

GUERRA Y EVANGELIZACIÓN EN LAS MISIONES JESUÍTICAS DE MOXOS

Akira Saito
Museo Nacional de Etnología, Japón

Resumen: En los testimonios de los misioneros jesuitas, la población nativa de Moxos se caracteriza por su fuerte inclinación hacia la guerra. ¿Cómo es posible, sin embargo, que un pequeño número de religiosos pudiera domar a una gran población de guerreros valientes y transformarlos en neófitos dóciles? Este artículo muestra que en vez de desarraigar la guerra, los jesuitas la aprovecharon como un mecanismo de expansión de las misiones. El artículo igualmente examina la manera en que los jesuitas intentaron resolver discursivamente la antinomia ideológica entre la guerra y el Evangelio. Este examen conduce a la reconsideración del concepto de la etnografía misionera como un instrumento del poder colonial.

Palabras clave: Guerra indígena, Expedición misionera, Moxos, Jesuitas

Warfare and Evangelization in the Jesuit Missions of Moxos

Abstract: In the testimonies of Jesuit missionaries the native population of Moxos is characterized by a strong inclination toward war. How is it, then, that a small number of clergymen could domesticate a large population of brave warriors and transform them into docile neophytes? This article shows that instead of opposing indigenous warfare, the Jesuits made use of it as a mechanism for expanding their missions. It also looks at how the Jesuits tried to resolve the ideological antinomy between war and the Gospel. This examination leads to a reconsideration of the concept of missionary ethnography as a tool of colonial power.

Keywords: Indigenous warfare, Missionary expedition, Moxos, Jesuits

1. La sociedad para la guerra

En los estudios etnológicos sobre la Amazonía, la guerra es generalmente considerada como una de las características más sobresalientes de la población nativa. Los etnólogos han observado la periodicidad de la expedición guerrera, la equivalencia entre la masculinidad y la identidad guerrera, la frecuente atribución de la muerte a la brujería y el vivo espíritu de venganza, la cadena ininterrumpida de ofensivas y contraofensivas, la captura y la asimilación de mujeres y niños, la apropiación del cuerpo y alma de los enemigos ejecutados, etc., todo lo cual sirve para destacar el importante papel que desempeña la guerra en el funcionamiento de las sociedades amazónicas. Algunos estudios monográficos sobre los jíbaros de Ecuador y Perú, o sobre los yanomamis de Venezuela y Brasil, han contribuido a la propagación de la imagen de los hombres amazónicos como particularmente agresivos y belicosos (Karsten, 1935; Biocca, 1965; Chagnon, 1968; Harner, 1973).

Esta imagen, sin embargo, no es una creación de los etnólogos del siglo pasado, sino que se remonta a los comienzos de la colonización europea en América. Los conquistadores, funcionarios y misioneros españoles y portugueses han dejado testimonios abundantes sobre este tema. La siguiente afirmación de Pierre Clastres, aunque dirigida a las «sociedades primitivas» en general, se aplica bien a las amazónicas:

Del enorme acervo documental reunido en crónicas, relatos de viaje, informes de sacerdotes y pastores, militares o traficantes surge —incontestada, primigenia— la imagen más evidente que ofrece, en un comienzo, la infinita diversidad de culturas descritas: la del guerrero. Imagen tan dominante como para inducir a una constatación sociológica: las sociedades primitivas son sociedades violentas, su ser social es un *ser-para-la-guerra* (Clastres, 2004 [1977]: 10).¹

La imagen del guerrero se destaca también en las primeras descripciones europeas sobre la población nativa de Moxos, una región amazónica en las tierras bajas de la actual Bolivia. En los relatos de los misioneros jesuitas que penetraron en esta región durante la época colonial, los indígenas «siempre son presentados como apasionadamente entregados a la guerra» (Clastres, 2004 [1977]: 10). Según los testimonios jesuíticos, los habitantes de Moxos estaban constantemente en guerra. El padre Pedro Marbán afirma que «a la guerra es también suma la inclinación de estos indios, y así en los tiempos que no son de aguas continuamente van, y vienen a ella».² El padre Antonio de Orellana declara que «es muy frecuente ocupación de todos la de la guerra, por la enemi-

1. El énfasis en el original.

2. Carta de los padres que residen en la misión de los moxos para el P. Hernando Cavero, provincia de los Moxos, 20 de abril de 1676, Archivum Romanum Societatis Iesu, Roma (en adelante ARSI), Perú 20, f. 212v, publicada en Marbán, 1898, II: 159-160. Por regla general, cito los documentos originales. Doy referencias a las ediciones modernas solo para facilitar la consulta.

ga³ que tienen unas con otras las naciones vecinas» (Urbano de Mata, 1704: cap. II).

Según la opinión de los jesuitas, la guerra entre los indígenas era un impedimento grave para su evangelización por diversas razones. Entre ellas, la guerra les obligaba a vivir dispersos, lo que dificultaba la construcción de una sociedad entre ellos; además, la guerra les infundía odio y enemistad, que eran contrarios al amor al prójimo predicado por los misioneros; igualmente, la guerra era instigada por el demonio, quien esperaba cosechar las almas perdidas en ella. En una palabra, la guerra era diametralmente opuesta a la difusión del Evangelio y la construcción de una nueva cristiandad. Por esta razón, los misioneros se esforzaron por erradicar la guerra y establecer la paz. La pacificación era una condición *sine qua non* para el éxito de su proyecto misionero. Sin embargo, ¿cómo es posible que un pequeño número de religiosos pudiera domar a una gran población de guerreros valientes y transformarlos en neófitos dóciles y obedientes?

En este artículo, es mi intención mostrar que el establecimiento del régimen misional en Moxos no trajo consigo una total desaparición de la guerra indígena. Propongo la hipótesis de que, en vez de desarraigar la guerra, los misioneros la aprovecharon como un mecanismo de expansión de las misiones. En particular, adoptaron la práctica indígena de capturar prisioneros e incorporarlos al grupo de los cautivadores. Arguyo que la expedición misionera a las tierras de los infieles mantenía una continuidad con la guerra indígena. Montados a caballo y armados de arcos y flechas, los neófitos asaltaban por sorpresa a los pueblos de los infieles, cautivaban a cuantos infieles podían y los conducían a su reducción. Posteriormente los cautivadores alojaban a los presos en casas particulares y los ponían bajo su protección. Obviamente, la propagación de la fe cristiana era un motivo fundamental, pero la captura de prisioneros también traía a los neófitos beneficios económicos, influencia política y prestigio social.

Me propongo examinar no solo las prácticas de la guerra indígena y la expedición misionera, sino también las ideas y palabras de los misioneros sobre la guerra diabólica y la paz evangélica. La antinomia entre la guerra y el Evangelio necesita no solo un arreglo práctico sino una mediación ideológica y discursiva. En su tratado sobre la metodología misionera, José de Acosta observa con cierta ironía que, en la conquista de América, llegó a establecerse una relación de dependencia entre «dos cosas que parecían entre sí tan dispares, como son la difusión del Evangelio de la paz y la extensión de la espada en la guerra» (Acosta, 1984 [1588]: 247). Esta dependencia de hecho requiere una legitimación ideológica y discursiva. Acosta siente la necesidad de «que la propia inteligencia halle caminos para unirlos y que la caridad diligente y activa las torne coherentes» (Acosta, 1984 [1588]: 247, 249). Entonces, ¿la inteligencia y la caridad de los misioneros de Moxos lograron tornar coherentes dos cosas tan dispares

3. Entiéndase «la enemistad».

como la guerra indígena y la expedición misionera? ¿Cuál fue su justificación para esta unión ingeniosa pero moralmente dudosa?

A continuación se presenta un panorama histórico de las misiones de Moxos. Luego, se analizan la visión etnográfica de los misioneros sobre la guerra indígena y su método ideal para erradicarla y difundir el Evangelio de la paz. Seguidamente, se señala la importancia de la labor misionera de los neófitos y se demuestra la continuidad entre la guerra indígena y la expedición misionera. Finalmente, se examinan las soluciones ideológicas y discursivas de los misioneros a la cuestión de la antinomia entre la guerra y el Evangelio.

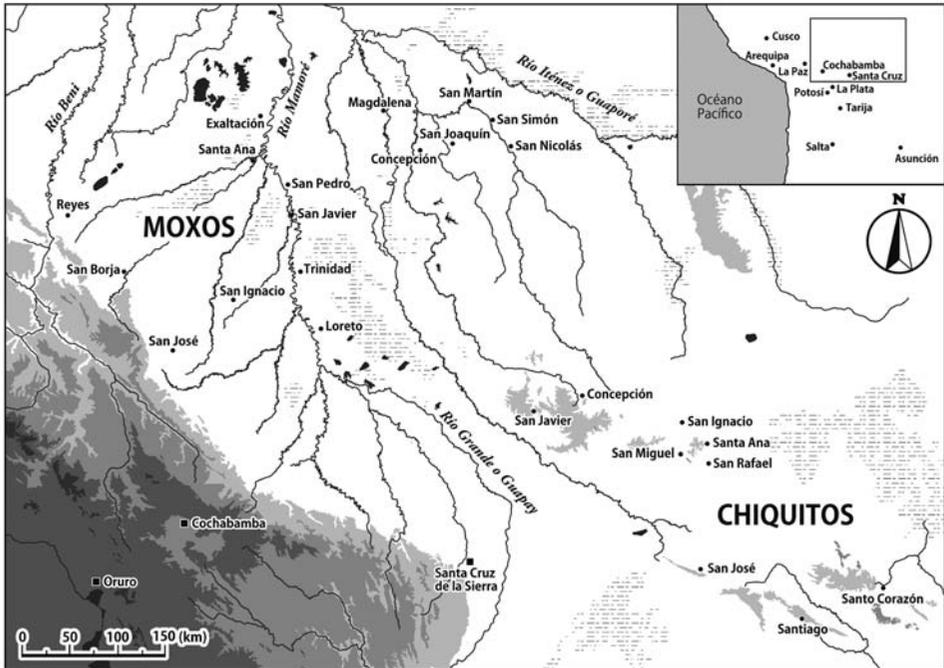
2. Reseña histórica de las misiones de Moxos

Las misiones de Moxos estaban ubicadas en una inmensa planicie denominada Llanos de Moxos, y pertenecían a la provincia del Perú de la Compañía de Jesús.⁴ Colindaban con las misiones de Chiquitos que pertenecían a la provincia del Paraguay de la misma Compañía —véase mapa 1—. Antes del establecimiento del régimen misional, los habitantes nativos de los llanos se dedicaban a la agricultura de roza y quema, la caza, la pesca y la recolección. Los agricultores llevaban una vida semisedentaria en aldeas junto a los ríos o lagunas. Se hablaba una multitud de lenguas, algunas más difundidas que otras. La lengua moja se hablaba ampliamente en el Alto Mamoré. Las aldeas eran políticamente independientes con sus propios jefes. Las fuentes jesuíticas subrayan el poco poder judicial que los jefes tenían sobre sus súbditos, aunque admiten que capitaneaban en los momentos de guerra. Generalmente, las ofensivas se llevaban a cabo contra grupos de lenguas diferentes.⁵ En la guerra se tomaban prisioneros, quienes podían tener tres destinos: la muerte, la venta o la servidumbre. Los que escapaban de la muerte eran las mujeres y los muchachos, considerados como bienes transferibles. Algunos eran vendidos a los grupos comarcanos. Otros se quedaban entre los cautivadores y les servían de criados y concubinas. Los cautivos llevaban el estigma del cautiverio y de esta suerte ocupaban una posición social marginal. Pero este hecho no era un estorbo para que se casaran o se amancebaran con los cautivadores, lo que les daba la ocasión de elevar su posición social y asimilarse al grupo de sus amos.

4. Para una historia general de las misiones de Moxos, véase Chávez Suárez, 1944: 175-305; Vargas Ugarte, 1964; Block, 1994: 33-124.

5. Sobre la guerra indígena antes de la fundación de las misiones, véase Relación de la provincia de los moxos [c. 1679], Archivo Histórico de Límites del Perú, Lima (en adelante AHLP), Límites con Bolivia (en adelante LB), núm. 314. Es una transcripción del original de la Biblioteca Nacional del Perú, Lima (en adelante BNP), perdido en el incendio de 1943. Otra transcripción del mismo fue publicada en Ballivián, 1906: 294-395. Véase también Descripción de los moxos que están a cargo de la Compañía de Jesús en la provincia del Perú, 1754, Archivo Histórico de la Provincia de Toledo de la Compañía de Jesús, Alcalá de Henares (en adelante AHPTSJ), estante 2, caja 84, 2-2, publicada en Barnadas y Plaza, 2005: 87-128.

Mapa 1. Moxos y Chiquitos durante la época jesuítica*



*La ubicación de las reducciones de Moxos es aproximada.
Fuente: Elaboración propia.

En 1561, un contingente de soldados españoles procedente del Paraguay fundó la ciudad de Santa Cruz de la Sierra. En 1587, los jesuitas llegaron a esta ciudad fronteriza y establecieron su residencia, la que iba a servir de base logística para sus actividades misioneras (García Recio, 1988: 40, 44). En 1675, tres jesuitas salieron de Santa Cruz para Moxos con la intención de establecer misiones. Se instalaron en una aldea del Alto Mamoré, aprendieron la lengua moja y trataron de fundar pueblos de mayor escala. Encontraron dificultades a la hora de disipar el temor de los indígenas hacia los españoles, superar su apego a los lugares de origen y vencer la resistencia de los «hechiceros». El reparto de artículos de hierro y la asistencia médica contribuyeron al éxito de sus esfuerzos. En 1682, se administraron los primeros bautismos a los adultos en un pueblo recientemente establecido, hecho consignado en la historia oficial de la Compañía como acto de fundación de la primera reducción, denominada Loreto.⁶

6. Relación de la misión apostólica de los mojos en la provincia del Perú de la Compañía de Jesús por el P. Diego de Eguiluz, 1696, ARSI, Perú 21, ff. 38v-39r. De esta relación existe otro manuscrito muy deteriorado en BNP, Manuscritos, C58, publicado en Eguiluz, 1884: 13, y una versión impresa en AHPTSJ, estante 2, caja 84, 1-1, pág. 15, publicada en Eguiluz, 2010: 30. Véase también

Desde su establecimiento, las misiones sufrieron muchos contratiempos, tales como inundaciones, epidemias, rebeliones indígenas, malocas de los españoles de Santa Cruz, etc. Las inundaciones y las epidemias causaban estragos periódicos entre la población de las misiones; las primeras provocaban el anegamiento de las sementeras y el ahogamiento del ganado y, frecuentemente, tras ellas seguían las epidemias como viruela, sarampión, fiebre terciana, tabardillo, etc. Con respecto a las rebeliones, los testimonios jesuíticos informan que los indígenas reducidos a fuerza de dádivas a veces se volvían descontentos y desobedientes, a medida que los misioneros ejercían un control cada vez más estricto sobre ellos; de ahí nacían los intentos de rebelión. Las fuentes disponibles mencionan una de los mosuties en 1696, otra de los caurunas en 1701, otra de los baures en 1702 y otra de los mobimas en 1709-1713, que alcanzó las dimensiones de una verdadera guerra.⁷ Los españoles de Santa Cruz y los neófitos de las misiones colaboraron en su represión. Según un cronista jesuita anónimo, «mataron a muchos y a los demás trajeron prisioneros de guerra a los pueblos fieles».⁸ Sabemos que los cruceños no solo ayudaban a los jesuitas a sofocar rebeliones indígenas, sino que organizaban malocas o cazas de esclavos a pesar de las protestas de los religiosos. Tenemos testimonios de una maloca contra los chahaguanas en 1682 o 1683, y otra contra los itonamas en 1715.⁹

No obstante estos contratiempos, las misiones no dejaron de crecer numéricamente debido a la disponibilidad de un gran número de infieles en sus alrededores. Su población superó las 14.000 personas en 5 reducciones en 1693, 19.000 en 9 reducciones en 1700, 30.914 en 16 reducciones en 1713, 34.049 en 21 reducciones en 1720 y 37.344 en el mismo número de reducciones en 1736.¹⁰ En su época próspera, su jurisdicción abarcaba tres distritos diferentes: las ori-

Breve noticia de las misiones de infieles, que tiene la Compañía de Jesús de la provincia del Perú en las provincias de los mojos, [1699], Archivo General de Indias, Sevilla (en adelante AGI), Lima 407, págs. 6-7, publicada en Altamirano, 1891: 5 y Barnadas y Plaza, 2005: 57-58.

7. Para la rebelión de los mosuties, véase Saito, 2012. Para la de los caurunas, véase Anuas de la provincia del Perú, 1701, ARSI, Perú 18b, ff. 215r-216v. Para las de los baures y los mobimas, véase Altamirano, 1891.

8. Descripción de los moxos, 1754, AHPTSJ, estante 2, caja 84, 2-2, f. 19r, en Barnadas y Plaza, 2005: 119-120.

9. Para la maloca contra los chahaguanas, véase Altamirano, 1891: 169-172. Para la desarrollada contra los itonamas, véase Relación auténtica de la entrada que hicieron los vecinos de Moxos y Santa Cruz a la nación itonama por el superior y demás padres de la misión de los moxos, 2 de mayo de 1716, AHLP, LB, núm. 338.

10. Para 1693, véase Carta del P. Cipriano Barace al P. Juan Yáñez, provincial del Perú, 3 de diciembre de 1693, ARSI, Perú 21, f. 26r. Para 1700, véase Sumaria relación de las misiones de los mojos de la provincia del Perú por el P. Nicolás de Figueroa, La Paz, 18 de diciembre de 1700, AHPTSJ, estante 2, caja 84, 2-1, f. 4r. Para 1713, véase Relación de las misiones de los moxos de la Compañía de Jesús en la provincia del Perú el año de 1713 por el P. Alonso Messía, ARSI, Perú 21, f. 175r. Para 1720, véase Catalogus missionum provinciae peruanae Societatis Iesu, 1720, ARSI, Perú 7, ff. 62r, 64r. Para 1736, véase Catalogus reductionum huius missionis moxorum in provincia peruana Societatis Iesu, 1736, ARSI, Perú 7, f. 65r.

llas del río Mamoré, las pampas que se extendían desde este río hasta el río Beni, y los bosques del nordeste donde se hablaba la lengua baure. Bloqueadas por las misiones franciscanas de Apolobamba al oeste, por la cordillera de los Andes al sur, y por Santa Cruz y las misiones de Chiquitos por el sudeste, solo tenían posibilidades de expansión hacia el norte y el nordeste.

Durante los años 1730, las misiones estaban en el cénit de su crecimiento. Superada esta década, sin embargo, la población de las misiones comenzó a disminuir. Se redujo a 33.299 personas en 21 reducciones en 1748 y a 31.327 en el mismo número de reducciones en 1752.¹¹ Entre 1750 y 1751, una inundación «muy universal, y más extravagante» azotó las misiones y causó estragos terribles.¹² Además, a partir de la década de 1750, las misiones se vieron afectadas por los conflictos fronterizos entre España y Portugal. En 1762, se despachó una expedición militar de Santa Cruz hacia Moxos y se produjo un enfrentamiento armado a orillas del río Iténez. En 1766, se llevó a cabo una nueva expedición militar. En ambas ocasiones, los indígenas de las misiones se hicieron cargo de sustentar a los expedicionarios, les prestaron servicios de retaguardia e incluso lucharon con ellos, lo que redujo las misiones a un estado de penuria y aceleró su decadencia, como muestra el movimiento demográfico de las mismas. Efectivamente, en 1763 se registró una población de 21.794 personas en 16 reducciones y en 1767 se redujo a 18.535, manteniéndose el mismo número de reducciones.¹³ En este mismo año se decretó la expulsión de los jesuitas en todos los dominios de España. En Moxos, el decreto fue puesto en práctica entre septiembre de 1767 y febrero de 1768 (Saito, 2005: anexo 3).

3. De la guerra indígena a la «pax jesuitica»

Como hemos visto, a los ojos de los misioneros jesuitas los indígenas de Moxos parecían «apasionadamente entregados a la guerra». En su opinión, el estado constante de belicosidad en que se encontraba la población nativa era una prueba de su incapacidad para construir una sociedad pues, para los misioneros, la guerra era sinónimo de fragmentación social. Creían que en Moxos no existía ninguna unión social; todos odiaban a todos y todos luchaban contra to-

11. Para 1748, véase Catálogo de las reducciones de las misiones de los moxos de esta provincia del Perú de la Compañía de Jesús, 1748, AGI, Lima 532. Para 1752, véase Catálogo y Numeración de las misiones de Moxos que están a cargo de los padres de la Compañía de Jesús del Perú, 1752, Real Biblioteca, Madrid, II/2067. Como los dos catálogos tienen errores, las cifras indicadas aquí están basadas en los cálculos del autor.

12. Anua de las misiones del año 1751, ARSI, Perú 17, f. 242r.

13. Para 1763, véase Catálogo de las reducciones de Mojos en la provincia del Perú de la Compañía de Jesús, 1764, AGI, Charcas 474. Para 1767, véase Carta de Antonio Aymerich y Villajuana a Francisco Ramón Herbozo y Figueroa, obispo de Santa Cruz, Loreto, 16 de abril de 1768, Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia, Sucre (en adelante ABNB), Colección Gabriel René-Moreno, Archivo de Mojos, vol. 1, núm. v, ff. 300v-301r. La cifra de 1763 está basada en los cálculos del autor.

dos. Separados por el odio y la enemistad inveterados, los indígenas vivían dispersos y, como resultado, carecían de toda sociabilidad. El padre Diego Francisco Altamirano afirma:

Componiase toda la Provincia de un agregado de pueblos sin unión alguna política ni moral; porque entre ellos no hay superior que mande; ni juez á quien teman, ni leyes que les compriman; ni aquella distinción de estados y gerarquías: nobles, plebeyos ni otra alguna diferencia de aquellos miembros necesarios para la composición de un cuerpo moral. Ni aun llegaríamos á conocer que eran de nación distinta, si la uniformidad de un idioma no los diferenciase de todas las demás naciones, y es [se] diese unión entre sí. Porque todos ellos están divididos en casi tantas parcialidades como pueblos que abortan continuos ódios, guerras y discordias por la mayor parte de quitar unos á otros las mujeres (Altamirano, 1891: 108-109).

Los jesuitas compartían la visión escolástica de los hombres como «animales sociales». Según esta visión, los hombres se hacen plenamente hombres solo cuando están establecidos en un asentamiento urbano y organizados en una comunidad política. En cambio, los que permanecen en soledad «son contados entre las fieras» (Vitoria, 1998 [1557]: 12), suerte que le cabe a la gran mayoría de los indígenas de América. Con el propósito de hacer hombres a estas «fieras», los misioneros intentaron concentrar a la población dispersa en pueblos de mayor escala, establecer leyes, nombrar magistrados y de esta manera construir una sociedad desde cero. Esta representaba la meta principal de la política española llamada concentración o reducción. Esta medida era considerada como un requisito previo para la evangelización. Como observa Acosta, «primero hay que cuidar que los bárbaros aprendan a ser hombres, y después, a ser cristianos» (Acosta, 1984 [1588]: 539). Las palabras de Dios tienen acogida solo entre los hombres y no entre las «fieras».

Según los misioneros, la guerra obstaculizaba no solo la construcción de una sociedad sino la difusión del Evangelio. El odio y el deseo de venganza agitados por los continuos combates eran contrarios al amor y el agasajo al prójimo que predicaban los misioneros. En su opinión, la venganza era un verdadero motor impulsor de la guerra en Moxos. El padre Nicolás de Figueroa afirma que «es costumbre bárbara de todas ellas [naciones indígenas] el estar en guerra continua, y perseguirse las más vecinas: sin que tenga límite la venganza, ni la satisfacción de los agravios: Y el fin de todas es dar la muerte a los contrarios».¹⁴ Un cronista jesuita anónimo indica que «vivían en continuo sobresalto por ellas [las guerras] todas las naciones bárbaras, por la mucha enemistad que profesaban, odio inmemorable que se heredaba de padres a hijos, sin llegar jamás a amistarse».¹⁵ Como ministros evangélicos, los jesuitas se creían obligados a apaciguar el odio y el espíritu de venganza y reconciliar a los enemigos. Se sabe que, en las sociedades amazónicas, era imperativo vengar los agravios re-

14. Sumaria relación de las misiones de los mojos por el P. Nicolás de Figueroa, La Paz, 18 de diciembre de 1700, AHPTSJ, estante 2, caja 84, 2-1, f. 3r.

15. Descripción de los mojos, 1754, AHPTSJ, estante 2, caja 84, 2-2, f. 13r, en Barnadas y Plaza, 2005: 108.

cibidos. De no llevarlo a cabo, los hombres perderían todo su prestigio social. Por lo tanto, es probable que al prohibir la venganza, los jesuitas atacaran uno de los valores fundamentales de estas sociedades. Sin duda, sería muy interesante indagar el efecto de esta política misionera.¹⁶

Dada esta visión antievangélica de la guerra indígena, no es sorprendente que los misioneros la consideraran como una obra del archienemigo de los hombres: el demonio. En sus testimonios, los misioneros relatan que antes de ir a la guerra, los indígenas consultaban a sus sacerdotes y a través de ellos escuchaban un oráculo divino. Los misioneros creían que esto era un engaño del demonio, quien «los instigaba por boca de los hechiceros prometiéndoles siempre victorias y felicidades siendo así que después de sus promesas volvían vencidos muchas veces y los vencedores con poca ganancia y mucha pérdida de gente».¹⁷

En resumen, la guerra indígena era una negación tajante de todo el ideal civil, moral y espiritual al que aspiraban los jesuitas. La guerra obligaba a los indígenas a vivir dispersos «sin unión social ni moral» y a pelearse «sin llegar jamás a amistarse». De esta manera, el demonio tenía «tiranizadas tantas almas y sepultadas en una muerte moral» (Altamirano, 1891: 108). La guerra y el Evangelio eran tan incompatibles entre sí que, para difundir el segundo, era imprescindible erradicar la primera. Sin embargo ¿cómo sería posible realizar una transición entre estas dos cosas tan dispares? Según un cronista jesuita anónimo, la misma disparidad entre la guerra y el Evangelio podía ofrecer una solución:

Esta inquietud y continuas guerras con que los [a los indígenas] traía envueltos el demonio perdonó la divina providencia para mayor bien de sus almas pues fue ocasión para que se redujesen más breve a oír el evangelio y el hallar los misioneros tan revueltos fue la mejor sazón para convertirlos viviendo en en [sic] continuos temores de los enemigos les ofrec[i]eron si pasaban al cristianismo paz y perpetua seguridad como lo experimentaron a poco tiempo de haber penetrado estas naciones los jesuitas. Vieron los gentiles la unión, y amistad que iban trabando, y cómo la ley de caridad deshacía los temores y quitaba los enemigos y los que antes se aborrecían de muerte se amaban ya como hermanos.¹⁸

La paz y la seguridad eran exactamente lo que proponían los misioneros a los indígenas. Pretendían ser «ángeles de paz» e intentaban reconciliar a los enemigos con el mensaje evangélico. Para los misioneros, el método ideal de evangelización era el que Acosta denominó «plan de los Apóstoles» (Acosta 1984 [1588]: 303). Según este método, los ministros de Cristo van a las tierras de los infieles sin acompañamiento de soldados, les predicán el Evangelio y tra-

16. Sobre esta cuestión, véase los estudios instructivos de Fausto, 2007, y Viveiros de Castro, 2011. Hoy los indígenas de habla moja se niegan a la venganza alegando que los que se vengan de los enemigos inadvertidamente asumen su pecado y se van al infierno en su lugar. Véase Saito, 2004.

17. Descripción de los moxos, 1754, AHPTSJ, estante 2, caja 84, 2-2, f. 13r, en Barnadas y Plaza, 2005: 108.

18. Descripción de los moxos, 1754, AHPTSJ, estante 2, caja 84, 2-2, f. 15r, en Barnadas y Plaza, 2005: 112.

tan de convertirlos solo a fuerza de la persuasión y la demostración de amistad. Acosta pensó que el método apostólico era impracticable con los «bárbaros» de América. Sin embargo, para los misioneros de Moxos este método seguía siendo moralmente imperativo. El padre Miguel Sánchez explica:

Eligiendo siempre, aun en estos casos [donde los infieles causan muerte a los cristianos], los medios más suaves y más conformes a la mente de su Magestad que así lo tiene prevenido en sus leyes, y a la profesión de ministros evangélicos, que llevan por obligación el ser ángeles de paz, el enseñarla y persuadirla, y el mostrar con su ejemplo lo que la ley de Dios enseña de corresponder con agasajos y beneficios los agravios recibidos. Y así se logra el ver unidas en las reducciones naciones, y parcialidades, que antes tuvieron declarada enemiga en el tiempo de su gentilidad; porque el trato amoroso que se estila con ellos, la ley de Dios que se les enseña, el agasajo y política que se introduce; y lo que es más que todo, la ayuda de Nuestro Señor que coopera a los intentos de sus ministros: influyen para que sin estrépito de armas, ni violencias, o muertes, se domestiquen, se unan, y se hermanen a vivir en un pueblo como reducidos, y domésticos de la fe, los que antes vivían con licencias, y fierezas de brutos en los montes y selvas.¹⁹

Las cartas e informes de los misioneros destinados al provincial de Lima o a los parientes de Europa, contienen relatos de expediciones misioneras que reflejan este ideal apostólico. A modo de ejemplo, examinaré una carta del padre Domingo Mayer fechada en 27 de diciembre de 1729 (Mayer, 1972 [1747]).

En el nordeste de Moxos, cerca de la reducción de San Martín, vivía un grupo de infieles llamado herisebócona.²⁰ En diferentes ocasiones atacaron la reducción matando, incendiando y causando toda clase de daños. El superior de las misiones no veía otro remedio que acudir a las armas, despachando a unos mil neófitos indígenas para rechazar a los enemigos. El padre Mayer no consintió esta medida tan violenta y opuesta al Evangelio, y se ofreció de embajador para concertar la paz con los herisebóconas. Les envió mensajeros, arregló un encuentro y salió sin otras armas que un crucifijo. Después de dos días de viaje, llegó al lugar de la cita y se encontró con «un verdadero ejército de guerreros bárbaros desnudos con sus arcos y flechas en las manos» (Mayer, 1972 [1747]: 391). El valiente padre se les acercó, los saludó en su lengua y los abrazó uno por uno regalándoles hachas, cuchillos, anzuelos y otros objetos. En el acto, un cambio de ánimo se produjo entre los infieles:

19. Relación auténtica de la entrada, 2 de mayo de 1716, AHLPL, LB, núm. 338, f. 3r.

20. Sobre este grupo nativo tenemos algunos datos fragmentarios, de los cuales se deduce que fueron reducidos por el P. Mayer en Patrocinio, una reducción nuevamente fundada por el mismo padre en 1730. Pero después de su muerte en 1741, abandonaron esta reducción. Acosados por los portugueses, algunos regresaron a las misiones y fueron integrados a San Ignacio, donde permanecieron hasta la época republicana. Véase Lista de las casas, misiones, y sujetos de la Compañía de Jesús de la provincia del Perú por el P. Antonio Claramunt, Lima, 18 de diciembre de 1764, AGI, Lima 830, f. 11v; Hervás, 1800: 250-251; Padrones generales del pueblo de San Ignacio, 1803, 1806 y 1807, Archivo de la Provincia Boliviana de la Compañía de Jesús (en adelante APBCJ), Misiones de Moxos (en adelante MM), núms. 0192, 0193 y 0195; Padrones de San Ignacio, 8 de febrero de 1849 y 8 de marzo de 1854, ABNB, Tribunal Nacional de Cuentas, Revisitas, núm. 9, ff. 251r-261v y n° 10, ff. 215r-230v.

Si Su Rev. hubiera estado presente en esta emocionante escena se habría quedado con la boca abierta al ver la súbita mutación de ánimo de aquellos bárbaros. Los archienemigos se transformaron de tigres y leopardos casi al instante en bondadosas ovejas, aptas ya para el redil de Nuestro Señor Jesucristo (Mayer, 1972 [1747]: 391).

Esta narración del padre Mayer ilustra muy bien el principio del método apostólico de evangelización: renunciar a las armas, valerse solo de los medios más suaves, mostrarse amistoso y cariñoso aun con los enemigos, olvidar agravios pasados, agasajar con generosidad, persuadir con la palabra y el ejemplo, etc. Aunque su narración es estereotipada, no hay suficiente razón para dudar que este método surtiera efecto con los herisebóconas. Lo que parece inverosímil, sin embargo, es la total ausencia de acompañantes indígenas en esta expedición. Es obvio que el padre Mayer no viajó solo a la desconocida tierra de los herisebóconas, cargando con una gran cantidad de hachas, cuchillos, anzuelos, etc. Debió escoltarlo un buen número de neófitos. Hay que preguntarse, entonces, qué papel desempeñaron estos neófitos.

4. Continuidad entre la guerra indígena y la expedición misionera

Los testimonios jesuíticos tienden a enfatizar la actuación heroica de los misioneros y dejar pasar la contribución de los neófitos. Sin embargo, el papel desempeñado por estos debió de ser crucial para el éxito de la empresa misionera. Aunque en un número reducido, disponemos de fuentes que arrojan luz sobre su labor. Según un cronista jesuita anónimo, los neófitos ayudaban a los misioneros en la conquista espiritual «escoltando a los misioneros con sus armas, y cooperando con su industria y trabajo». Los acompañaban y los llevaban en sus embarcaciones. Una vez llegados a un pueblo de infieles, «hablan a los gentiles con eficacia para que respeten a los sacerdotes y les obedezcan como ellos, y los amenazan con destruirlos si se desmandaren maltratándoles».²¹ Los neófitos no solo acompañaban a los misioneros sino que también tomaban la iniciativa de organizar expediciones por sí solos. Un ejemplo de estas es la que realizaron los neófitos de San Pablo contra los noiras. Un informe anónimo del archivo de la Compañía de Jesús en Roma relata lo que ocurrió en esta expedición con excepcional detalle.²²

21. Descripción de los moxos, 1754, AHPTSJ, estante 2, caja 84, 2-2, f. 21v, en Barnadas y Plaza, 2005: 124.

22. Noticia de la jornada que acaba de hacer gente de la reducción de San Pablo a la gentilidad de la nación noira, [c. 1753], ARSI, Perú 21, ff. 225r-226v, y Paraguay 13, ff. 163r-164v, publicada en Villar et al., 2010. Sabemos poco sobre los noiras excepto que habitaban en las riberas del río Beni, hablaban una lengua pano y fueron reducidos en San Pablo por el P. Pascual Ponce. Véase *Litterae annuae provinciae Societatis Iesu peruanae, ab anno 1756 in annum 1765*, [c. 1765], ARSI, Perú 18, ff. 250r-250v, 276r.

El 19 de marzo de 1753, veinte neófitos montados a caballo salieron de San Pablo al mando del capitán Antonio Nivole de nación mobima. Un «gentil recién traído» de nación noira llamado Mari les sirvió de guía e intérprete. Tardaron 17 días en llegar al pueblo principal llamado Pacavara. Antes de avanzar, decidieron pasar una noche y de madrugada, armados de arcos, flechas y adargas, se acercaron al pueblo. Un neófito a caballo pasó detrás del pueblo para impedir la fuga al bosque. Al enterarse del ataque, los noiras cayeron en un estado de pánico, tomaron sus armas y se encararon. En este trance, el capitán Nivole avanzó y mandó a Mari que les hablara. El intérprete les dijo que no hirieran a Nivole «porque os matarán a todos vosotros sus parientes que veis allí parados». Les aseguró que eran buenos y no eran «tigres ni otras fieras», sino gente como ellos, y les prometió que los padres y la demás gente de San Pablo les darían buena acogida cuando fueran allá. Al oír estas palabras, los noiras dejaron las armas, salieron a abrazar a los neófitos y los invitaron a comer y beber. Fue así como consintieron en trasladarse a San Pablo. Los enfermos y los ancianos permanecieron en el pueblo, y algunos adultos sanos también se quedaron para cuidarlos. Sin embargo, los neófitos tuvieron el cuidado especial de llevarse a los parientes cercanos de los que permanecieron en el pueblo, porque «podían servir de prendas para los que quedaban». En total, 63 noiras que componían 18 familias fueron llevados a San Pablo.²³

Probablemente el padre Pascual Ponce, misionero de San Pablo, fue quien escribió este informe. Pero llama más la atención su fuente de información que su autoría porque, aparentemente, ningún misionero participó en esta expedición. Quizá un participante indígena informara al padre Ponce de los pormenores de su aventura. ¿Sería el capitán Nivole o el intérprete Mari? ¿Sería temerario presumir que una perspectiva indígena se refleja en este informe? De todas maneras, este muestra de manera contundente la iniciativa indígena. Además, pone en claro las características militares de la expedición: armarse de arcos y flechas, cortar la retirada a los enemigos, atacar por sorpresa, amenazar de muerte y llevarse a rehenes. La estrategia de los neófitos recuerda la descripción de la guerra de los mobimas por un cronista jesuita anónimo: «los asaltos del enemigo eran de madrugada caminando con el silencio de la noche hasta dar asalto de improviso sobre el pueblo».²⁴

Asimismo, sería interesante indagar sobre el trato que recibieron los noiras en San Pablo. Según el padre Francisco Javier Eder, «se asigna cada familia [de los infieles] a otra de aquéllos [neófitos]» para la vigilancia, la instrucción cristiana y el aprendizaje del idioma (Eder, 1985 [1791]: 138). Sin embargo ¿cómo se hacía esta asignación?, y ¿qué relación existía entre los asignatarios y los asignados? En mi opinión, esta relación correspondía precisamente a la de los cap-

23. La versión peruana dice 63 y la paraguaya, 73.

24. Descripción de los moxos, 1754, AHPTSJ, estante 2, caja 84, 2-2, f. 13r, en Barnadas y Plaza, 2005: 109.

tores con los cautivos. Arguyo que, durante las expediciones, cada neófito capturaba a cuantos infieles podía, los conducía individualmente a la reducción, los alojaba en su casa particular y los tenía bajo su tutela. Un libro de bautismos de Loreto permite corroborar esta hipótesis.²⁵

Este libro está dividido en secciones y cada una de estas corresponde a una parcialidad. La población de Loreto estaba dividida en trece parcialidades. Estas eran unidades sociales básicas para las actividades colectivas. Eran también grupos residenciales y los de una parcialidad vivían juntos en un barrio (Urbano de Mata, 1704: cap. iv). El libro tiene una sección dedicada a los «taturuonos y forasteros», donde están registrados los bautismos de los infieles traídos de fuera y sus hijos recién nacidos que no fueron integrados a ninguna parcialidad.²⁶ El cuadro 1 muestra el número de bautismos por grupos. La sección «taturuonos y forasteros» desaparece en 1742 y después no se registra ningún bautismo de infieles. Por regla general, los misioneros bautizaban inmediatamente a los menores de diez años, mientras que a los mayores de esta edad les enseñaban la doctrina cristiana antes del bautismo, para lo cual necesitaban varios años. Así, se puede presumir que los años en que aparece un número elevado de bautismos de párvulos corresponden a los momentos en que se realizó una expedición: 1701 a los caurunas, 1712 a los guarayos y los tapacuras, 1713 a los mobimas, 1736 a los roroines y los sanagotinos, y 1738 a los chiquitos.

Un examen detallado de los registros de bautismos de los forasteros revela lo siguiente:

1. Las expediciones tenían por objeto capturar a los infieles. El libro señala que los neófitos los «cogieron»: «los siguientes caurunas, que cogieron indios de este pueblo de Loreto», «los siguientes párvulos, hijos de los bárbaros roroines, y sanagotinos que cogieron los indios de este pueblo de Loreto», etc.²⁷ Los infieles capturados fueron individualmente llevados a la reducción. Casi todos los registros de bautismos de los caurunas, y algunos de los mobimas, indican quién «truxo [trajo]» a quién: «Pablo, de un año, que truxo Pablo Chahiruco, sibaqueriono», «Bárbara, como de 24 años, llamada antes Robohe, mobima de nación, que truxo Luis Motayu», etc.²⁸ Cabe señalar que la gran mayoría de los infieles capturados estaba compuesta por mujeres y muchachos, de manera similar a la composición de los cautivos de guerra de la época prejesuítica. El cuadro 2 muestra el sexo y la edad relativa de los cautivos de las mencionadas expediciones.

25. Libro de bautismos de Loreto, 1701-1766, APBCJ, MM, núm. 0039. Se trata del segundo libro. Rubén Vargas Ugarte (1964: 29) señala la existencia del primer libro, hoy extraviado, que cubre los años 1682-1700.

26. No se sabe por qué los bautismos de los forasteros fueron registrados en la sección de los taturuonos, una parcialidad moja. Una hipótesis sería que su barrio estuviera en los contornos de la traza urbana y, por esta razón, resultara expandible para abarcar a una población nuevamente incorporada.

27. Libro de bautismos de Loreto, 1701-1766, APBCJ, MM, núm. 0039, ff. 146v, 158r.

28. Libro de bautismos de Loreto, 1701-1766, APBCJ, MM, núm. 0039, ff. 146v, 150r.

Cuadro 1. Número de bautismos de forasteros en Loreto*

	Cauruna	Mobima	Tapacura	Guarayo	Itonama	Baure	Roroiné y Sanagotino	Herisebocono	Chiquito	Otros	Total
1701	0/24							1/0	1/4r	2n/0	26
1702										6	1
1703	1/0										
1705	1/0					1					
1706	1/0	3/0	2/0								6
1708		1n/0								1n/0	2
1709		0/1									1
1710		1n/1				0/1					3
1711		0/1r									1
1712			0/3	0/29+2r							34
1713		0/45	1/0	0/1r		1/0					48
1714		1+2n/0	6/0	3/0	1/0						13
1715		11/0									11
1716		5/0									5
1717		11+4n/1r			2n/1r						19
1718				1n/0							1
1720					7/1r						8
1726					1/0						1
1728									1/0		1
1729						1/0					1
1732						8/0					8
1733	3					2/1r					
1736						1/0	0/9+5r				15
1738									0/16		16
1739						7/1r	0/2r				10
1740							0/1r	1n/1r			3
1741						2/0	5/0		2/0		9
1742	1/0	1									
Total	3/24	39/49	9/3	4/32	11/2	22/3	5/17	2/1	3/16	5/4	254

*Se distinguen los adultos mayores de diez años (izquierda) de los párvulos menores de esta edad (derecha).
n designa el caso de necesidad (bautismo *in articulo mortis*). *r* designa el bautismo de los recién nacidos.

Fuente: Libro de bautismos de Loreto, 1701-1766, APBCJ, MM, núm. 0039, ff. 146r-159v.

Cuadro 2. Sexo y edad relativa de los forasteros traídos a Loreto*

Año	Grupo	Adultos	Adultas	Párvulos	Párvulas	Total
1701	Cauruna	1	2	12	12	27
1712	Guarayo y Tapacura	2	8	21	11	42
1713	Mobima	10	24	23	22	79
1736	Roroine y Sanagotino	1	4	4	6	15
1738	Chiquito	0	2	10	6	18

*Los «adultos» son mayores de diez años y los «párvulos», menores de esta edad.

Fuente: Libro de bautismos de Loreto, 1701-1766, APBCJ, MM, núm. 0039, ff. 146r-159v.

2. Los que fueron llevados a la reducción fueron puestos en las casas de los neófitos. Todos los registros de bautismos de los guarayos y los tapacuras, muchos de los mobimas y algunos otros, especifican quién reside en casa de quién: «Andrés, tapacura, que está en casa de Pedro Mari, chamainano», «Catalina, como de 20 años llamada antes Churima, que está en casa del capitán Pedro mouremon», etc.²⁹ El libro de bautismos permite entrever el tipo de relación entre el dueño de la casa y el huésped. La gran mayoría de los registros de bautismos de los mobimas menciona quién «tiene» a quién, lo cual implica una noción de posesión: «Pablo, como de 6 a 7 años, que tiene el alcalde Felipe Nauntaba», «María como de 5 a 6 años, que tiene Juan Yucu, chamainano», etc.³⁰ El uso del verbo «pertener» refuerza la idea de que los neófitos poseen a los forasteros. Su uso es excepcional, limitándose a los casos en que los forasteros están en casa de alguien diferente del que los tiene: «Juan, que está en casa de Antonio Uchobore, y pertenece a Francisco Nococho manesono», «Martín de pecho que está con su madre, y pertenece a Pedro Quisahi tubirana», etc.³¹ Esta excepción sugiere que generalmente los forasteros habitaban en las casas de los neófitos que los tenían.

3. Algunos registros solo mencionan que un forastero «está en casa», lo cual significa que fue entregado a los misioneros como criado. El libro de bautismos se refiere a los criados de los misioneros usando las expresiones como «estar en casa», «de casa», «familiar», «doméstico», etc. Por ejemplo, entre los 29 párvulos de naciones guarayo y tapacura, bautizados el 30 de octubre de 1712, tres vivían en la casa de los misioneros. También, entre los 41 párvulos de nación mobima, bautizados el 25 de octubre de 1713, tres estaban en la misma casa.

29. Libro de bautismos de Loreto, 1701-1766, APBCJ, MM, núm. 0039, ff. 152r, 155v.

30. Libro de bautismos de Loreto, 1701-1766, APBCJ, MM, núm. 0039, ff. 153v-154r.

31. Libro de bautismos de Loreto, 1701-1766, APBCJ, MM, núm. 0039, ff. 152v-153r.

Estos jóvenes se ocupaban de los quehaceres domésticos, ayudaban a los misioneros en la liturgia y los acompañaban en su visita diaria a los enfermos. Los misioneros les enseñaban varios oficios europeos y ellos, después de casarse y salir de la residencia, practicaban estos oficios para la comunidad como músicos, pintores, carpinteros, tejedores, etc. (Saito, 2007: 460-462). Los indígenas consideraban a los criados de los misioneros como equivalentes a los cautivos de guerra. Según el hermano José del Castillo, en la residencia de los jesuitas en Santa Cruz los mojos llamaban a un sirviente «esclavo de los padres de aquella casa [...] porque entre ellos no hay medio, han de ser los que sirven hijos o esclavos».³² A primera vista, la ocupación de sirviente en las casas de los religiosos parece una introducción europea, pero, en realidad, era una continuación de la «esclavitud» indígena de la época prejesuítica.

4. Las personas que llevaban a los forasteros a la reducción, los alojaban en sus casas o los tenían bajo su tutela, ejercían una gran influencia sobre el curso de sus vidas. Muchos forasteros se casaban con una persona de la parcialidad de su amo y sus hijos pertenecían a la misma parcialidad. Incluso en los casos en que los forasteros se casaban con una persona de diferente parcialidad, sus hijos pertenecían, a menudo, a la parcialidad de su amo. Esto sugiere que, al casarse, el forastero y su cónyuge fijaban el domicilio en el barrio del amo del forastero. El libro de bautismos señala que muchos forasteros fueron bautizados con el nombre de su amo. Es probable que algunos amos adoptaran a los forasteros como hijos. Por ejemplo, el 30 de octubre de 1712, un párvulo guarayo que estaba en casa de Luis Enurepi, manesono, fue bautizado con el nombre de Luis. Posteriormente este guarayo se casó con María Maye, manesono, y en el registro de bautismo de su hija Josepa aparece bajo el nombre de Luis Enurepi, es decir, con el mismo nombre y apellido que su amo.³³

En resumen, el libro de bautismos muestra que, en las expediciones, los neófitos apresaban a los infieles, los llevaban individualmente a la reducción, los alojaban en su casa particular y los tenían bajo su tutela. Además, seguían desempeñando una considerable influencia sobre el curso de sus vidas y las de sus hijos. Esto es exactamente lo que hacían los guerreros indígenas con sus cautivos antes de la fundación de las misiones. Según Peter Rivière, en la América tropical, donde los recursos naturales y los medios de producción están al alcance de todos, puede desarrollarse una economía política que tiene por objeto controlar y manejar a la gente como un recurso escaso. En esta «economía política de la gente», los líderes compiten por atraer el mayor número posible de seguidores y construir una comunidad políticamente fuerte y económicamente próspera (Rivière, 1984: 87-94). Aparentemente, los neófitos de las misiones

32. Relación de la provincia de los moxos [c. 1679], AHLP, LB, núm. 314, pág. 126, en Ballivián, 1906: 387. En su diccionario de la lengua moja, el P. Marbán traduce «ahire» por «esclavo». Es probable que con esta palabra moja se designara a los cautivos de la guerra indígena, los esclavos de los vecinos de Santa Cruz y los sirvientes de los misioneros. Véase Marbán, 1702: 227, 372.

33. Libro de bautismos de Loreto, 1701-1766, APBCJ, MM, núm. 0039, ff. 152r, 320r.

continuaron esta misma economía política a través de las expediciones misioneras.

5. Mediación ideológica y discursiva entre la guerra y el Evangelio

De lo que se ha dicho anteriormente se desprende que, en Moxos, la guerra indígena no desapareció del todo con el establecimiento del régimen misional, sino que subsistió como expedición misionera. Esta expedición mantuvo muchas características de la guerra indígena, en especial, la práctica de capturar prisioneros e incorporarlos al grupo de cautivadores. Bajo el régimen misional, la captura de prisioneros se transformó en el reclutamiento de infieles y sirvió de motor impulsor para la construcción de una nueva cristiandad. Sin embargo, dada la ideología de la *pax jesuitica*, esta subsistencia de la guerra resultaba ser problemática para los misioneros. Como hemos visto en sus testimonios, los jesuitas se negaban rotundamente a la guerra y expresaban la voluntad de establecer el nuevo régimen cristiano basándose únicamente en el amor y la paz. El fundamento de la empresa misionera tenía que ser el Evangelio, no la guerra. ¿Eran conscientes los jesuitas de la contradicción entre sus dichos y sus hechos? ¿Qué medidas tomaron para resolverla, atenuarla o encubrirla?

Para responder a estas preguntas, primero quiero examinar brevemente el caso de las misiones de Chiquitos donde, a diferencia de Moxos, el aprovechamiento de la guerra indígena por los misioneros está explícito en los testimonios jesuíticos. En su relación de las misiones de Chiquitos, el padre Juan Patricio Fernández informa que «ya que había sido costumbre antigua suya [de la nación chiquita] hacer guerra a los confinantes, y tomarlos por esclavos, se valieron de eso los nuestros, para dilatar la gloria de Dios» (Fernández, 1726: 187). Los misioneros persuadieron a los neófitos para que fueran por los pueblos de los infieles, «pero sin causarles el menor daño, ni en las vidas, ni en las haciendas; antes bien, que con afabilidad, y con otros buenos modos les diesen noticias de Dios, y de las cosas del cielo» (Fernández, 1726: 187).

Como lo recalca el padre Fernández, el uso de la violencia fue un punto en cuestión en este aprovechamiento de la práctica guerrera indígena. Los jesuitas intentaron reducirlo al mínimo exigido para defenderse de los ataques eventuales de los infieles. Y aparentemente su intento resultó exitoso. Si creemos al padre Fernández, los neófitos preferían no llevar armas consigo en las expediciones y a veces se dejaban maltratar e incluso matar por los infieles para no faltar al mandato divino de recibir a los agresores con afabilidad (Fernández, 1726: 106-107 y 109-111). Pero ¿cómo «una nación tan soberbia, y vengativa» llegó a ser capaz de tal actitud? (Fernández, 1726: 107). La clave del éxito de esta transformación fue la asimilación del ideal del martirio. En su relación, el padre Fernández reproduce la siguiente exhortación que los ángeles dieron a un neófito en estado de síncope:

Di a los cristianos, que fueron a anunciar el nombre de Dios a los infieles, que su misión agradó mucho a Jesucristo, y que por los trabajos, e incomodidades, que en ella sufrieron, les tiene prevenido en el cielo un premio incomparable: que no teman nada las saetas, las macanas, y la muerte a manos de los gentiles, porque recibirán de Dios gloria y galardón correspondiente (Fernández, 1726: 139-140).

Para los neófitos, padecer agresiones de los infieles y morir en sus manos era una forma de martirio. Por esta razón, «se tiene por dichoso, quien más padece, y quien más almas trae al conocimiento de Dios» (Fernández, 1726: 145). Los neófitos se negaban a la ofensiva, no porque eran incapaces de tomarla, sino porque no tenían en absoluto a sus agresores. No era una actitud de cobardía sino de desafío. Es probable que esta manifestación de la fe militante no estuviera en desacuerdo con la naturaleza «soberbia, y vengativa» de la nación chiquita.

En cambio, en Moxos, nos hallamos frente a un panorama diferente. En las fuentes jesuíticas no se encuentran relatos de martirio de expedicionarios indígenas. Generalmente, los jesuitas hacen poca mención a la participación indígena en las expediciones misioneras. En la gran mayoría de los casos, sus acompañantes indígenas permanecen invisibles. La carta anteriormente citada del padre mayor es un buen ejemplo. En los casos excepcionales en que los indígenas recobran cierta visibilidad, son los misioneros los que se hacen invisibles, como lo ilustra bien el informe anónimo atribuido al padre Ponce. La lectura de las fuentes jesuíticas sugiere la existencia de una regla discursiva según la cual la visibilidad de los misioneros estaría en razón inversa a la de los indígenas. Son dos figuras opuestas, como si fueran personificaciones de la paz y la guerra. A juzgar por las fuentes a mano, podríamos concluir que, en Moxos, la antinomia entre la guerra y el Evangelio no alcanzó ningún arreglo ideológico. En la práctica, como hemos visto, llegó a establecerse una relación de dependencia entre los dos, pero que careció de legitimación ideológica. Por esta razón, los documentos oficiales y públicos de la Compañía no la mencionan. Por ello, para descubrirla, tenemos que examinar otro tipo de documentos: los de índole administrativa y de circulación interna.

En su estudio histórico sobre las misiones de Chiquitos, Roberto Tomichá analiza la adaptación de la guerra indígena por los jesuitas a su objetivo evangélico. Sostiene que esta adaptación trajo consigo una adecuación por parte de los indígenas de su método de «acercamiento a las etnias vecinas según los modales civiles y valores cristianos transmitidos por los jesuitas» (Tomichá, 2002: 611). Sin embargo, esta adecuación no significó una gran ruptura cultural en la mentalidad indígena. Más bien «los nativos integraron con bastante facilidad el mensaje cristiano recibido» (Tomichá, 2002: 611). Según Tomichá, es un ejemplo destacado de «la fusión más o menos sólida de los antiguos valores chiquitanos con la fe cristiana», la cual condujo a la formación de «una cultura indígena-cristiana» (Tomichá, 2002: 634).

En Moxos los jesuitas también adaptaron la guerra indígena a su objetivo evangélico y los indígenas adecuaron su método de acercamiento a los grupos circunvecinos conforme a las exigencias de los jesuitas: asimilación de la misión

evangélica, sumisión a los misioneros, moderación de la violencia, etc. Sin embargo, a diferencia de Chiquitos, tanto la adaptación jesuítica como la adecuación indígena permanecieron ambiguas en Moxos. No se puede dudar del fervor misionero de los neófitos pero, además de la propagación de la fe cristiana, persiguieron su objetivo tradicional: capturar y aumentar los recursos humanos según la lógica de la «economía política de la gente». Como resultado, la expedición misionera adquirió un doble sentido. Por ejemplo, el reparto de los botines humanos por los cautivadores resultó en el rol de asignar infieles a los neófitos para la vigilancia y la educación. De esta manera, la adaptación de la práctica indígena por los jesuitas quedó incompleta y su adecuación por los indígenas le correspondió solo parcialmente. Un abismo quedó abierto entre ambas partes.

En mi opinión, esta discrepancia no impidió que los jesuitas y los indígenas colaboraran en el proyecto conjunto de construcción de las misiones, sino que más bien facilitó su realización. Un ejemplo de esta colaboración discordante es el uso de la violencia con ocasión de las expediciones misioneras. Los jesuitas lo consideraban contrario al ideal evangélico de amor y paz, pero entendían perfectamente su necesidad. Al igual que sus homólogos en otras partes de América, los jesuitas de Moxos no tenían otro remedio que juntar y hacer depender una de la otra «la difusión del Evangelio de la paz y la extensión de la espada en la guerra». Hacer la vista gorda a la violencia de los neófitos era una manera de llevar a cabo esta tarea imposible. Incluso para los indígenas, la distancia entre ellos y los jesuitas resultó provechosa en la medida que les permitió tener cierto margen para recobrar la iniciativa y actuar libremente. De hecho, muchas expediciones fueron realizadas sin participación de los misioneros, quienes aparentemente no se entrometieron en el reparto de los infieles a condición de tomar su parte.

Estas consideraciones conducen a la revisión del concepto de la etnografía misionera. En la América española, la etnografía misionera formó parte de la etnografía colonial, la cual fue un instrumento del poder colonial para transformar a los súbditos indígenas en objetos legibles y gobernables.³⁴ Es innegable que los jesuitas de Moxos realizaron su labor etnográfica para reducir la población nativa al régimen misional y que su saber etnográfico les ayudó a gobernar de manera más eficaz a los neófitos. Sin embargo, deberíamos ser cautelosos en la aplicación de la temática foucaultiana del poder/saber a las misiones jesuíticas porque, como se ha demostrado en este estudio de la participación indígena en la expedición misionera, el *no* saber igualmente era un medio eficaz de gobierno. Las misiones no eran un panóptico benthamiano, un espacio transpa-

34. Hoy disponemos de un gran número de estudios sobre la relación entre la etnografía y la evangelización por una parte, y entre la etnografía y el colonialismo por otra. Sobre la etnografía misionera, cabe mencionar los trabajos «clásicos» de Pagden, 1982 y Blanckaert, 1985. Sobre la etnografía colonial, véase por ejemplo Clifford y Marcus, 1986; Stocking, 1991; Pels y Salemink, 1999.

rente a la mirada de los agentes del poder estatal. Los misioneros gobernaban a los neófitos por intermedio de sus jefes, quienes se ocupaban de los asuntos internos de sus respectivas parcialidades de manera poco transparente para los misioneros. Mientras que los neófitos demostraran ser buenos cristianos y leales vasallos, los jesuitas no tenían razón para inquirir en los pormenores de su vida cotidiana. Esta política de *laissez faire* facilitó, de esta manera, la colaboración entre los jesuitas y los indígenas, y contribuyó a la estabilidad del régimen misional. En definitiva, el éxito de la empresa jesuítica se debió no solo a la etnografía misionera sino a su negación.

Bibliografía citada

- ACOSTA, José de (1984 [1588]). *De procuranda indorum salute*. Vol. 1. *Pacificación y colonización*. L. PEREÑA, V. ABRIL, C. BACIERO, A. GARCÍA, D. RAMOS, J. BARRIENTOS y F. MASEDA (eds.). Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- ALTAMIRANO, Diego Francisco (1891). *Historia de la misión de los mojos*. La Paz: Imprenta de «El Comercio».
- BALLIVIÁN, Manuel V. (ed.) (1906). *Documentos para la historia geográfica de la República de Bolivia*. Vol. 1. La Paz: J. M. Gamarra.
- BARNADAS, Josep M. y PLAZA, Manuel (eds.) (2005). *Mojos. Seis relaciones jesuíticas: geografía - etnografía - evangelización, 1670-1763*. Cochabamba: Historia Boliviana.
- BIOCCA, Ettore (1965). *Yanoáma: dal racconto di una dona rapita dagli Indi*. Bari: Leonardo da Vinci.
- BLANCKAERT, Claude (1985). *Naissance de l'ethnologie?: anthropologie et missions en Amérique, xv^e-xviii^e siècle*. París: Les Éditions du Cerf.
- BLOCK, David (1994). *Mission Culture on the Upper Amazon: Native Tradition, Jesuit Enterprise, & Secular Policy in Moxos, 1660-1880*. Lincoln: University of Nebraska Press.
- CHAGNON, Napoleon A. (1968). *Yanomamö: The Fierce People*. Nueva York: Holt, Rinehart and Winston.
- CHÁVEZ SUÁREZ, José (1944). *Historia de Moxos*. La Paz: Fénix.
- CLASTRES, Pierre (2004 [1977]). *Arqueología de la violencia: la guerra en las sociedades primitivas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- CLIFFORD, James, y MARCUS, George E. (eds.) (1986). *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press.
- EDER, Francisco Javier (1985 [1791]). *Breve descripción de las reducciones de Moxos, ca. 1772*. Josep M. BARNADAS (ed.). Cochabamba: Historia Boliviana.
- EGUILUZ, Diego de (1884 [c. 1696]). *Historia de la misión de Mojos en la República de Bolivia*. Enrique TORRES SALDAMANDO (ed.). Lima: Imprenta del Universo de C. Prince.
- (2010 [c. 1696]). *Relación de la misión apostólica de Mojos (1696)*. Josep M. BARNADAS (ed.). Cochabamba: Historia Boliviana.
- FAUSTO, Carlos (2007). «If God Were Jaguar: Cannibalism and Christianity among the Guarani (16th-20th Centuries)». En: FAUSTO, C., y HECKENBERGER, M. (eds.). *Time and Memory in Indigenous Amazonia: Anthropological Perspectives*. Gainesville: University Press of Florida, págs. 74-105.

- FERNÁNDEZ, Juan Patricio (1726). *Relación historial de las misiones de los indios, que llaman chiquitos, que están a cargo de los padres de la Compañía de Jesús de la provincia del Paraguay*. Madrid: Manuel Fernández, Impresor de Libros.
- GARCÍA RECIO, José María (1988). *Análisis de una sociedad de frontera: Santa Cruz de la Sierra en los siglos XVI y XVII*. Sevilla: Diputación Provincial de Sevilla.
- HARNER, Michael L. (1972). *The Jívaro: People of the Sacred Waterfalls*. Garden City: Doubleday / Natural History Press.
- HERVÁS, Lorenzo (1800). *Catálogo de las lenguas de las naciones conocidas. Vol. 1. Lenguas y naciones americanas*. Madrid: Imprenta de la Administración del Real Arbitrio de Beneficencia.
- KARSTEN, Rafael (1935). *The Head-hunters of Western Amazonas: The Life and Culture of the Jíbaro Indians of Eastern Ecuador and Peru*. Helsingfors: Akademiska Bokhandeln.
- MARBÁN, Pedro (1702). *Arte de la lengua moxa, con su vocabulario, y catecismo*. Lima: Imprenta Real de Joseph de Contreras.
- (1898). «Relación de la provincia de la Virgen del Pilar de Mojos». *Boletín de la Sociedad Geográfica de La Paz*, 1, págs. 120-137 y 2, págs. 137-161.
- MAYER, Domingo (1972 [1747]). «Carta del P. Domingo Mayer S.J. a un sacerdote jesuita escrita en la reducción de la Inmaculada Concepción, el 27 de diciembre de 1729». En: MATTHEI, M. (ed.). *Cartas e informes de misioneros jesuitas extranjeros en Hispanoamérica*. Vol. 3. 1724-1735. Santiago: Universidad Católica de Chile, págs. 390-393.
- PAGDEN, Anthony (1982). *The Fall of Natural Man: The American Indian and the Origins of Comparative Ethnology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- PELS, Peter, y SALEMINK, Oscar (eds.) (1999). *Colonial Subjects: Essays on the Practical History of Anthropology*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- RIVIÈRE, Peter (1984). *Individual and Society in Guiana: A Comparative Study of Amerindian Social Organization*. Cambridge: Cambridge University Press.
- SAITO, Akira (2004). «The Cult of the Dead and the Subversion of State Justice in Moxos, Lowland Bolivia». *Journal of Latin American Lore*, 22, 2, págs. 167-196.
- (2005). «Las misiones y la administración del documento: el caso de Mojos, siglos XVIII-XX». En: LÓPEZ BELTRÁN, C., y SAITO, A. (eds.). *Usos del documento y cambios sociales en la historia de Bolivia*. Osaka: National Museum of Ethnology, págs. 27-72.
- (2007). «Creation of Indian Republics in Spanish South America». *Bulletin of the National Museum of Ethnology*, 31, 4, págs. 443-477.
- (2012). «Cartas de misioneros de Mojos conservadas en la Biblioteca Nacional del Perú». En: *Acta de las XIV Jornadas Internacionales sobre las Misiones Jesuíticas (CD-ROM)*. San Ignacio de Velasco: El Comité Organizador, simposio 7, págs. 1-9.
- SANTOS-GRANERO, Fernando (2009). *Vital Enemies: Slavery, Predation, and the Amerindian Political Economy of Life*. Austin: University of Texas Press.
- STOCKING, Jr., George W. (1991). *Colonial Situations: Essays on the Contextualization of Ethnographic Knowledge*. Madison: The University of Wisconsin Press.
- TOMICHA CHARUPÁ, Roberto (2002). *La primera evangelización en las reducciones de Chiquitos, Bolivia (1691-1767): protagonistas y metodología misional*. Cochabamba: Verbo Divino.

- URBANO DE MATA, Nicolás (1704). *Relación sumaria de la vida, y dichosa muerte del V. P. Cypriano Baraze de la Compañía de Jesús*. Lima: Imprenta Real de Joseph de Contreras.
- VARGAS UGARTE, Rubén (1964). *Historia de la Compañía de Jesús en el Perú*. Vol. 3. Burgos: Imprenta de Aldecoa.
- VILLAR, Diego; CÓRDOBA, Lorena, y COMBÈS, Isabelle (2010). «Un documento sobre los paños meridionales en el Mojos jesuítico (1753)». *Revista Andina*, 50, págs. 231-240.
- VITORIA, Francisco de (1998 [1557]). *Sobre el poder civil. Sobre los indios. Sobre el derecho de la guerra*. Luis FRAYLE DELGADO (ed.). Madrid: Tecnos, S.A.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo (2011). *The Inconstancy of the Indian Soul: The Encounter of Catholics and Cannibals in 16th-Century Brazil*. Gregory DUFF MORTON (ed.). Chicago: Prickly Paradigm Press.