wasinger, cierra una trilogía inicial de aportes a la historiografía boliviana y continental, que completan las obras *Cuatro viajes a la Amazonía boliviana* de la historiadora y arqueóloga rusa Vera Tyuleneva y *El martirio de Laureano Ibáñez. Guerra y religión en Apolobamba, siglo XVII*, del historiador y periodista español Pablo Ibáñez Bonillo.

Este esfuerzo de rescatar la memoria histórica de la Amazonía, y especialmente la de sus habitantes indígenas originarios, se enmarca en un proyecto de defensa de los derechos de los últimos pueblos aislados y los grupos más vulnerables de las selvas bolivianas. La apelación a la historia prueba, por una parte, la vitalidad en el espacio-tiempo de esos colectivos y, a la vez, es parte de un urgente llamado para que los mismos sean valorados y respetados como lo que son: testimonio vivo de nuestra diversidad humana.

El proyecto es impulsado por la Expedición Madidi y el Foro Boliviano sobre Medio Ambiente y Desarrollo (FOBOMADE), y cuenta con el respaldo solidario de la Xarxa de Consumo Solidario, DIDeSUR –Dignidad y Desarrollo para el Sur– y la Junta de Castilla La Mancha-España.

Parafraseando a Tristan Platt –autor de uno de los prólogos de las obras–, quisiéramos que esta triada de genuina investigación histórica, cargada de honestidad y entusiasmo, se difunda entre los actuales habitantes de la Amazonía, y Bolivia toda, “para que puedan enriquecerse con procesos propios de recuperación, creatividad y reinención”. Solo así, todos juntos, podremos defender verdaderamente los derechos de los pueblos, que están hoy más amenazados que nunca.



ISBN: 978-99954-789-9-5

