

1115-48

Nº 0957

T-870

UNIVERSIDAD MAYOR DE SAN ANDRES  
FACULTAD DE HUMANIDADES  
CARRERA DE HISTORIA

univ 2001

Aprueba con  
Distinción

*Laura Escobad*

Xujefiacafig

7

Dr. Juan H. Mequi  
DIRECTOR  
CARRERA DE HISTORIA

CACIQUES Y HECHICEROS:  
ORIGEN DE DOS TENDENCIAS EN LA  
HISTORIOGRAFIA DE MOJOS



Alumno: Jorge Cortés Rodríguez  
Profesor Guía: Lic. Laura Escobad de Querejazu



La Paz, diciembre del 2000

HISTORIOGRA A 110 057  
CACIQUES Y HECHICEROS

## ÍNDICE

1. Introducción	Pág. 1
2. Capítulo 1. Los antiguos Mojos	Pág. 7
3. Capítulo 2. El espacio Mojeño, la tierra de los dioses	Pág. 16
1. Control horizontal de los recursos	Pág. 20
2. Multietnicidad	Pág. 22
3. Dispersión	Pág. 22
4. Movilidad	Pág. 26
5. Pertenencia religiosa	Pág. 30
4. Capítulo 3. Hechiceros. La religión	Pág. 34
1. Religiosidad mojeña y chamanismo	Pág. 35
2. Chamanes o hechiceros	Pág. 43
3. Ceremonias y culto	Pág. 53
5. Capítulo 4. Caciques. Organización socio-política	Pág. 57
1. Cacicazgos	Pág. 57
2. Organización social y política	Pág. 58
3. El cacicazgo en Mojos	Pág. 62
6. Capítulo 5. Reducción, crisis y tendencias	Pág. 70
1. Contacto y crisis	Pág. 70
2. Crisis y territorio	Pág. 75
3. Reducción y mediaciones	Pág. 77
4. Caciques y mediación política	Pág. 82
5. La mediación cacical como tendencia	Pág. 88
6. Hechiceros e interioridad religiosa	Pág. 89
7. La tendencia chamánica	Pág. 98
7. Fuentes y Bibliografía	Pág. 101

## Introducción

La presente investigación pretende un análisis historiográfico acerca del proceso de gestación de dos tendencias históricas del pueblo mojeño. Por una parte, una tendencia política, representada por sus caciques. Por otra, una de orden religioso, representada por sus chamanes, llamados hechiceros. Estas dos tendencias tienen su origen en la formación social originaria mojeña prereducional, y se desarrollan desde el proceso reduccional jesuítico temprano hasta la conclusión de este período. Por esta razón, me detengo con especial atención en los momentos previos al proceso reduccional, con base en los datos históricos que más nos aproximan a la sociedad originaria mojeña, y en los primeros momentos de la conformación de la cultura reduccional. De este modo, nuestro trabajo abarca aproximadamente los 100 años de este período, desde el ingreso de los primeros misioneros en 1667, hasta la expulsión de los jesuitas en 1767. El desarrollo posterior de estas dos tendencias, después de la expulsión de los misioneros y a lo largo de la vida republicana están fuera de los límites de este trabajo y sólo se los menciona como referencia.

No se trata, por tanto, de otra monografía más del período reduccional de los llanos de Mojos. La presente investigación trata de ser una historia de los mojeños, de sus caciques y sus chamanes, no de una de las misiones o de los misioneros; aunque, por supuesto, en el marco del proceso reduccional. Es más bien un esfuerzo por realizar una nueva lectura de las fuentes primarias clásicas y de la historiografía más relevante de ese período, desde la perspectiva metodológica y conceptual que propone la etnohistoria. Desde lo que Dussel llamaría un acercamiento al "otro" sin el "encubrimiento" que pueden ocasionar las mismas fuentes documentales y sus sucesivas interpretaciones (Dussel, 1994).

Para contextualizar a los personajes que representan estas dos tendencias, quisiera diferenciar, en primer lugar, al pueblo mojeño como tal, del conjunto de grupos étnicos de esa región de Mojos, y del proceso histórico que ha dado en llamarse la "cultura reduccional de los llanos de Mojos" (Block, 1997). Investigaciones recientes, por lo demás verdaderamente notables y bien fundadas acerca de dicho proceso, sin desconocer claro está, la existencia de una importante diversidad étnica en él, han dado sin embargo, mayor énfasis a sus aspectos integrales y articuladores, destacando las semejanzas y la "uniformidad cultural" existente en estos pueblos, sobre sus particularidades étnicas e históricas (Block, *op. cit.*: 56).

Barriadas (1985: XXXII) ya llamó la atención acerca de la necesidad de contar con una visión integral de cada una de las etnias presentes en el escenario de las llanuras de Mojos. Desde la perspectiva que asumimos, el riesgo de subsumir las particularidades culturales e históricas de cada uno de estos pueblos en el proceso reduccional general, fuertemente caracterizado por lo demás por procedimientos de amalgamamiento y concentración como fue precisamente el de Mojos, puede llevarnos a perder áreas significativas de su experiencia histórica. Por este motivo, en este trabajo me refiero específicamente al pueblo o grupo étnico de Mojos.

En segundo lugar, quisiera presentar un esquema general de las tendencias a las que he hecho mención. La primera de ellas es la política, representada eminentemente, aunque no exclusivamente, por sus caciques. Es la historia, si vale la redundancia, historiográficamente más visible del pueblo mojeño. Es la tendencia que muestra los esfuerzos de resistencia y adecuación de este pueblo al contexto reduccional colonial, primero, y a la sociedad boliviana después, desde una perspectiva política. Es decir, desde la perspectiva de la construcción de una capacidad propia de toma de decisiones, de orientaciones, del desarrollo de objetivos mojeños comunes, en un contexto de

dominación colonial. Es la historia de la "sociedad civil" mojeña, se diría, que encuentra por la vía de sucesivos acuerdos los resquicios necesarios en la sociedad colonial, para mantener su propia identidad política y cultural. Es una historia que emerge de unos "caciques sin poder" en la sociedad originaria (Clastres, 1962: 51-65), para conquistar e institucionalizar funciones de un ejercicio de poder real, aunque limitado, en el Cabildo Indígenal.

La segunda tendencia es la expresada por sus especialistas religiosos, los chamanes, llamados por los cronistas hechiceros. A diferencia de la primera, es una tendencia poco visible, tortuosa, por momentos secreta. Es la de la conservación de los contenidos culturales y religiosos originarios más allá del orden colonial, más allá incluso del resplandor, la admiración y la influencia de la conquista espiritual de los misioneros. Es, en definitiva, la conservación del nexo sagrado entre la sociedad mojeña y sus divinidades. La historia de estos chamanes, originariamente llamados Tiarauquis y Comocoos, es marginal, subsumida en lo profundo del escenario reduccional, deliberadamente escondida, pero vigorosa y alerta a las necesidades de su pueblo, especialmente en momentos de infortunio.

A lo largo del tiempo, estas dos tendencias se entrelazan, se cruzan, se complementan. Cuando la crisis reduccional lo impone emerge la tendencia política y se subsume la chamánica. Es el período que abordamos en este estudio. Posteriormente, cuando la sociedad boliviana rechaza a los caciques, en el auge de la goma y la ocupación boliviana de las tierras de Mojos, emergen de manera oculta los hechiceros, como en los tiempos del líder hechicero Andrés Guayocho y el período de búsqueda de la Loma Santa, abandonando los centros misionales y buscando sus tierras de origen en lo más oculto de los bosques. Cuando los hechiceros no ofrecen nuevas esperanzas ante el avance colonizador boliviano, emergen nuevamente los caciques, comodirigentes indígenas.



Metodológicamente, he trabajado en una lectura detenida de las crónicas mojeñas reduccionales tradicionales. A la manera de Dussel, he buscado en ellas al "otro". Al mojeño, tratando de seguir sus pasos, sus percepciones, sus vicisitudes, "encubiertas" por la historia misional. Las crónicas de del Castillo, Altamirano, Marbán y otros traslucen de manera generosa datos, pistas, aproximaciones a la vida originaria mojeña. No se dispone de otras fuentes para aproximarnos a ella. Del mismo modo hemos procedido con el material bibliográfico. Los textos básicos para misiones jesuitas en general, como Tormo o Vargas Ugarte; y los clásicos Chávez, Parejas, Denevan, Block, Barnadas para el período jesuítico de Mojos. Las interpretaciones recientes de Lhem y Plaza. El apoyo teórico de Dussel, Clastres, Saignes o Eliade.

A ello debo añadir alguna experiencia de campo. Acercamientos personales con dirigentes indígenas, algunos ahora famosos, o a oscuros hechiceros, descendientes de los antiguos Tiarauquis, empeñados todavía en buscar la Loma Santa. Todos ellos, además de datos, me han proporcionado una vivencia de estas tendencias, que fueron la clave para leer mejor en las viejas crónicas, su origen y su pasado.

La investigación está organizada de la siguiente manera. En el Capítulo 1, *Los Antiguos Mojos*, discuto la diversidad de significados que se reúnen bajo la palabra Mojos, su origen para designar a este pueblo y, de manera principal, las peculiaridades de este pueblo, diferenciadas de los demás que habitaron los llanos de este mismo nombre. En el capítulo 2, *El espacio Mojeño*, describo su escenario natural y geográfico. El manejo de los recursos naturales y sus características; la organización del espacio; y sobre todo, la percepción de éste en tanto un escenario eminentemente espiritual, y su significación en la sociedad mojeña originaria. En el capítulo 3, *de los Hechiceros*, considero todas las características que me han sido posibles de descubrir de estos personajes, en el momento prereducional. Es decir, lo más atrás posible que permite una aproximación

historiográfica, como punto de partida para analizar sus tendencias posteriores. En el Capítulo 4, *de los Caciques*, hago lo mismo con estos personajes. En el capítulo 5, *Reducción, crisis y tendencias*, presento la dinámica mediante la cual estas dos tendencias afloran, se consolidan y asumen el rol que de ellas hemos mencionado, en el contexto del período reduccional, con una ligera referencia a su desarrollo posterior.

Dicho esto, la investigación debería presentarse por sí misma.

## 1. Los antiguos Mojos

Una ya venerable tradición historiográfica ha venido usando el nombre de Mojos para designar, a veces de manera indistinta, a un lugar o a una colectividad humana. En el primer caso el lugar de Mojos puede ser la Provincia Colonial de Mojos o el ecosistema de los llanos de ese nombre. En el segundo, puede referirse al grupo étnico de los Mojos, o también, al conjunto de los pueblos indígenas de esa región.

Ya desde las primeras décadas del siglo XVI, los españoles comenzaron a designar con la palabra Mojos —o Moxos—, a un amplio y difuso territorio extendido al pie de las estribaciones nororientales de la cordillera andina entre el Cuzco y el valle de Cochabamba (Denevan, 1980: 242; Chávez Suárez, 1986: 5-6). Se referían a él como el lugar donde podría encontrarse, por fin, la mítica civilización de El Dorado en su versión local: el Reino del Gran Paitití. En la visión de la Conquista, Mojos no fue otra cosa que un dilatado espacio sembrado de promesas, fundado en las utopías y visiones de los conquistadores antes que en las condiciones de su propia geografía o en las características de su población originaria. Los mojeños fueron así, por extensión, todos los habitantes de aquellas llanuras.

Para formalizar su incipiente posesión sobre este territorio, el Virrey del Perú creó la Provincia de Mojos en 1560. Nombró a Ñuflo de Chávez como su primer Teniente Gobernador (Denevan, *op. cit.*: 60). La región quedó así constituida formalmente en una unidad de la división política administrativa colonial, dependiente de la Real Audiencia de Charcas. Pocos años después, fue incorporada a la cartografía europea, figurando en los mapas de Sudamérica desde fines del siglo XVI (Block, 1997: 63).

Cuando el mito de Mojos dejó de atraer a las grandes expediciones de conquista a la región, en las últimas décadas del siglo XVI, tocó a los españoles habitantes en Santa Cruz de la Sierra avanzar sobre ésta. La nueva forma de presencia colonial se caracterizó por la acción de numerosos grupos pequeños de colonizadores, llamados "partidas". Estos grupos, en efecto partían hacia los llanos con el propósito de capturar a sus pobladores nativos y trasladarlos hacia Santa Cruz como mano de obra cautiva para sus haciendas.

La presencia de la Compañía de Jesús en Mojos evitó estas incursiones. Pero, sobre todo, contribuyó en gran manera a consolidar este territorio como parte de las posesiones españolas en más de un sentido. El nombre de Provincia de Mojos evoca, por excelencia, el espacio de las misiones y la cultura reduccional allí desarrollada entre los siglos XVII y XVIII'. Permaneció después de la expulsión de los misioneros hasta la creación del Departamento del Beni en 1842, y continúa hasta el presente.'

Mojos designa pues, en una primera acepción, a un lugar. Un espacio consolidado por diferentes disposiciones administrativas y no pocas crónicas y estudios. Un ecosistema de llanuras; una provincia colonial escenario de las reducciones jesuíticas; la región ocupada actualmente por el departamento del Beni; la provincia actual de Mojos; y más recientemente todavía, dentro de ella, al Municipio de Mojos.'

La segunda acepción de Mojos se refiere también, de manera un tanto confusa, a una

---

Para la historia de las reducciones de Mojos véase Chávez, 1986; Parejas, 1976; Barnadas, 1985; Lhem, 1991 y Block, 1997.

<sup>2</sup> El departamento del Beni fue creado en 1842, por el entonces Presidente de la república, General José Ballivián.

<sup>3</sup> Atlas estadístico de Municipios, 1999: 157.

población. Por una parte, con este vocablo se nombra a un pueblo específico de esa región: el de Mojos. En las crónicas jesuíticas tempranas se advierte que fue posiblemente desde 1560, cuando se organizaron las mencionadas "partidas" de colonizadores, y poco después, desde las primeras incursiones de los misioneros vinculadas a ellas, cuando la palabra Mojos comenzó a designar a un pueblo específico de la sabana, distinto de los otros que poblaban la llanura.

Desde allí, los relatos de viajeros, los trabajos clásicos de René-Moreno y su vigente influencia, hasta las investigaciones más recientes han utilizado el nombre de Mojos para designar a un pueblo indígena específico de esta provincia: aquel de habla arawac que fue el primero contactado por los jesuitas en su ingreso a la región, el primero que conocieron y redujeron, y que lo llamaron Mojo, en los años sesenta del siglo XVII<sup>4</sup>.

En esta segunda acepción, el nombre de Mojos está, aparentemente, tan consolidado como en la primera, y la literatura académica contemporánea no duda el poner el nombre de los Mojos al lado de otros nombres de pueblos claramente diferenciados como los Baure, Itonama u otros del Beni, la Amazonía y las tierras bajas de Bolivia en general.

Vale la pena precisar, sin embargo, que el nombre de Mojos no fue originario, sino impuesto. Los jesuitas encontraron al ingresar en estas tierras una multitud de pequeñas "naciones", cada una con un nombre diferente: *satirnonos*, *apareanos*, *mayuncanos*, *siyoboconos*, *cubuquinianos*, *boseonos*, *muboconos*, etc., que conformaban una unidad cultural mayor, que los misioneros llamaron Mojos, diferenciándolos de otros pueblos

---

<sup>4</sup> "El pueblo de habla arawak al que los jesuitas denominaron Mojo, fue el primer grupo importante contactado en el impulso misionero inicial de los años sesenta del siglo XVII." (Block, *op.cit.*: 51).

<sup>5</sup> No se cuenta a la fecha con una lista definitiva del número de naciones mojeñas para este período. Diversos autores citan varios ejemplos que varían en su número. Por ejemplo, Block cuenta 28 y Chávez 37.

que habitaron las llanuras. Las fuentes son claras al respecto:

*Llámame misiones de Mojos, no porque los indios de este impuesto nombre sean los únicos que las habitan, sino porque fueron los primeros que fueron visitados por los Jesuitas Misioneros y recibieron nuestra Santa Fe Católica, antes que la demás naciones. Mas este nombre Mojos no era distinto de la nación a quien se lo aplican, sino impuesto por los españoles y en modo hay variedad de opiniones...* (Anónimo, 1754: 2. El subrayado es nuestro).

La misma crónica anónima recoge tres versiones: una ya referida, respecto a que este apelativo fue generalizado desde las primeras entradas de españoles que por extensión, como referimos, llamaron Mojos a todos los indígenas de las sabanas. Posiblemente, una cita de Garcilazo de la Vega consagró el nombre en la literatura de la época.

*...entre aquellas provincias pobladas (al este del Cuzco) una de las mejores era la que llaman Musu y los españoles Mojos...* (Garcilazo de la Vega, 1959).

Las otras dos atribuyen este nombre a los habitantes de Santa Cruz, quienes, o por confusión o por "escarnio", lo generalizaron (Anónimo, *op. cit.*: 2). Hervas (1800, I: 246) narra:

*...este nombre (Mojos), según una opinión más que vulgar del Perú, se dio a la nación y a su lengua porque el primer Mojo que vieron los españoles, al preguntarle uno de ellos cual era su nación, respondió "ñuca muha" o "yo sarna", es decir: 'yo tengo sarna'; y los españoles, creyendo que la palabra muha era el nombre de su pueblo, lo llamaron Moja o Molla, palabra que en su pronunciación se parece a la de muha.*

Otra versión sobre el vocablo mojo la da el hermano del Castillo:

*...son los mujanacs que estos ilanzan mojrono de donde puede ser que les diesen a estos indios nombre de mojos, porque a la verdad mujuono suena lo mismo que mijus en lengua moja...* (Castillo c.a. 1676, 1906: 299. El subrayado es nuestro).

Como fuere, lo que parece probable es que fue un nombre acuñado fuera de la propia comunidad originaria, impuesto a ella desde momentos muy tempranos del contacto con la sociedad colonial. El caso no es nuevo, como lo muestran varios ejemplos de nombres impuestos a pueblos indígenas, como los Weenhayek llamados Maticos en el Chaco, o los Machigenga llamados Campa en la Amazonía Peruana y otros tantos.

Más significativo que lo anterior resulta, sin embargo, anotar que en los primeros momentos del proceso reduccional, este pueblo no usó el nombre de Mojos para designarse a sí mismos: "... *este nombre de Mojos no lo usaban entre ellos...*" (Castillo, 1906: 299).

Más aun, lo rechazaron por considerarlo impuesto y agresivo de parte de los cruceños, a quienes, desde muy temprano llamaron a su vez "*carayonos*" (Castillo *op. cit.*: 343)<sup>6</sup>. Para este período y hasta bien entradas las reducciones, ellos prefirieron sus propios nombres que, como veremos más adelante, fue en muchos casos el nombre de la divinidad protectora de cada una de sus aldeas.

---

<sup>6</sup> El término "Caroyonos" no figura en los diccionarios de Marbán ni Becerra. Actualmente, la expresión "carayana" utilizada por los mojeños contemporáneos, designa a la población blanca o boliviana en general, y a la cruceña en particular.

Cuando los centros misionales conformados por estas poblaciones llamadas mojeñas se fueron consolidando, sus miembros fueron adoptando el nombre de la reducción a la que pertenecieron: los de Nuestra Señora de Loreto se llamaron Loretanos; Trinitarios los de la Santísima Trinidad; Ignacianos los de San Ignacio de Loyola y Javieranos los de San Javier (Lhem, 1991)<sup>7</sup>. En mi opinión, aceptaron este nuevo apelativo porque se sintieron bajo una nueva forma de protección divina, la de aquellos "santos patronos" misionales que acabamos de mencionar, sustituyendo con ellos el nombre de sus divinidades protectoras originarias, aunque manteniendo en gran parte el vínculo religioso de su propia cultura. Veremos este punto con más detalle en los capítulos siguientes.

Con el tiempo, llegaron a las misiones consideradas clásicamente mojeñas, por su lengua arawac común, miembros de otros grupos étnicos y con lenguas distintas como los baure, cayubaba, etc. El proceso reduccional, los amalgamó cultural y lingüísticamente conformando lo que actualmente se conoce como el pueblo o grupo étnico mojeño contemporáneo (Lhem, *op. cit.*: 28-30).

Paradójicamente, para muchos de los indígenas llamados mojeños hoy en día, este nombre de Mojos no los designa de manera particular, sino general. Para ellos, actualmente, Mojos es el Beni. El territorio general que habitan y comparten con otros pueblos. Son mojeños en la medida en que viven en el territorio de Mojos. Se consideran tan mojeños como consideran que lo son los Chimanes, los Baures, los Yuracarés y los otros pueblos que habitan allí'. Los indígenas a los que actualmente llamamos Mojos se

---

•Además de las reducciones citadas, por un breve período existió también la Misión de San José de Patrocinio, próxima al actual bosque de Chimanes.

<sup>7</sup> Entrevista personal del autor con Honorato Moi. Trinidad, 20 de noviembre de 1997.

siguen llamando a sí mismos trinitarios, ignacianos, loretanos o javieranos, sintiéndose bajo la advocación de sus "santos patronos". Ellos prefieren este apelativo antes que el de mojeños que les resulta sino extraño, de alguna manera distante. A sus antepasados tampoco los llaman Mojaos, sino simplemente "los antiguos" o los "abuelos".

Estos pueblos de mojaos contemporáneos son el resultado del proceso reduccional, con toda la carga de imposición y fusión cultural que esto supuso, pero también, con toda la herencia cultural que históricamente han conservado. De alguna manera, la palabra Mojos para designarlos como pueblo implica una construcción colonial y, en buena medida, académica.

Sin embargo, como en el período prereducional que nos ocupa, históricamente no podríamos hablar de trinitarios o ignacianos, recogeremos el nombre de Mojos, ligado al que ellos actualmente prefieren para designar a sus antepasados, "los antiguos", para referirnos a este pueblo.

Con esta advertencia, por el pueblo de los Antiguos Mojos entenderemos aquí a aquella comunidad cultural y lingüística arawak, diferenciada de otras comunidades étnicas de la provincia colonial de Mojos, con lengua, rasgos de ocupación del espacio, organización social, religión y sistemas de comunicación comunes que, en el momento del contacto con la sociedad colonial, o más precisamente hasta el inicio del periodo reduccional, ocuparon una extensa superficie en el extremo sur de dicha provincia, teniendo como eje de sus asentamientos a las riberas de los ríos Ichilo y alto Mamoré y sus afluentes. Para una ubicación aproximada de su territorio. (Véase Figura 2).

Un primer elemento importante de la comunidad Mojo originaria que aboga por su unidad, es sin duda el lingüístico. Existe un generalizado consenso de que todos estos

pueblos tuvieron una matriz lingüística arawac, aspecto que ha sido ampliamente destacado por Chávez, 1986; Parejas, 1976; Lhem, 1991; Barnadas, 1985; Block, 1997 .

Todas estas investigaciones respaldan, por una parte, la singularidad de la lengua Moja frente a otras clásicamente conocidas en el conjunto de la provincia. Incluso frente a otras de origen arawac, como la Baure. Sin embargo, hacen alusión también a que ella misma fué, probablemente, el producto de un proceso sino de fusión, al menos de opción, frente a la existencia de otras lenguas entre las naciones de los antiguos Mojos, en los momentos del inicio del proceso reduccional.

Además del idioma, los misioneros encontraron en esta región una comunidad cultural, más allá de la diversidad de gentilicios, lenguas distintas y del gran número de aldeas dispersas:

*...un agregado de naciones que o por la mucha cercanía o vecindad o por la semejanza en el modo de vivir o por otras conveniencias se han hecho amigos y compañeros y tiene entre si grande hermandad... (Marbán, c.a. 1676: 133).*

Y agrega que en ellos existió una "*uniformidad de costumbres y ritos* ":

*Con ser así que cada pueblo tiene su Dios particular, son todos tan unos en su ritos y costumbres, que sólo en una cosa u otra se diferencian. (Marbán, op. cit.: 152)*

---

º Incluso la referencia a la conformación de las notas del plural con las terminaciones *no* y *ono* en los nombres de las poblaciones constituyen una constante historiográfica.

Y del Castillo confirma:

*Aquí se ve la unión grande que tienen entre sí. ... Siendo aunque Mojos, como si dijéramos portugueses y castellanos, gallegos y andaluces, aragoneses y vizcaínos, no es menester jamás ponerlos en paz, porque jamás saben que cosa es pendencia. (Castillo, op. cit.: 344).*

A estos elementos debe agregarse la existencia de un importante flujo de comunicación e intercambio que existió entre estos pueblos. Aunque sus aldeas estaban dispersas y sus territorios específicos claramente diferenciados, como veremos en los capítulos siguientes, una amplia red de intercambios y viajes mantenía un sistema de cohesión social supra aldeano, que contribuyó operativamente a comunicar, socializar y, en definitiva, afirmar en la vida cotidiana mojeña un sentimiento de identidad y pertenencia común.

## II. El espacio **Mojeño**. La tierra de los dioses

Como hemos referido, los antiguos mojeños ocuparon una extensa superficie en el extremo sur del escenario general de la provincia colonial de Mojos (Véanse Fig. 2 y 3). Se trata de una zona de transición entre el bosque pluvial subandino, al final de las estribaciones de la cordillera oriental y la sabana, que tuvo como eje a los ríos Ichilo y alto Mamoré, pero ampliamente extendido hacia el este, siguiendo los cursos de sus afluentes Isiboro, Sécore (el antiguo Chenesí), Chapare y su amplia red de tributarios. Ocupaba porciones importantes de lo que hoy conforma el Territorio Indígena Parque Nacional Isiboro Sécore (TPNIS) y, en menor grado, el Territorio Indígena Multiétnico (TIM) en el Bosque de Chimanes. Se trata de un territorio rico en recursos naturales, ecológicamente más favorecido que el de las sabanas propiamente dichas. Como se sabe, los ecosistemas de la sabana mójala son bastante austeros. Sus suelos son, por lo general, pobres, con limitaciones para el uso agrícola debido a sus altos índices de acidez, bajos contenidos de fósforo y otros nutrientes, saturación de aluminio y severos sistemas de drenaje natural (Morán, 1993: 221; Ribera, 1992: 50-51).

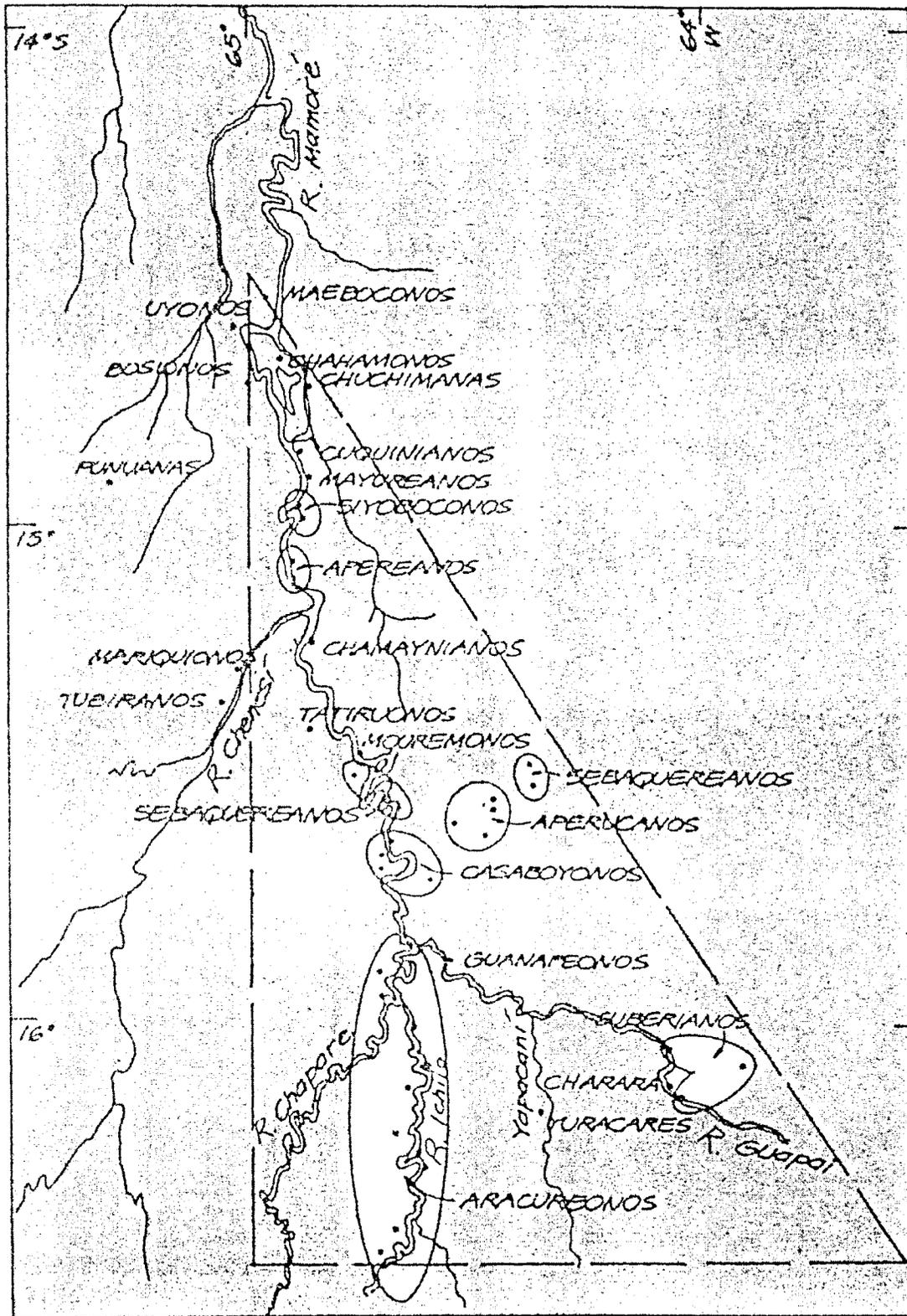
A diferencia de ellas, las zonas de transición entre la faja de bosques subandinos y la sabana tienen una mayor y más diversificada cobertura vegetal, diversificación de suelos y por ende, una más amplia gama de posibilidades de aprovechamiento de diferentes recursos naturales, particularmente de flora y fauna. (Ribera, *op. cit.*: 46-47). Denevan y Block han llamado la atención acerca de esta situación:

*...la ecología de Mojos (se refiere a la provincia en general) ofrece una desigual capacidad de subsistencia para la población humana. La zona del*





Figura 4  
El alto Mamoré, 1679



*alto Mamoré- Ichilo descrita en 1679 contiene recursos naturales fértiles y abundantes para sus habitantes, mientras que la sabana abierta se muestra notablemente menos dadivosa (Block, op. cit.: 79).*

## Características de la ocupación del espacio mojeño

### 1. Control horizontal de los recursos

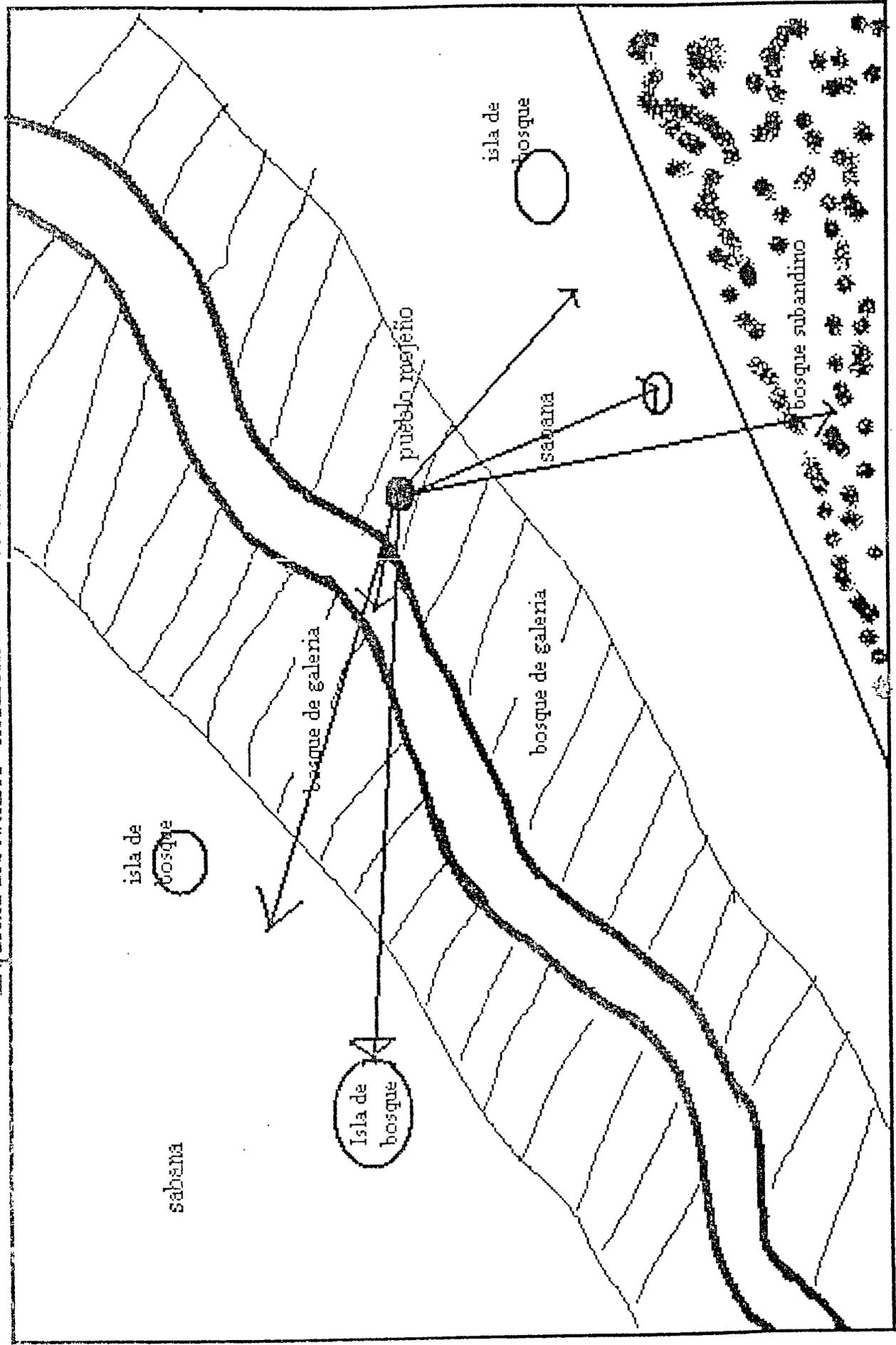
Esta ventaja ecológica permite advertir un primer rasgo de la forma de ocupación del espacio de los antiguos Mojo. El acceso, o si se quiere, una suerte de "control horizontal" de diversos ecosistemas, que les permitía el aprovechamiento de los ríos, los bosques de galería anexos a éstos, los bosques subandinos contiguos, y de la sabana misma, incluyendo sus "islas" de bosque. (Véase Fig. 5)

Ocupando este ventajoso territorio, no sorprende que exista un consenso generalizado respecto a que los antiguos Mojos fueron eficientes productores de alimentos. Lograron un apreciable desarrollo como agricultores, mediante el extendido sistema amazónico de la roza, tumba y quema' que en su caso, lo practicaron de preferencia en "chacras" ubicadas en riberas, malecones y bosques de galería que bordeaban los ríos. Pero además, complementaban y combinaban la agricultura con elaboradas prácticas de caza, pesca y recolección en los diversos ecosistemas que mencionamos. Este conjunto de actividades productivas les permitían su abastecimiento y además, la generación de importantes excedentes. Este aspecto figura ampliamente en las fuentes y ha sido estudiado por diversos autores.(Marbán, *op. cit.*: 135; Castillo, *op. cit.*: 314-319; Anónimo, 1754: 28-34; Denevan, 1980; Block, 1997).

---

\* El sistema de "roza, tumba y quema" es una conocida técnica amazónica de habilitación de tierras de cultivo en medio de los bosques. Tiene tres momentos: la "roza" o corte del sotobosque; la "tumba" o derribo de árboles mayores; y la "quema" donde se queman los troncos y hierbas secos acumulados por los dos pasos anteriores. Luego de esto, la parcela esta lista o "limpia" para cultivarse.

Figura 14.5  
Esquema del control "horizontal" de recursos naturales



Por esta misma razón, tuvieron una clara conciencia de estas ventajas, lo que los impulsaba a un movimiento de permanente pugna, frente a otros grupos, por el acceso, control y defensa de ellos, incluso mediante guerras que grupos de esta colectividad moje arawak libraban con sus vecinos (Block, *op. cit.*: 79; Denevan, *op. cit.*: 20)<sup>2</sup>.

## 2. Multietnicidad

De esta situación deviene constatar una segunda característica de la forma de ocupación mojeña. Este territorio, que llamamos Mojeño, fue ocupado de manera multiétnica. Las fuentes coinciden en mostrar que en toda esta extensión territorial, se observan algunos espacios "vacíos" (Block, *op. cit.*: 56). Estos han sido explicados de dos maneras. Por una parte, porque los primeros misioneros no llegaron a estos lugares, por lo que no pudieron dejar datos verificables de la población mojeña allí asentada (Block, *op. cit.*: 56; Marbán *op.cit.*: 133). Pero la segunda explicación supone la presencia en este territorio, al mismo tiempo, de otros grupos étnicos, como los yucararés, sirionós o los históricos cañacures, estableciéndose así una ocupación multiétnica. Es decir, los antiguos Mojos compartieron un espacio territorial multiétnicamente ocupado. La presencia y disputa de diferentes grupos étnicos por estos espacios territoriales son una característica de la dinámica histórica de este tiempo (Block, *op. cit.*: 56).

## 3. Dispersión

Una tercera característica de ocupación del espacio por parte de los mojeños, es el de la dispersión. Esta forma de cómo la población ocupaba estos espacios fue posiblemente uno de los rasgos más rápidamente percibidos por los primeros

---

<sup>2</sup> El ejemplo histórico clásico es el caso de la guerra con los cañacures, para lo que pidieron auxilio a los españoles. Véase capítulo 5.

misioneros, (Castillo, *op. cit.*: 294; Marbán, *op. cit.*: 132). Castillo, en la primera frase de su célebre Descripción, informa:

*La provincia de Mojos, que consta hoy de más de 6.000 personas repartidas en más de 70 pueblos, unos de 30 personas, otros de 40, los más de 60 a 80, algunos de ciento y algunos aunque muy pocos pasan de 200 personas...* (Castillo, *op. cit.*: 294).

Esta "multitud de pueblos" (Altamirano c.a. 1703-1715, 1979: 30), constatada por casi todas las fuentes de la época, responde, en criterio de Lhem, a un patrón poblacional de dispersión, de relativamente baja concentración que "...*permitía el acceso diversificado a los recursos y ecosistemas de la región ...*" (Lhem, *op. cit.*: 16), evitando una excesiva competencia por ellos, y permitiendo, además, su sostenibilidad, como parte de una posible estrategia mayor de aprovechamiento de los recursos naturales (Anónimo, 1754: 3).

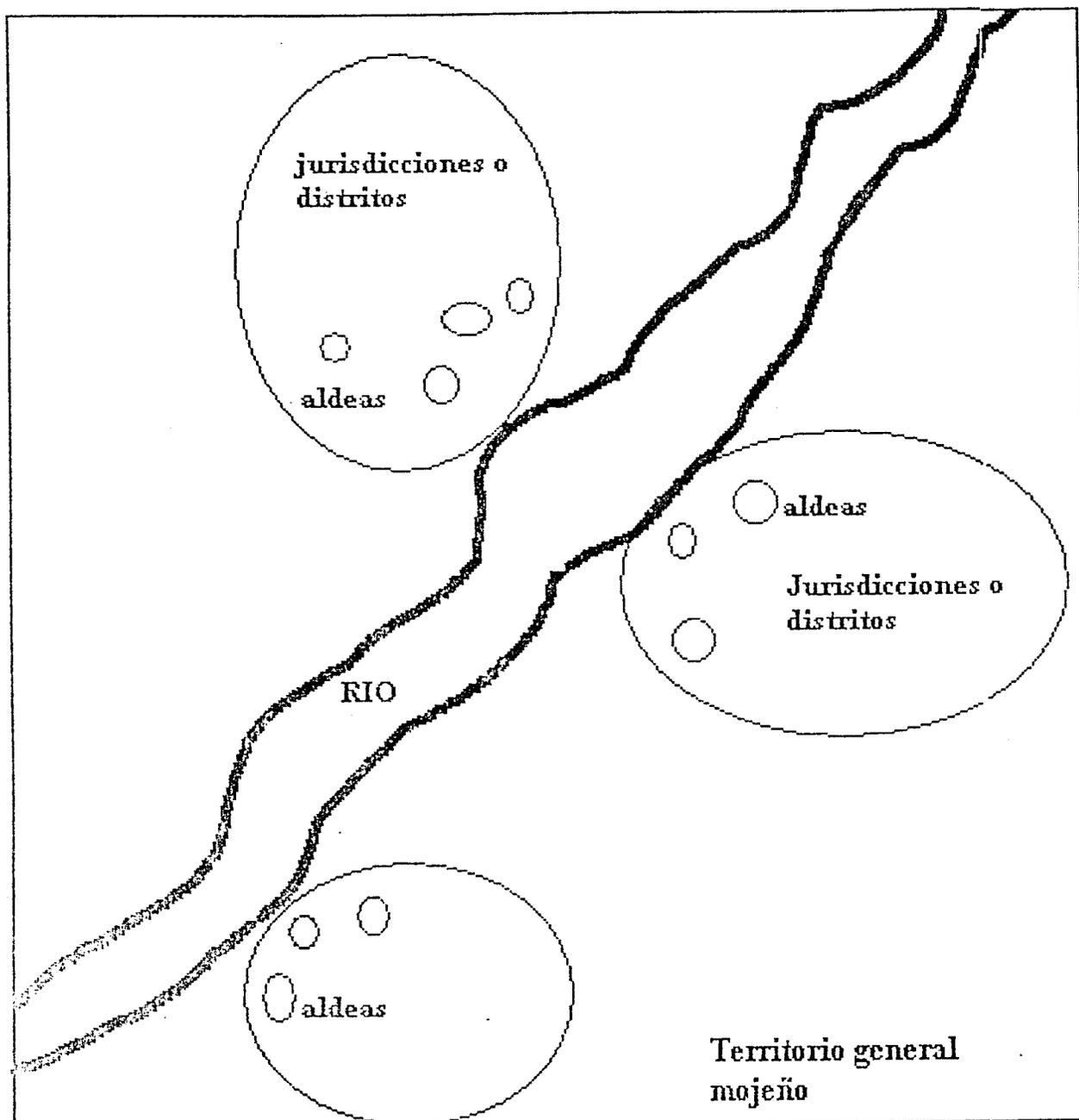
Esquemáticamente, sugiero distinguir cuatro formas de ocupación del espacio en las cuales se expresa este rasgo de la dispersión que, como más adelante veremos, representan también formas de estructuración social (Véase Fig. 6).

- i. El espacio general ocupado por los mojeños, que es al que hemos hecho alusión en los párrafos anteriores (Fig. 1 y 2), es el espacio más amplio y ocupó las riberas del alto Mamoré y tributarios. Se trataba de "...*un agregado de naciones...*" (Marbán, *op. cit.*: 133) cuya forma de distribución recuerda la forma de "archipiélago" de Murra (1987: 94).
- ii. Dentro de ese espacio general, existieron territorios claramente diferenciados, que las crónicas llamaron "jurisdicciones" y también "distritos" (Castillo, *op. cit.*: 298). Estas jurisdicciones estaban ocupadas por poblaciones llamadas

"parcialidades" (partes del pueblo mojeño general) o pequeñas "naciones" diferentes, como por ejemplo los satirnonos, apareanos, mayuncanos, que referimos en el Capítulo 1.

- iii. Un tercer ámbito fue el de la aldea. En cada jurisdicción podían haber dos, tres, y hasta más aldeas.
- iv. Dentro de las aldeas estaban asentadas las familias.

Figura N. 6  
Esquema de forma de ocupacion del espacio 'flojea



#### 4. Movilidad

Con el esquema anterior podrá entenderse mejor una cuarta característica de ocupación espacial, el de la movilidad. En un primer momento, ésta fue entendida por diversos autores casi exclusivamente en relación a los frecuentes traslados de las aldeas, especialmente para protegerlas de las inundaciones de los ríos, aunque también se consignan motivos demográficos y políticos. Estas mudanzas aparecen de manera insistente y reiterada en diversas fuentes jesuíticas:

*Hacen dichas mudanzas los indios por varias ocasiones. La primera y principal suele ser la inestabilidad del río que ya se les aparta, ya se les arrima demasiado, amenazando destruir sus casas y sementeras. Indio hay que en menos de seis años ha estado en cuatro distintos pueblos, y ahora está mudándose a otro... (Altamirano, op. cit.: 39)*

Y más adelante concluye:

*...eran aquellos indios como su río, mudables; los pueblos portátiles, como sus transmigraciones (Altamirano, op. cit.: 49).*

Block tenía sus reparos en extender demasiado esta forma de movilidad:

*...es posible que el traslado, cuando se producía, tuviera lugar dentro de espacios pequeños y preestablecidos o bien a lugares distantes de los ríos atestados (Block, op. cit.: 81. El subrayado es nuestro).*

Observando el plano de la Fig. 2, la apretada yuxtaposición de las aldeas que aparece en él no daba mayor oportunidad a desplazamientos mayores. Más llamativo

que el traslado de aldeas era para este autor un patrón ocupacional que llamó tendencia fluvial:

*...la mayoría (de los poblados) se encontraban en las orillas fluviales, con el fin de aprovechar mejor los recursos superiores que había en esos lugares... (Block, 1976: 80).*

Y añadía: *"En el siglo XVII (...) los sistemas fluviales ofrecían el medio más expeditivo de transporte en la cuenca amazónica.."* (Block, 1997: 82).

Lo cual nos lleva a afirmar que el mencionado rasgo de movilidad no sólo se refiere a un permanente traslado de aldeas, sino sobre todo, a la capacidad de desplazamiento, de viajes de intercambio que realizaban los mojeños, aprovechando los ejes fluviales, desde aquellos espacios "preestablecidos" fijos, que en nuestro esquema anterior corresponden a sus "jurisdicciones", a otros similares y aun más allá del territorio mojeño general.

En efecto, los mojeños fueron descritos desde muy temprano como viajeros que realizaban frecuentes visitas tanto a otras aldeas mojeñas como a poblaciones vecinas, por motivos tanto de intercambio de bienes como de actividades sociales y religiosas (Castillo, *op. cit.*: 382).

Algunos investigadores han mostrado que existió un temprano comercio entre los Mojos y poblaciones vecinas, como yuracarés, guarayos u otros de tierras bajas, y por supuesto, con poblaciones andinas que permitieron el desarrollo de:

*...una floreciente red comercial en la que los productos de la sabana se intercambiaban por andinos. Los Mojo ofrecían principalmente telas de*

*algodón, obras e plumas y harina de yuca a cambio de bienes manufacturados altiplánicos (metales, puntas de hacha de piedra) y sal...*  
(Block, 1997: 59).

Estos viajes de intercambio se producían también, y con mayor fluidez, entre las propias aldeas mojeñas "disperas" (Castillo, *op. cit.*: 387-388). Una primera inferencia, basada en la frecuencia de estos viajes, podría aludir al intercambio de excedentes de la producción aldeana mojeña (agricultura, caza, pesca, recolección). Pero además de ellos, hay otros elementos en estos viajes, especialmente interaldeanos, que queremos destacar.

Las visitas se realizaban en un marco de ritualidad y bien establecidas normas de cortesía que iban más allá de un mero trueque de productos.

*Hospedan a cuantos llegan a sus pueblos y lo primero que hacen es saludarles con tanta prolijidad que aunque sean muchísimos a cada uno de por sí lo saluda cada uno* (Marbán, ca 1676, 1898: 158).

Los visitantes eran siempre bien recibidos, se los alimentaba y alojaba de acuerdo a determinadas reglas, los caciques recibían un trato preferencial y, especialmente, se compartía con ellos ceremonias rituales tanto de tipo social como religioso efectuadas en los centros ceremoniales llamados "bebederos" de las correspondientes aldeas visitadas (Castillo, *op. cit.*: 387-388). Puede suponerse además que algunos de estos viajes obedecieron a un calendario religioso, puesto que, como hemos dicho anteriormente, coincidían en ocasiones con festividades y ceremonias preestablecidos.

Estos elementos, vinculados al conocimiento que se tiene de otros pueblos amazónicos y arawacs en particular', sugieren la posibilidad de que, más allá de un comercio o mero trueque de productos, estos intercambios suponían además, un sistema de comunicación más complejo, que permitía el relacionamiento de los miembros de cada aldea con otras, con lengua, elementos culturales y religiosos similares, permitiendo así el reconocimiento y cierto grado de cohesión social de lo que hemos dado en llamar la "comunidad cultural" mojeña, estableciendo en ella vínculos de identidad, solidaridad y pertenencia.

*Este amor recíproco que se tienen unos a otros, se ve cuando se visitan o pasan de viaje... (Castillo, op. cit.: 387).*

Más aún, del Castillo sugiere la posibilidad de que entre los mojeños existió un concepto equivalente en algún grado, no del todo preciso, al de "ganancia" o "recompensa" que podría obtenerse ya sea por el intercambio de productos, o como recompensa en el caso de desagravios u ofensas: "el tumose" (Castillo, *op. cit.:* 388). En algunas ocasiones, el pago normalmente en objetos que los primeros misioneros realizaron ya sea por la obtención de bienes o servicios prestados por mojeños, era entendido por éstos como "tumose" (Castillo, *op. cit.:* 329. Marbán, *op. cit.:* 130). Pero, "tener tumose", en el sentido expresado, además de constituir un elemento fuertemente anhelado por los mojeños, estaba provisto de una fuerte connotación religiosa. Como la salud, los alimentos, los buenos sucesos, "tener tumose" o recompensa dependía de sus deidades. Era, en algún sentido, una gracia concedida en última instancia por ellos (Castillo, *op. cit.:* 348).

---

<sup>3</sup> Comercio sagrado. Véase Varesse, 1993.

<sup>4</sup> En el diccionario de la lengua moja de Marbán se registran varios vocablos mojeños específicos para "ganar" por ejemplo, en "compras y ventas"; en "comer"; en "juegos", etc. pero no se registra la palabra "tumose". Marbán, *op. cit.:* 240.

Así, podemos comprender que las aldeas mojeñas, dispersas y de tendencia fluvial, no sólo se movilizaban para intercambiar productos y comunicarse entre sí, sino que esta actividad suponía al mismo tiempo, un vínculo religioso que hacía a la colectividad mojeña. En definitiva, este rasgo de la movilidad, con todas las anotaciones mencionadas, fue el que permitió una comunicación y cohesión social supra aldeano, que permite referirnos al conjunto mayor del pueblo mojeño.

## 5. Pertenencia religiosa

Un quinto, y en nuestro criterio, central rasgo de ocupación del espacio mojeño, que en gran medida explica y articula los anteriores, es el de la pertenencia religiosa.

Como ya referimos, las primeras crónicas jesuíticas se muestran generosas al insistir en la existencia de espacios determinados llamados por ellas "jurisdicciones" o "distritos" que cada una de estas pequeñas naciones —o "parcialidades"— ocupaba. La presente tesis postula que estas jurisdicciones fueron territorios específicos de cada uno de estos pueblos o naciones mojeñas. En cada uno de estos territorios podían establecerse una o varias aldeas y estas, efectivamente, podían moverse para protegerse de las inundaciones, pero siempre dentro de los límites estables de su jurisdicción. Estos territorios fueron claramente conocidos, delimitados, diferenciados e incluso defendidos de "naciones" distintas que buscaban el aprovechamiento diversificado de sus recursos y ecosistemas, de manera congruente con las características de dispersión y tendencia fluvial mencionadas.

*En su jurisdicción cie éstos (que estos indios cada uno conoce la parte que le pertenece aunque se mude de una parte a otra siempre es a poca distancia en su misma jurisdicción o parte asignada por inmemorial posesión)...* (Castillo, *op. cit.*: 298. El subrayado es nuestro.)

Sin embargo, si algo caracterizaba por encima de todo a estos territorios, era el vínculo religioso que se establecía entre ellos y sus pobladores. Estos eran, en definitiva, la morada de sus ancestros divinizados:

*...porque cada uno vivía tan enamorado de su querencia que la miraba como patria propia, a que ayudaba una falsa creencia, que entendían que el origen de sus antepasados y suyo era a la cercanía de sus habitaciones, o ya en una laguna de donde sacó Dios antiguamente los primeros hombres, de quienes descendían los de aquel pueblo, o ya en tal monte, o campo, donde crió los otros, de suerte, que cada pueblo era un campo damasceno en que pisó Dios a sus primeros ascendientes, distintos e independientes de otros pueblos: con esta persuasión miraban aquellos puestos como sagrados, con un nativo amor que dificultaba mucho sacarlos de ellos.*  
(Eguiluz, 1696: 11).

Queremos entender de este testimonio que, dentro de cada jurisdicción o territorio, existía un espacio claramente percibido como sagrado, que podía ser "una laguna", "un monte", "los famosos cerros" (Castillo, *op. cit.*: 348), que configuraban un "campo damasceno".

Al parecer, se trata de un caso de lo que Eliade (1994:10) llama la dialéctica de las hierofanías, en la que se establece una clara diferencia entre un espacio profano y uno sagrado: el de su origen divino. Mediante esta sacralización, estos "campos"

---

§ "Damascenos: Natural de Damasco. Perteneciente a esa ciudad del Asia." Nuevo Diccionario Ilustrado de la lengua española. Grijalbo. España. 1980:356.

sagrados concentraban el *ethos* de identidad y pertenencia de los pobladores de cada uno de estos pueblos <sup>6</sup>.

Este sentido religioso de pertenencia territorial nos permite además percibir el rol regulatorio de las divinidades mojeñas en los sistemas mismos de ocupación del espacio y aprovechamiento de los recursos naturales de los mojeños, ya advertido por investigaciones etnográficas respecto de las religiones y divinidades amazónicas (Eliade, *op. cit.*; Meggers, 1981).

El conocimiento de los límites territoriales de cada aldea y el control de sus recursos, y la distancia que tomaban sobre espacios ajenos a los que hemos aludido, estaba también fundado en este elemento religioso:

*... diciéndole a un indio de la pampa que porque no se pasaran nunca los de la pampa al río y al contrario, dio por razón que porque no querían sus dioses, dando a entender que eran dioses de aquel distrito y que no los podían desamparar; y preguntando el padre Pedro (Marbán) delante mío a un indio saturniano que son dos pueblos, el uno en el río y el otro en la laguna que tienen, y qué Dios tenían, respondió que su Dios no estaba con ellos, que años hacía que se había entrado en la laguna, dando a entender que su pueblo había sido la corte de su deidad y el de la laguna al presente el favorecido con este honor (Castillo, *op. cit.*: 350)*

Continua narrando del Castillo que cuando intentó convencer al pueblo de los Maremonos a trasladarse a un sitio más elevado, libre de inundaciones, pero que se

---

<sup>6</sup> "...hemos llamado la dialéctica de las hierofanías: la separación radical entre lo profano y lo sagrado, la ruptura con lo real producida por esa separación." Eliade, *op.cit.*: 10.

encontraba fuera de su territorio, estos se negaron, lo que le permitió descubrir "*un gran misterio*": abandonar dicho territorio podía suponer una sanción sagrada.

*...puede ser que digan cómo hemos de desamparar a nuestra buena estrella, ya dije que así llaman a su Dios ("Arayquiri") y ocasionan a que justamente nos desampare y que nos deje sin luz y ciegos, a esto le obligaremos si nos vamos a sitio extraño fuera de su dominio y jurisdicción... (Castillo, *op. cit.*: 352. El subrayado es nuestro).*

Finalmente, para subrayar este sentido religioso de pertenencia, anotemos que en muchos casos, (aunque no en todos) las aldeas llevaban el nombre de su divinidad principal, cuya función fue la de proteger a la aldea (Block, *op. cit.*: 63):

*Cada parcialidad, yo llamo parcialidad, cada nacioncita que compone esta provincia de Mojos, tiene su dios diferente. Unos se llaman del mismo nombre que el pueblo, y del nombre de su dios se denomina el de los indios, como acá de Cristo cristianos, otros no, y de estos es el pueblo en que estamos, que se llama de los moremonos, y su dios Arayquiri, que quiere decir estrella" (Castillo, *op. cit.*: 350)'*

Es decir, en la sociedad mojeña originaria, en muchos casos, aunque no en todos, los habitantes de cada nación se llamaban a sí mismos con el nombre de su dios'.

---

Recordemos que en el capítulo anterior mencionamos como, ya en el proceso reduccional avanzado, estos mojeños cambiaron su apelación originaria, por la de trinitarios o ignacianos bajo la advocación de nuevos "santos patronos": la Santísima Trinidad, San Ignacio de Loyola, etc.

Véase Capítulo 1 (referencia a trinitarios, etc.).

## 111. Hechiceras. La religión

Los mojeños fueron, y son todavía, un pueblo eminentemente religioso. Como en otros casos, testimonios de sus prácticas religiosas han sido recogidos por diversos investigadores'. Todos ellos coinciden en observar su profundo fervor religioso, lindante incluso en el fanatismo, en ceremonias que evocan el catolicismo reduccional introducido por los jesuitas. (D'Orbigny, 1945: 1352)<sup>2</sup> .

Pero, en consecuencia con el capítulo anterior, lo que nos interesa aquí es la religión originaria mojeña. No se trata, claro está, de una interpretación formal de ésta en sus formas de expresión éticas, sociales, litúrgicas, ascéticas y teológicas'. En la presente monografía pretendemos una primera descripción general de la religión originaria, hasta donde las fuentes nos lo permitan. Lo importante será tratar de mostrar que la religión, y con ella la religiosidad mojeña, no comienza con la llegada de los misioneros y, por el contrario, su existencia previa jugó un importante papel en el proceso reduccional.

Debemos a los etnólogos, particularmente a los trabajos de Metraux de 1942, los pocos conocimientos que tenemos de la religión originaria del pueblo Mojeño, y a ellos remitimos a los interesados en profundizar este aspecto.

---

Incluyendo la recuperación y difusión de música religiosa barroca y renacentista de Mojos.

"Los indios Mojos son los más fanáticos de la provincia ... Asombrado de encontrar entre los indios de la nación de los Mojos semejante exaltación religiosa, mientras que las demás naciones son mucho menos fanáticas ..." (D'Orbigny, 1945: 1352)

<sup>3</sup> Véase Benz, Ernst, "Sobre la comprensión de las religiones no cristianas". En: *Metodología de la Historia de las Religiones*. Paidós Oriental. Barcelona. 1996.

## 1. Religión mojeña y chamanismo

Siguiendo a Métraux, distintos investigadores han mencionado que la religión mojeña podría caracterizarse como chamánica. Sin embargo, los conceptos en torno al chamanismo, y el rol de los chamanes, han sufrido modificaciones desde la época de Métraux, pasando por la obra clásica de M. Eliade de 1951, hasta nuestros días. Especialistas contemporáneos en el estudio de las religiones nativas en América Latina sostienen, no sin controversia, que:

*Con el nombre de chamanismo se designa a un conjunto de concepciones y de prácticas cuyo propósito es, sobre todo, interpretar, prevenir o tratar los infortunios: hambres, catástrofes naturales, enfermedades, etc. (Galinier y Perrin, 1995: ix)*

Y añaden que el chamanismo es:

*...un sistema que se funda en una teoría de la comunicación que se lleva a cabo entre el otro mundo, un "espacio sagrado" o "sobrenatural" — descrito en parte por los mitos— y el mundo de aquí, el de los hombres comunes, que por otra parte, se haya (sic) sometido a ese otro mundo. La comunicación se establece por intermedio de un personaje socialmente reconocido a quien se le designa con el nombre de chamán que sabe evocar a voluntad a las entidades relevantes del espacio sagrado... (Galinier y Perrin, op.cit : ix).*

A diferencia del sacerdote, que media entre los hombres y la divinidad mediante un conjunto institucionalizado de ritos y símbolos, el chamán es un especialista que logra una comunicación directa, tangible, se diría, con los dioses mediante lo que Eliade (1951: 57) llamó "un dominio de las técnicas del éxtasis".

Las crónicas de Mojos muestran, en efecto, la existencia de creencias en un "otro mundo" sobrenatural o sagrado, habitado por un conjunto complejo de divinidades o "entidades", descrito en los mitos, que "someten" o norman la vida de los hombres en este mundo. La sociedad mojeña mantenía una fluida comunicación con ellas. Esta comunicación se realizaba por medio de especialistas socialmente reconocidos, los chamanes, llamados en las crónicas "hechiceros". Éstos, mediante técnicas "de éxtasis" convocaban a las entidades del mundo sobrenatural. Su rol consistía precisamente en tratar los infortunios. Tales algunos de los rasgos que podemos percibir como constitutivos de la religiosidad mojeña prerreduccional.

Conviene destacar en principio, aunque parezca más que obvio, que los misioneros constataron una intensa práctica religiosa de los antiguos Mojos, anterior a su misión evangélica, de la cual dejaron testimonio en sus crónicas. Para aquellos jesuitas, los mojeños, antes de su conversión al catolicismo reduccional, estaban verdaderamente "*tiranizados por el demonio*" (Anónimo, 1754: 62), es decir, a las creencias y prácticas de su religión originaria. Este elemento de sometimiento a sus divinidades está expresado en diversas crónicas:

*...se funda su religión en una dependencia que juzgan tener de sus deidades, para las necesidades corporales, comer, beber, tener tumose, buen suceso en las guerras, salud y larga vida... (Castillo, op. cit.: 848).*

Estos bienes, indispensables en la vida cotidiana, podían ser suspendidos por las deidades si se contravenían las normas establecidas. Sobrevenía entonces el infortunio.

*...tiénelo éste (el "demonio") tan observantes en sus supersticiones, que (...) no quebrantarán rito ni ayuno por cuanto tiene el mundo, porque acomodándose a su capacidad, les persuade que el castigo ha de ser en vida, en saludo en comodidades. (Castillo, op. cit.: 358).*

El infortunio podía ser subsanado por la intermediación chamánica. Aquellas divinidades, desde el ámbito sobrenatural que habitaban, claramente separado del mundo profano, tenían la capacidad de comunicarse con la comunidad mediante las prácticas chamánicas. "*Hablaban*" y "*escuchaban*" intercambiando mensajes. A veces se hacían visibles (Castillo, *op. cit.*: 355-357). Se "*...humanaban mucho*" (Altamirano, *op. cit.*: 54).

Quizá por esto mismo, los mojeños carecieron de ídolos, o al menos, éstos no tenían la relevancia que en otras religiones se les asigna. El culto mojeño parecía prescindir de ellos por su comunicación "directa" con el mundo espiritual. Varios de los más clásicos cronistas coinciden en describir a los mojeños como "*idólatras sin ídolos*" (Castillo, *op.cit.*: 348; Anónimo: 47, 48; Eguluz, *op.cit.*: 44). Sin embargo, otros autores afirman la existencia de éstos (Orellana, 1687: 143-146). Con todo, los ídolos no parecen tener la importancia que los jesuitas, en tanto "extirpadores de idolatrías" les asignaron. Normalmente, cuando las crónicas hacen referencia a ellos, parecen referirse más bien a objetos de culto que poco más adelante se describen, con un evidente valor ritual, pero sin alcanzar a constituirse en hierofanías.

Volviendo a las divinidades y espíritus mojeños, genéricamente entendidos en las más de las crónicas como "el demonio", su diversidad es amplia y sin duda intrincada:

*Adoraban en cada pueblo muchos (dioses), unos particulares de ellos, otros comunes a todos, unos casados, otros solteros, cada uno con diferente empleo y ministerio; cual presidente del agua y sus peces; cual de las nubes y rayos; otros de los sembrados; otros de la guerra y otros de los tigres...* (Altamirano, *op. cit.*: 31).

En este conjunto, algunos cronistas creyeron percibir que algunas de estas divinidades suponían una mayor elaboración teológica, y les dieron en cierto sentido, la categoría de dioses creadores del universo. Aller (1956a: 379), en época temprana, se refiere a uno llamado "*Maymona*" o "*el que lo mira*". Años después, la Descripción Anónima describe a este mismo dios como el "*Intelecto Invicible*" (Anónimo, *op. cit.*: 45). Altamirano por su parte menciona al dios "*Uchiabaré*", del cual dice que "*tiene madre sin padre*" (Altamirano, *op. cit.*: 53-54). Lastimosamente, las crónicas no nos transmiten más características de estos dioses que las breves líneas que hemos mencionado.

Más evidentes a los misioneros fueron las divinidades celestes: el sol, la luna y las estrellas. Vinculados a ellos tenemos indicios de mitos acerca del origen del hombre y del inundo, que fueron una preocupación religiosa importante para los antiguos mojos, de alguna manera disminuida por los cronistas.

*Sus deidades comunes son el sol y la luna, no se que tengan cuenta para esto con las estrellas, si bien parece que juzgan que la figura que conforman con sus fantasías en el cielo compuestas por estos astros son verdaderos vivientes; tienen (...) sus fábulas, como que la luna se come al tigre, que éste come al venado o ciervo (...) También estos tigre comunes, juzgan algunos que son hijos de aquel celestial. Que a la luna, que juzgan madre del sol, la asisten dos tigres...* (Castillo, *op. cit.*: 349-350).

Este autor nos describe cómo, en el pueblo de los Maremonos, el dios principal era "*Arayquiri, que quiere decir estrella*" (Castillo, *op.cit.*: 350. Véase también Anónimo, *op. cit.*: 47-52).

Pero el amplio mundo sobrenatural o sagrado de los mojaos no se limitaba a las divinidades mencionadas que, en algún grado, fueron reconocidas por los misioneros como elementos religiosos. Las crónicas nos transmiten también la presencia de entes divinizados en el conjunto de la naturaleza. Plantas, animales, lugares (como ríos, lagos o colinas), fenómenos naturales y hasta objetos estaban habitados o encarnados por espíritus o divinidades. En algunos casos éstos estaban incluso claramente sacralizados, en el sentido de constituir entidades claramente separadas de lo profano. Estos espíritus eran capaces de transmitir mensajes y establecer preceptos claramente identificables para la sociedad, cuya contravención podría significar el infortunio aludido (Anónimo, *op. cit.*: 46-54)'.  
*Imaginan en cada cosa un espíritu, que algunas veces se irritaba con ellos y les envía los males que les afligen* (Orellana, *op. cit.*: 143-146).

En las crónicas, estos objetos constituyen el ámbito clásico de las "supersticiones", e implican una amplia gama de posibilidades y matices. Desde diversos tipos de animales como el picaflor "que anuncia a las visitas" hasta el ciervo "gloriándose de que sus ascendientes pasasen a ser ciervos"; desde el arco iris que devora a la gente y a los aguaceros y causaba enfermedades, hasta los remolinos de viento que traían enfermedades; o los monstruos en forma de grandes serpientes que protegían ciertas

---

Los Baure llamaban a sus espíritus "Achanes". Podía distinguirse dos tipos: los vinculados a la regulación o protección de la naturaleza, los achanes de los ríos, lagos, plantas, etc.; y los referidos a los roles personales y familiares. Eder, 1772; Barnadas, 1985: 111.

lagunas o curiches, que la tradición ha mantenido hasta nuestros días con el nombre de "jichis" (Anónimo, *op. cit.*: 46).

En general, una de las principales funciones reconocida para este tipo de manifestaciones divinas fue la de normar el aprovechamiento humano de los ecosistemas naturales, regulando la caza, la pesca, la recolección y las labores agrícolas. Para realizar estas actividades debían realizarse rituales especiales: "rezar" al espíritu de tal o cual planta o animal solicitando su protección y benevolencia; observar ayuno para la cacería colectiva o en épocas previas a las labores agrícolas; en algunos casos debía observarse un calendario ritual de fechas de siembra y cosecha, oportunidades de caza colectiva de tales o cuales especies, por ejemplo. Las infracciones podían ser castigadas por los espíritus de manera severa. (Castillo, *op. cit.*: 359- 360; Anónimo, *op. cit.*: 46-54).

Un caso especial en este tipo de divinidades, que muestra hasta qué punto un animal podía ser tenido como sagrado, parece constituir el del "tigre" (jaguar americano). Estas fieras, abundantes entonces, merodeaban en las aldeas mojeñas y solían hacer víctimas frecuentes entre sus pobladores. De él *"...creían mil fábulas. Decían que tenía entendimiento más que humano, que entendía todas las lenguas y percibían cuando le hablaban..."* (Anónimo, *op. cit.*: 47). El espíritu del tigre, padre de los naturales, era además una figura celestial, que podía ser reconocida en las constelaciones (Castillo, *op. cit.*: 349). Descripciones acerca de rituales religiosos en torno de los tigres, especialmente cuando eran cazados, aparecen en prácticamente todas las fuentes jesuíticas (Altamirano, *op. cit.*: 31-34; 54- 55; Castillo, *op. cit.*: 359). Demos un ejemplo:

*Dije que ayunaban cuando mataban a algún tigre, y pasaba e esta manera: los que lo mataban, solo lo han de tocar y desollar, antes de desollarlo fue*

*una india y quebró una olla en su presencia, llevaron allá el tambor y duró el tocar muchos días, clavan y secan el pellejo, lavan y purifican las indias a los flechadores y luego les ponen de negro tiñéndoles todo el cuerpo. Van a bailar las indias delante del tigre muerto (dicen que lo comen, no lo he visto) sacan la calavera munda, pónenle pábilo como guedejas, hacen la borrachera y ponen en su bebedero y templo por trofeo dicha calavera y pies. Prosigue el ayuno en los que flecharon el tigre por largo tiempo, y cuando cesa se cortan el cabello... (Castillo, op. cit.: 359).*

Tal era la importancia religiosa del tigre que, como se verá, existía un tipo de chamán exclusivamente dedicado a su culto.

*Cuando el tigre hacía presa en uno o escapaba el otro vivo de sus garras, lo tenían por cosa sagrada y lo veneraban como a un santo; ofrecíanles sacrificio de chicha e incienso en humo de tabaco (Anónimo, op. cit.: 47).*

Otro tipo de morador del mundo sobrenatural mojeño, fueron los antepasados divinizados. En la relación que la sociedad mojeña mantenía con ellos se perciben, de manera bastante clara, los rasgos de chamanismo mencionados.

La constante referencia a la comunicación con los difuntos (Altamirano, op. cit.: 31-43) permite inferir otro elemento religioso mojeño: su reconocimiento o fe en la existencia de un alma inmortal, en términos de una parte de la naturaleza humana de índole específicamente espiritual, que sobrevive a la muerte de los individuos y pasa a habitar un ámbito particular, ese otro mundo sobrenatural referido, donde desarrollan una "vida" y una "actividad" distinta a la de los hombres'. En algunos

---

<sup>4</sup> Perrin (op. cit.: 2) prefiere la expresión "mundo otro" en lugar de "mundo sobrenatural" puesto que esta expresión "... evita la de 'más allá' o de 'otro mundo', que evocan solamente el mundo de la muerte, y la de 'inundo sobre natural!', pues se supone que el 'inundo otro' rige, entre otros, los fenómenos que calificamos

casos, estas almas se "encarnan" en algunos animales según el comportamiento de las personas.

Los antepasados eran permanentemente consultados mediante los chamanes —"*...a la primera dificultad, apelan a sus antepasados...*" (Altamirano, *op. cit.*: 33)—, constituyéndose en los interlocutores más frecuentados por éstos. En ellos, se diría, y mediante la práctica chamánica, estaba concentrada la memoria colectiva de la comunidad, estableciendo las particularidades de su historia y su identidad respecto de las otras aldeas mojeñas. Además, de alguna manera, constituían una fuente de conocimiento y de saber que orientaba permanentemente a la comunidad en sus relaciones entre ellos mismos, con otras aldeas y con la naturaleza.

Los antepasados divinizados no habitaban en cualquier lugar, sino que residían físicamente en lugares naturales claramente establecidos: un monte, un "*cerro*" cercano a la aldea. Estos lugares especiales eran también percibidos como sagrados. Eran aquellos "*campos damascenos*" que ya mencionamos, que establecían el lugar de pertenencia y el origen de la identidad de los miembros de cada una de las aldeas o comunidades mojeñas (Eguiluz, *op.cit.*: 11; Altamirano, *op.cit.*: 31). La alusión de Castillo (*op. cit.*: 848) de que:

*...los más célebres adoratorios suelen tener los idolatras indios en los cerros famosos (...) el mucho amor que les tenían...*

los rituales especiales en torno a ellos y la resistencia que generaron en el proceso de concentración reduccional por abandonarlos, dejando allí a sus antepasados, nos

lleva a presumir que en esta característica podría encontrarse uno de los antecedentes antiguos del mito de la "loma santa".

## 2. Chamanes o hechiceros

Pero la comunicación con todos aquellos habitantes del complejo mundo sagrado no podía darse sin la presencia contundentemente reconocida de los chamanes, que los cronistas llamaron "hechiceros" , "brujos" o "magos".

Los "hechiceros" mojeños parecen compartir los rasgos chamánicos: conocían ciertas "*técnicas del éxtasis*" que les permitían comunicarse físicamente con los "*muertos, demonios y espíritus de la naturaleza*" que habitaban el mundo sobrenatural (Eliade, *op. cit.*: 23-24): "*...dice que aceptaba su brindis el demonio...*" (Altamirano, *op. cit.*: 32).

Esta comunicación servía para "*interpretar, prevenir y tratar los infortunios*" que provenían de éste (Galinier y Perrin, *op. cit.*: ix).

Además convocaban y presidían las ceremonias religiosas; conservaban y difundían los contenidos y preceptos de su religión; o en casos, acompañaban las almas de los difuntos al mundo sagrado. La vida religiosa de las comunidades mojeñas parece girar en torno a ellos. Tenían una vocación y un rol místico que los diferenciaba claramente del resto de la comunidad por la intensidad de su propia vivencia mística. En cada aldea mojeña solía haber varios, pero "*Entre estos hechiceros, hay algunos de más nombre, a los cuales van estos indios a consultar con más confianza, y estos no son muchos*" (Castillo, *op. cit.*: 257). Éstos, más venerados y de mayor prestigio,

---

Se conoce con el nombre de "Movimiento de la Loma Santa" a las migraciones llamadas mesiánicas que comenzaron a fines del siglo XIX y duran hasta la fecha, por las cuales los mojeños abandonan los pueblos reduccionales y se internan en los bosques en búsqueda de un lugar sagrado llamado "Loma Santa". Véase Riester.

fueron los llamados "*Tiarauquis*", que en el idioma mojeño significa "*el que tiene larga vista, o más propiamente, el que tiene luz en los ojos*" (Castillo, *op.cit.*: 357). O como ha sido más generalizado "*el de la vista clara*" (Altamirano, *op.cit.*: 32).

Un segundo tipo de hechicero, más común, fue el llamado "*Comocoes*". La diferencia entre unos y otros esta dada "... *porque los unos (Tiarauquis) dicen que ven a su Dios y los otros (Comocoes) ven a la víbora, que ellos juzgan ser la enfermedad, la cual sólo ellos ven*" (Marbán, *op.cit.*: 153).

Los Tiarauquis:

*...eran conocidos entre todos por su divisa que era una banda al cuello de que pendían varias bolsas, o de no, un canasto y en el las dichas bolsas, ungüentos y cenizas...* (Anónimo, *op. cit.*: 50),

y por su flacura, provocada por los constantes ayunos, "*que es compasión*". Llama la atención el que, a diferencia de otros pueblos amazónicos y del Chaco, podían ser "*Tiarauquis*" tanto los hombres como, y con bastante frecuencia, las mujeres (Castillo, *op.cit.*: 354).

Los Tiarauquis se comunicaban con las divinidades en ceremonias y ritos colectivos que presidían. Mediante ellos, podían prevenir, augurar o conjurar acontecimientos referidos al conjunto de la comunidad, como la guerra, la cacería colectiva o los viajes de comercio, señalando los momentos propicios para iniciarlos, las contingencias previsibles, o la inminencia de un ataque enemigo. Y también infortunios comunes como epidemias u otros peligros colectivos.

Pero además, su comunicación con las divinidades se ejercía también en lo que podríamos llamar un ámbito "privado", que les permitía atender múltiples

"consultas" de los caciques y otros miembros de la comunidad. Mediante estas prácticas solían atender una amplia gama de necesidades: prever los acontecimientos de la guerra, la caza, el trabajo o los viajes, conocer las relaciones de amistad o enemistad con otros miembros de la comunidad u otras aldeas, así como las vicisitudes del amor y las relaciones de pareja, conocer la opinión de las divinidades sobre distintos aspectos, hasta encontrar objetos perdidos, o transmitir agradecimientos por favores recibidos.

*Que consultan estos indios a los hechiceros y que estos consultan al diablo, no lo dudo. Lo primero es cierto, lo segundo lo tengo por más probable. Acredita lo primero, aquello de decirme el cacique, como puse en mi primera relación al pasar por las espaldas de los chiquitos, no temas que ya me aseguró un hechicero que no había Chiquitos. Arrojose este indio sólo con una canoa, y pareciéndole temeridad arrojar solo pasando tan vecino a sus enemigos y por río donde suelen salir a saltarles o a pescar, fue a consultar a su oráculo. (Castillo, op. cit.: 363).*

Finalmente, los tiarauquis podían comunicarse con los espíritus, o éstos revelárseles de manera visible, fuera de las ocasiones mencionadas, en momentos, se diría, en que las propios espíritus deseaban esta comunicación:

*.. oí repetidas veces de un hechicero que ésta (la luna) se les aparecía en forma de mujer y desnuda.. (Castillo, op. cit.: 363).*

La documentación disponible no nos permite contar, sin embargo, con una visión acabada de las técnicas chamánicas. Se sabe que utilizaban una fruta llamada

---

<sup>7</sup> En la etnia Bature los chamanes llamados "Motire" bebían el jugo de una planta llamada "marari" antes del tratamiento de algunas enfermedades (Eder, 1772; Barnadas, 1985: 123). Plaza cree que este marari "les produce cierto estado de éxtasis" (Plaza, 1999: 15).

"yono" para *"hechizo de beneficio y ligar las enfermedades"*, el *"epiche"*, una hierba, para *"hechizos amatorios y atraer la voluntad de las mujeres"*, o el floripondio para ayudarse en la búsqueda de objetos perdidos (Anónimo, *op. cit.*: 52). Sobre todo, eran especialistas en venenos (Castillo, *op.cit.*: 364) que preparaban con varias hierbas tanto para sus armas de guerra o caza, como para ocasionar enfermedades y hasta la muerte de sus enemigos.

El ayuno y la abstinencia sexual jugaban un rol importante en la vida de los hechiceros (Castillo, *op.cit.*: 354-355; Eguiluz, *op. cit.*: 12; Anónimo, *op. cit.*: 50).

*Los ayunos son más frecuentes en los hechiceros, y así andan de flacos que es compasión. Estos, mientras ayunan no comen pescado, no toman tabaco, se abstienen de mujer, no beben en las borracheras, han de comer a sus horas, caza, yuca o maíz, y entre día nada, y como no siempre les sobra la caza, esta será la ocasión digo yo de enflaquecer; aunque me persuado de que comen muy parcamente. Casi siempre parece que están estos hechiceros de abstinencia de pescado... (Castillo, *op.cit.*: 354, 355).*

Aunque inmediatamente se añade que:

*Las mujeres hechiceras parece que están exentas de estos ayunos, y así, una que está en nuestro pueblo bien moza, está bien gorda." (Castillo, *op. cit.*: 355).*

En el período de iniciación chamánica, guardaban ayunos y abstinencia sexual por prolongados períodos de hasta dos y tres años (Eguiluz, 1884: 12). Ayunaban especialmente también antes de las grandes ceremonias religiosas, o para las prácticas de "consulta" y curación de los enfermos. Los ayunos eran practicados

también, aunque en menor escala, por los caciques, especialmente antes de las guerras, y por la población en general antes de las ceremonias religiosas o en ocasiones especiales referidas a la salud, las curaciones, o en los momentos de parto.

Se tiene indicios del uso de un cierto "lenguaje secreto" practicado quizá por ambos tipos de chamanes mojeños en sus ritos y ceremonias de comunicación con los espíritus:

*...le invocaban (al demonio) con ciertas cláusulas que para su comunicación habían pactado" (Anónimo, op. cit.: 8)<sup>8</sup>*

En las ceremonias religiosas colectivas, los Tiarauquis solían pintarse el cuerpo y se adornaban, especialmente con plumas.

Una función destacada de los hechiceros mojeños fue el tratamiento de las enfermedades (Altamirano, *op. cit.*: 125; Descripción: 49; Eliade, *op. cit.*: 262). Esta práctica fue ejercida por los llamados "Comocoos" (Marbán, *op. cit.*: 153), aunque no podemos afirmar rotundamente el que también la ejercieran los "Tiarauquis".

Pueden distinguirse dos tipos de curaciones: una "natural" mediante la cual los chamanes "trataban" algunas enfermedades valiéndose de su conocimiento de las virtudes medicinales de ciertas plantas y animales. En estos casos, usaban "*hierbas, ungüentos y cenizas*" (Anónimo, *op. cit.*: 50), aunque curiosamente, los misioneros observaron que, aparentemente, no utilizaban las muchas hierbas medicinales de que pudieron disponer en su entorno natural (Altamirano, *op. cit.*: 125).

---

<sup>8</sup> Véase Eliade, *op. cit.*: 93

La segunda forma de curación, que podríamos llamar "mágica", era la más importante y extendida. Ésta se fundaba en un concepto de enfermedad cuyas causas eran de índole eminentemente espiritual. Por consiguiente, la posibilidad de curación obedecía exclusivamente a este orden, es decir, mediante prácticas espirituales: el ejercicio del chamanismo como tal. Un espíritu, propio o ajeno, causaba la enfermedad del individuo. El chamán debía aplacar el estado de ánimo de éste y sus electos, entrando en comunicación con este espíritu (Eder ca 1772, 1985; Barnadas, *op.cit.*: 123).

Eliade propone dos de estas causas "espirituales". La primera, referida a la pérdida del alma, extraviada o arrebatada por un espíritu. No hemos encontrado ejemplos taxativos de este tipo en la literatura consultada. La segunda causa consiste en la introducción de un objeto mágico en el cuerpo del enfermo. Las crónicas de Mojos nos ofrecen en este caso varios ejemplos, describiendo la forma de curación.

*...el modo de curar era chupar la parte que dolía; fingían sacar de allí huesos, arpones, quijadas de perro, espinas, carbones, gusanos, llevando esto o parte de ellos diestramente escondido y hacían las maniobras con mucha ligereza quedando el paciente y los demás, que en realidad sacaban aquellas cosas que les persuadían los brujos. Algunos llevaban algunas tazas de espuma de tabaco para untar a los enfermos y en ella echaban los gusanos que traían escondidos ... (Anónimo, *op. cit.*: 49).*

Para Altamirano, la causa "de todos sus achaques... (era) el haberse criado alguna víbora en el cuerpo imaginada..." (Altamirano, *op. cit.*: 125) y para su extracción se seguía un procedimiento similar al descrito'.

---

<sup>o</sup> Véase también Anónimo, *op. cit.*:50, para tener un ejemplo similar para la etnia Baure.

Donde mejor pueden Observarse los rasgos chamánicos de los hechiceros mojeños, que establecen el carácter sagrado de su vocación religiosa y mística, claramente separada de la vida profana del común de los habitantes de una aldea, que los distinguía y confería un prestigio especial, era en los momentos de su iniciación. Según Eliade:

*un chamán no era reconocido como tal, sino después de haber recibido una doble instrucción: primero de orden extático (sueños, trances, etc.) y, segundo, de orden tradicional (técnicas chamánicas, nombres y funciones de los espíritus, mitología y genealogía del clan, lenguaje secreto, etc). Esta doble instrucción, asumida por los espíritus y los viejos chamanes, equivale a una iniciación (Eliade, op. cit.: 29).*

Esta iniciación, con sus propias particularidades, se da en el caso mojeño. El momento de la iniciación "extática" o espiritual parece revelar que los chamanes eran claramente elegidos por las divinidades. Ese momento era vivido como una profunda crisis psicológica y hasta física por los individuos "llamados" por los dioses. Eran momentos de un verdadero trance místico, de éxtasis, que los marcaba profundamente, cambiando radicalmente su conducta y su rol social por el resto de sus vidas. Desde ese momento, estaban consagrados a los dioses, al conocimiento y ejercicio de la comunicación con el mundo de los espíritus. Al abandono de la vida "civil" por una nueva, de servicio religioso.

*Estos Tiarauquis eran los más venerados, escogidos para este ministerio por aparición de alguno de sus dioses, que se hacía con demostraciones exteriores de accidentes gravísimos que repentinamente les privaban de los sentidos y les ponían en riesgo de muerte... (Altamirano, op.cit.: 32).*

Un notable testimonio de este momento de iniciación, nos lo proporciona del Castillo, en una época temprana del proceso reduccional:

*Habíanme contado que estos hechiceros los elegía el demonio apareciéndoseles, y que los elegía desde muchachos, aquí lo vimos de la manera en que diré; una muchacha casadera va, Manesono, hija de un indio de esta parcialidad, que se había venido a vivir con nosotros, estaba en compañía de sus padres, fue hacia el río y apareciéndosele en forma de mujer el diablo, llamóla por su nombre y no sé lo demás que pasó.*

*De lo que soy testigo, es que estaba su padre con nosotros y vino la madre muy llorosa, díjole en su lengua, que no la entendemos, lo que pasaba; él se levantó asustado, juzgamos que a la hija le había dado algún accidente mortal: fue allá el padre Pedro (Marbán) y yo le seguí y hallamos a la muchacha cerrada la puerta dentro de su casa; sentada en el suelo, con un llanto y voces raras cantando y llamando a su dios, cerrados los ojos y pasando continuamente las manos por ellos, sin cesar un punto de cantar llorando con tales tonos, fatiga y tesón, que yo hice entero concepto que estaba poseída de algún mal espíritu; y así llamé al padre Cipriano (Barace) para que fuese testigo de aquella novedad y dejase la opinión en que estaba, de que no creía que se aparecía a los hechiceros el demonio, sino que eran embustes suyos; bien puede ser que hayan algunas veces, pero no dudo, es constante que el demonio se aparece en toda gentilidad, y de esto hay tantos testimonios, que para la credulidad bastan y me parece no será el demonio menos tirano aquí que en otras partes.*

*Además, que me parece que es costoso fingir tanto ayuno, como el demonio les persuade; y que el que tuviese habilidad para fingir que el demonio o su*

*dios, como ellos dicen, les hablaba, la tendría para ahorrar de tanto ayuno, fingiendo abstinencia, sin guardarla. Vino el padre y todos tres estuvimos, hasta nos cansamos de oírle y ella no se cansó de tanto afán y fatiga en su llanto, voces y refregarse los ojos, diciendo en su idioma: ven, ven dios mío; y esto con un ansia indecible. El padre se alegró y dijo, dejen mi hija que ha de ser Tiarauqui... Salimos, quedó allí el padre, ella había arrojado los yupesires como protestando que no era ya del mundo: el padre, cuando nos salimos, le acabó de desnudar de chaquiras y de todo arreo, cerró otra vez la puerta, y ella por gran rato prosiguió con su raro llanto. En confirmación de esto, empezó el ayuno; habían pescado mucho pescado y lo tenían para cocinar. Trajéronoslo y los padres no lo quisieron; como dedicado al diablo, llevólo el indio a un pueblo vecino y lo trocó por ciervo. Prosiguió el ayuno, hasta que hicieron la borrachera; ella se engalanó a su modo y quedó en opinión de hechicera. (Castillo, op. cit. : 355-357).*

Luego vendría, posiblemente, la otra instrucción, la "tradicional", por la cual los nuevos chamanes eran formados por los viejos, y finalmente consagrados en ceremonias.

*...y quedan consagrados de manos del Sacerdote Mayor (que era el más célebre hechicero) que es unge los ojos con el zumo de una raíz de un bejuco picante y mordaz, que les aclare, a costa de mucho escosor y llanto, la vista, para ver y conocer las cosas que su Dios les revela...(Altamirano:, op. cit.: 214-215).*

En el caso de los "Comocoes", su iniciación estaba directamente vinculada al espíritu de los tigres. A diferencia de los Tiarauquis, quedaban consagrados

exclusivamente a su servicio. En ellos se observan también, claramente, los rasgos chamánicos.

*...Y como era tan horrorosa su furia (de los tigres), el que habiendo caído en ella se libraba de sus garras, lo miraban como especialmente escogido y amparado de sus dioses, siendo la señal que dejan los dientes del tigre, como un sacramental carácter con que los señalaba y segregaba de los demás para su ministerio, dándole, con el nuevo estado, potestad para sanar algunas enfermedades y noticia universal del nombre de los tigres, recibían la nueva dignidad con largos ayunos de uno o dos años con que se abstenían observantísimos de comer pescado, ají, y de toda mujer aunque fuese la propia, pena de ser mordidos o muertos por el tigre. A estos acudían todos los que mataban o flechaban alguno para que les revelasen el nombre del flechado o muerto, el cual cogían para sí, llamándose en adelante con aquel nombre y por él eran más conocidos que por el que les pusieron cuando niños sus padres. (Eguiluz, op. cit.: 2<sup>10</sup> Castillo, op. cit.: 359; Altamirano, op. cit.: 32 y 54).*

En un pasaje narrado por Altamirano, en el que se describe una ceremonia de culto al tigre, se muestran parte de los actos chamánicos de los comocoes en su comunicación con el espíritu del tigre, y cómo éstos eran percibidos por los misioneros:

*...y dice que aceptaba su brindis el demonio y al que le brindaba le hacía su particular hechicero; y en especial si había sido mordido de una hembra de tigre mostrabase el demonio en un rincón del bebedero siempre de espaldas y de noche sin dejar ver su horrible rostro. Aunque lo más cierto parece que*

---

<sup>10</sup> Véase también Castillo, op. cit.: 359 y Altamirano, op. cit.: 32 y 54.

*mentían las más veces los hechiceros, fingiendo que veían al demonio aceptar y beber los vasos del brindis citando ellos eran los que engullían el licor de los vasos (Altamirano, op. cit.: 32).*

### 3. Ceremonias y culto

Además de los hechiceros, la comunidad entera participaba activamente del culto y los rituales chamánicos, en celebraciones colectivas que se realizaban en lugares especiales.

Como en el caso de la cita precedente, uno de estos lugares fueron los llamados "*bebederos*". Considerados por los jesuitas como verdaderos templos, éstos eran recintos de construcción diferente y más amplia que el conjunto de las viviendas de una aldea. Estaban ubicados "*...en medio del lado principal de la plaza...*" y contaban con un "*...púlpito en un rincón, al lado de los nuestros, redondo pero no alto, como si a uno de los nuestros lo fabricasen sin pié...*" (Castillo, op. cit.: 349). Cada aldea tenía uno de estos recintos.

En ellos guardaban sus trofeos y objetos de culto, sus llamados ídolos: plumas, patenas, mates y vasijas especiales para la bebida ritual; calaveras de cabezas de tigre; en ocasiones, calaveras de sus enemigos muertos en la guerra; arcos y flechas; algunos instrumentos musicales; vasijas de chicha para las celebraciones (Anónimo, op. cit.: 62).

En estos bebederos se realizaban ceremonias religiosas por diversos motivos: de impetración y rogativas o de acción de gracias por diferentes motivos y sucesos; de preparación e invocación antes de una guerra o de una cacería colectiva o personal y de agradecimiento al retorno de ellos; celebraciones rituales por la muerte de algún tigre; etc. En estas ceremonias, la población en general, los caciques en particular, y

de manera notable los chamanes, guardaban ayuno, particularmente de pescado; se mantenían en abstinencia sexual; se cortaban el pelo; muchas veces, no siempre, se restringía el acceso de mujeres.

Las ceremonias solían concluir en "borracheras", —en realidad figuran con esta denominación en las crónicas en general— que permitían momentos de socialización, reminiscencia histórica, afirmación de identidad y de reciprocidad. Además eran la ocasión para el funcionamiento de un sistema colectivo, casi ritual, de resolución de conflictos entre los miembros de la comunidad: las peticiones por agravios u otros motivos se solucionaban únicamente en estos actos. Se tiene indicios de que estas ceremonias estaban sujetas a un calendario religioso, aunque no hemos podido recoger mayor información acerca de éste. Sí, que estas ceremonias, que podían durar varios días cada una, se realizaban con bastante frecuencia. (Castillo, *op. cit.*:365).

Sin embargo, los bebederos no eran lugares exclusivamente dedicados al culto religioso. En ellos se celebraban también ceremonias de tipo profano, en las que también se bebía abundantemente:

*...muchas de estas bebidas generales, son por lo que llamamos huelga y no interviene la religión. (Castillo, op. cit.: 349).*

Además de estas festividades, en estos recintos solía reunirse también la comunidad para tratar asuntos de interés comunitario.

Menos citados por los investigadores pero de tanta o mayor jerarquía religiosa que los "bebederos" fueron precisamente aquellos espacios sagrados, situados en "cerros" (Castillo, *op.cit.*: 348) o "leves colinas" (Chávez, 1986: 38) próximas a las aldeas, cuyo nombre mojeño al parecer se ha perdido y que los cronistas llamaron "campos damascenos" o "adoratorios", a los que ya nos hemos referido. Las celebraciones allí realizadas eran de carácter exclusivamente religioso y en ellas es fácilmente perceptible la ritualidad y las prácticas de tipo chamánico.

Las ceremonias de culto religioso eran complejas. Comprendían una fase preparatoria previa, que podían durar incluso de varios meses a unos días de ayuno y abstinencia sexual, especialmente entre los chamanes. Luego, la ceremonia colectiva solía iniciarse en los bebederos y de allí salir, en el momento apropiado, hacia los "adoratorios" cercanos donde se efectuaban los ritos religiosos "centrales". Concluidos éstos, y sin necesariamente perder el carácter religioso general de la celebración, ésta se prolongaba en bebidas, danzas, y los rituales de socialización, reciprocidad y de desagravios colectivos referidos. Una descripción autorizada del padre Altamirano es muy ilustrativa al respecto:

*El modo de adoración era, encerrarse estos brujos, varias veces al año cerca de la luna nueva y entonces era sacrilegio admitir a la mujer. No comiendo carne, ni pescado, con riguroso ayuno; sin cortarse el pelo (...) De esta manera se disponían para la adoración. Y, después de larga abstinencia por la madrugada empezaba la plegaria para enternecer el corazón de quien los tenía tan miserablemente ciegos. Disponíanse entre tanto los cántaros de chicha y llegaba la deseada noche en que fenecido el ayuno, cortado el pelo, pintados y emplumados, acudían a la adoración que solía estar en alguna isla de monte o algo apartado del pueblo, cuyo camino barrían con mucho cuidado. Era este un aposento con muchas*

*tutumas como calabazas o cocos grandes que sirven de vasos y hacen crecida vez para embriagar. Había también allí plumas de varios colores par insignia del hechicero, que llevando un vaso de chicha y era de la primicia que daban todos, se tenía por la más santificada. Convidaba al Demonio que lo admitía y pasadas las saluciones mandaba bebiesen todos. Brindábansc unos a otros y ya embriagados comenzaban comenzaban las incultas danzas hombres y mujeres interpolados, en redondo formaban un círculo y entonces el más diestro se estaba toda la noche danzando y cantando con vana jactancia las proezas y hazañas de sus mayores.*

*Así pasaban días y noches, mediando sus banquetes. Y todo se terminaba en maltratar a sus pobres mujeres, acordándose de antiguos agravios y en flecharse a veces unos a otros, sin respeto a la edad ni al parentesco... (Altamirano, op. cit.: 54-55).*

Un último rasgo perceptible en las crónicas acerca de la religiosidad mojeña, es el que éstos, en la vida cotidiana, usaban collares y pulseras de chaquiras u otros elementos, que los guardaban o protegían de ciertas divinidades, o que eran necesarios en el ritual de la comunicación con éstas. Lastimosamente, los cronistas no se han detenido a mostrarnos las características de estos objetos; sin embargo, su importancia puede ser percibida desde los inicios del proceso reduccional, cuando los misioneros difunden entre ellos el uso de medallas, rosarios y crucifijos. Volveremos sobre este punto en el siguiente capítulo.

#### IV. Caciques. Organización socio-política

##### 1. Cacicazgos.

Los principales aportes para conocer la organización socio política de los antiguos Mojos han sido traídos a la investigación histórica desde el campo de la etnología. La tesis más extendida, formulada desde mediados del presente siglo, es aquella que clasifica a los Mojos bajo una estructura de "cacicazgos". De manera general, no exclusiva para los mojos:

*Los cacicazgos se caracterizan por la estructura clasista, los dioses estatales, el sacerdocio y el artesanado, pero sobre todo por la organización de varias comunidades en pequeños estados, lo que las distingue de los estados o imperios irrigados grandes de las aldeas agrícolas independientes y de los cazadores y recolectores* (Denevan, *op.cit.*: 81).

Esta clasificación ha recibido algunas observaciones por parte de investigadores como Denevan y Barriadas, por ejemplo, quienes plantean algunas reservas para usar esta caracterización de cacicazgos para los mojaos y otros pueblos de la sabana, por su carácter general, orientado más bien a la elaboración de clasificaciones más amplias para todos los pueblos indígenas de la amazonia e incluso de América. Ambos autores insisten en la necesidad de una adecuada diferenciación étnica, particularmente en cuanto a establecer las condiciones y características del contacto colonial para formular una adecuada tipología de su organización social (Denevan, *op.cit.*: 81-82; Barnadas, *op. cit.*: xxxii).

Sin embargo, investigaciones recientes basadas en una sólida documentación sobre Mojos, encuentran esta tesis vigente en sus rasgos fundamentales:

*Todos los pueblos principales (se refiere a Mojos) poseían los rasgos comunes a los que Julian Steward y Louis Faron han denominado jefaturas selváticas: agricultura exedentaria, sistemas desarrollados de comercio y arte bélico, especialistas políticos y religiosos, y un sistema de creencias con una jerarquía de divinidades (Block, op.cit.: 56).*

Barradas por su parte sugiere, con sus reservas, un enfoque distinto al anterior: *"En lo que se refiere a su organización sociopolítica, parece que se les puede aplicar la conceptualización de "sociedad contra el estado" o no clasista de Clastres" (op.cit.: XXXIII).*

Aunque este modelo conceptual tampoco emerge de estudios específicos sobre la etnología y la historia mojeñas, sugiere, sin embargo, la posibilidad de entender la organización de este pueblo en base a un activo rol político del conjunto de los pobladores de la unidad social que impide deliberadamente una estratificación social y por ende formas de organización política o estadales claramente diferenciadas. Por ello, en lugar de los "jefes civiles" o "especialistas políticos" taxativos de la anterior clasificación, propone el rol de "jefes sin poder" pero con un importante "prestigio" social (Clastres, 1962: 51-65).

## 2. Organización social y política

Con estos antecedentes, el abordaje del tema de la organización social y política de los mojeños, y en especial el de sus caciques, es complejo y requiere de la mayor prudencia. Por nuestra parte, lejos de pretender formular una nueva

conceptualización, nos limitaremos a una descripción somera de lo que nos ofrecen las fuentes disponibles, orientados en algún grado por las anteriores propuestas. Advirtiéndolo, de todas maneras que, a la controversia conceptual, debe añadirse la dificultad, nuevamente, en el manejo de las fuentes. Como señala Barnadas:

*...anda envuelto el cliché misionero (y colonial) de los mojeños como gente pre —o no— política..., premisa el discurso jesuítico— para justificar la necesidad de "civilizar" antes de "evangelizar" (Barnadas, op. cit.: xxxiii).*

No ha de llamar la atención, por consiguiente, que en reiteradas ocasiones los misioneros negaran o minimizaran la organización política mojeña:

*...no se halla entre los mojos ni leyes, ni gobierno, ni policia, nadie manda y nadie obedece; si sobreviene alguna diferencia uno se hace justicia por su mano... (Orellana, 1704: 143)*

Esquemáticamente, en la comunidad cultural de los antiguos mojos encontramos al menos cuatro ámbitos diferentes de estructuración social, correspondientes a las cuatro formas de organización espacial dispersa, tratada en el capítulo 2 (Véase Fig. 5). Estos ámbitos están estrechamente articulados entre sí, tanto por prácticas culturales comunes, como por el fluido vínculo de intercambios a los que hemos hecho alusión.

El ámbito más amplio fue, precisamente, el que configuró el pueblo de los antiguos Mojos que ocupó las riberas del alto Mamoré y tributarios. Se trataba, recordemos, de "...un agregado de naciones..." (Marbán, *op.cit.*: 133) con elementos comunes de lengua, cultura, religión, formas de ocupación del espacio y organización política y

comunicados por fluidos vínculos de intercambio comercial y cultural, como hemos visto en los capítulos anteriores. Para este primer gran espacio mojeño las crónicas no mencionan ninguna forma de organización política.

Un segundo ámbito fue el de las "naciones" o pueblos mojaos diferentes, que ocupaban un territorio o "jurisdicción" específico dentro del espacio general mojeño. Éstas tenían sus propios nombres tomados, en muchos casos, de sus "divinidades protectoras" —satimonos, aparemos, mayuncanos, etc.—, que los misioneros llamaron "parcialidades" (Castillo, *op. cit.*: 350).

Además de idioma y cultura comunes, interesa destacar el que los miembros de estas "naciones" fueron descendientes, por vínculos familiares sacralizados, de las divinidades protectoras de su correspondiente "jurisdicción" "*...de donde sacó Dios antiguamente los primeros hombres, de quienes descendían...*" (Eguiluz, *op. cit.*: 11). Una fuente relativamente tardía como es la Descripción Anónima, abre la posibilidad de que, en ocasiones, en el ámbito de estas naciones existieron formas eventuales de organización política:

*En caso de mayor monta se juntaban a un pueblo todos los capitanes y había entre ellos uno como general a quien los demás respetaban.*  
(Anónimo, *op. cit.*: 21)

Un tercer ámbito fue el de la aldea. En cada jurisdicción podían haber dos, tres, y hasta más aldeas. Cada una de éstas constituían unidades políticas autónomas, y en ellas residieron los caciques.

*...aquí no hay ninguna dependencia de un pueblo a otro, ni aun entre los que son de una parcialidad, (...) cualquier pueblecito por pequeño que sea, tiene total independencia de toda la provincia (Castillo, op.cit.: 339).*

Además, los miembros de cada aldea se sentían emparentados consanguínea y religiosamente entre sí y con los miembros de las demás aldeas de su jurisdicción, y reconocían elementos culturales comunes con las demás aldeas del territorio general mojeño, motivo por el cual los intercambios, viajes y hasta traslados temporales y definitivos de personas o familias de una aldea a otra fueron frecuentes.

Finalmente, podemos considerar a la familia como la unidad social básica de la sociedad mojeña. Más allá de la familia nuclear, los mojeños se reunían en "grandes familias" extensas que supusieron el modo de organización básico para las actividades productivas y de intercambio de la sociedad mojeña (Block, *op.cit.:*60). En estas familias las amplias redes de parentesco familiar se extendían más allá de los lazos consanguíneos, y llegaban al mundo sobrenatural de los antepasados divinizados de quienes los parientes varones descendían (Castillo, *op.cit.:* 350; Eguiluz, *op. cit.:* 11)'.

Estas familias residían en las aldeas y existen indicios, no del todo concluyentes, de que en base a esta estructura de parentesco existiese algún grado de estratificación social, establecido en torno del rol cacical (Castillo, *op. cit.:* 354, 379, Block, Parejas). Se menciona por ejemplo, el que los caciques a veces delegarían su mandato en alguno de sus hermanos (Castillo, *op. cit.:* 338), o el que, en general, la familia del cacique solía recibir un trato relativamente diferenciado en los viajes o en ceremonias y ritos colectivos aldeanos (cita). Es posible establecer también la

---

Lo que además, según Block, evidencia "los rasgos del linaje patrilineal típico de la Amazonía..." (Block, *op.cit.:* 61).

existencia de un sustrato social conformado por cautivos, capturados a pueblos vecinos en las guerras (Block, *op. cit.*: 205-206).

### 3. El cacicazgo en Mojos

En el marco de este esquema muy sucintamente presentado, nos interesa destacar el rol de los caciques mojaos como forma de gobierno de las aldeas, entendidas estas últimas como las unidades políticas básicas de esta sociedad.

Además de los elementos ya presentados, resulta interesante percibir el contexto social en el que los caciques se desarrollaron, al menos en lo que de las fuentes es posible inferir: el de la fuerte tensión entre el ámbito político y el religioso.

*...ninguna cosa explica los naturales de estos indios, sinó sus costumbres, y ayuda a esto en gozar en lo humano de una suma libertad, aunque por otra parte tan tiranzados del enemigo común... (se refiere al "demonio")*  
(Castillo, *op. cit.*: 313. El subrayado es nuestro).

Esta aparente paradoja entre la "libertad humana" y la "tiranía del demonio" es una constante en las diversas crónicas jesuíticas, y constituye el eje de la comprensión política de los mojos. Por una parte, los misioneros destacaron un ambiente de amplias libertades sociales en las aldeas mojeñas: sin reglas sociales complicadas, de fluida y armoniosa comunicación entre sus miembros, de casas abiertas, sin hurtos ni horarios, de festividades constantes, de alegría, de pocos sobresaltos en la vida social cotidiana. En fin, sin estado ni políticas. Son los rasgos, se diría, del "buen salvaje", al que había que "civilizar" además de "evangelizar".

Pero por otra, describen también un complejo y rígido sistema de normas y preceptos de tipo religioso, que atribuyen invariable y directamente al "demonio",

que regulaban la vida social mojeña, estableciendo las pautas básicas de relacionamiento entre sus miembros y entre éstos y la naturaleza'.

Advirtamos que en ambas visiones que nos sugieren las fuentes anda envuelto el cliché misionero. Una, porque tiende a minimizar el rol de gobierno autóctono. Y la otra, por la obvia inclinación misional de evangelizar, negando también la religiosidad nativa equiparándola con el demonio.

Sin embargo, más allá de las intenciones misionales, es posible preguntarse si es en este contexto complejo y paradoja] de "libertades sociales" y "tiranías" religiosas donde podría encontrarse la naturaleza de la sociedad mojeña y el rol de sus caciques y formas de gobierno. En buena parte por las limitaciones de las fuentes, pero sobre todo, por la propia naturaleza de la sociedad mojeña, resulta en principio muy difícil establecer una clara línea divisoria entre un ámbito "civil" o "secular", de uno religioso en el comportamiento social mojeño prereducional. Al parecer, el conjunto de su vida social, incluyendo la organización política, estaban fuertemente imbuidos de una marcada religiosidad. De allí que el rol cacical pueda también ser visualizado en este contexto, como se verá a continuación.

Por una parte, encontramos signos de una vinculación del rol de los caciques con elementos religiosos. En las ceremonias religiosas los caciques y sus familias jugaban un papel destacado y, en algunos casos, llegaban a presidir ciertos ritos. Sin embargo, en la vida cotidiana, los antiguos mojos "*...a la primera dificultad, apelan*

---

<sup>2</sup> Para ilustrar aquí este elemento, citemos como ejemplo el que las esposas mojeñas debían observar rigurosamente ciertos preceptos cuando sus maridos salían de cacería fuera de la aldea, bajo el riesgo de que su incumplimiento traería a sus esposos desgracias o al menos alejaría las presas. Por su parte, si los esposos en cacería percibían ciertas señales, como el canto de un pájaro por ejemplo, era signo de que sus mujeres habían cometido adulterio y volvían presurosos a castigarlas. (Castillo, *op. cit.*: 359, 360).

*a sus antepasados...* ", muchas veces antes que a los caciques (Altamirano, *op. cit.*: 33). Estos mismos, para tomar decisiones en casos de viajes, guerra u otros asuntos, consultaban a sus divinidades, por intermediación de los chamanes, o "hechiceros" como vimos en el capítulo anterior. (Castillo, *op. cit.*: 363).

Por otra parte, esta misma intermediación de los hechiceros para asuntos religiosos, permite postular un cierto grado de diferenciación del rol cacical, como forma expresa de gobierno adecuada a este tipo de sociedad de marcada religiosidad. La idea de alguna forma de conducción política fue prontamente percibida por el año del Castillo en una elocuente descripción:

*...estábamos una vez mirando un ejercito de hormigas que llaman cazadoras (...) Pues entre estas, sobresalía una que tenía por cuatro de las otras, y dijeron unas indias, achicaco, esto es, el cacique o capitán de las hormigas... (Castillo, op. cit.: 337)<sup>3</sup>*

Para este cronista no hay dudas:

*Tienen en cada pueblo su cacique y ningún pueblo reconoce superior sino al propio cacique al que llaman Señor dei Pueblo y achicaco, que suena capitán, el tiene la obligación de votar las guerras y de ayudar... Lo respetan al modo que los buenos hijos respetan a su padre, aunque el cacique sea muchacho, como hay algunos (Castillo, op .cit.: 337).<sup>4</sup>*

<sup>3</sup>La representación es sumamente gráfica. Estas hormigas "cazadoras" como se las sigue llamando actualmente (nombre latín), muy comunes en la amazonia boliviana, no hacen nidos. Recorren los campos en un gran número cazando insectos y "limpiando" el terreno por donde pasan, de donde a veces se las llama también "marabuntas". Entre ellas se distingue evidentemente unas más grandes que las comunes de este grupo, de distinto color, y con "funciones" muy claramente perceptibles de organización y conducción del conjunto.

Otro pasaje que afirma la relevancia de los caciques es:

Estos "Achicacos", llamados caciques, representaban un tipo de organización política, circunscrita además, como lo habíamos señalado, al ámbito de las aldeas. Pero en este contexto de marcada religiosidad de la vida social, el mandato cacical quizá expresaba también una forma "terrenal" de gobierno.

*Con todo, se pudieran jactar estos indios que sus caciques son más en la independencia, que el emperador, pues no conocen superior en la tierra....*  
(Castillo, *op. cit.*: 340. El subrayado es nuestro).

En efecto, no existía en la tierra ninguna autoridad política superior a la del cacique. Con todo, junto con constatar su presencia, algunas fuentes coinciden también en señalar "sus limitados poderes":

*El gobierno de estos indios es muy poco o ninguno y solo al cacique tienen un respeto que es por demás, que el que entre ellos tienen los muchachos y los mozos y estos a los más viejos. Si el cacique manda algo es menester que sea muy conforme a su gusto, si quieren que lo ejecuten, sino uno lo mandara o nó, lo harán aunque se lo manden que no les ha de ahorcar, por eso ni llegar al pelo de la ropa, porque no tiene jurisdicción para nada. (Marbán, *op.cit.*: 157)*

Años después, Altamirano (*op.cit.*: 30) reitera:

---

*Al (cacique) que lo es de uno de Manesonos encargó el padre Pedro que hiciese una casa redonda para nuestro dormitorio, cocina y despensa, hizo lo lodo con sus indios; a la paga, se le pagó a cada indio a un cuchillo y a él una cuna mediana que valla por cuatro cuchillos; lo que pasó fue que los indios no chistaron, él sí, que dijo: que lo habíamos engañado, que por qué teniendo cuñas grandes no se las dábamos; este caso prueba que nosotros confesamos, bastante diferencia entre el cacique y los otros, que los indios le tienen el mismo respeto que el se tiene.* (Castillo, *op.cit.*: 338. Subrayado nuestro) (Véase también Castillo, *op. cit.*: 382).

*...pero era poca cosa su subordinación, que ninguno se daba por obligado el obedecerle, sino es en lo que estaba bien o tiene gusto: y eso mismo no se atreve el cacique a mandarlo sino por medio del ruego y consejo.*

La crónica Anónima vuelve a reiterarlo:

*Su obediencia se reduce a cosas comunes, como emprender una guerra, a mudar algún pueblo o a emprender alguna faena común a todos, y en lo particular cada uno se gobernaba a su antojo, ni el capitán les mandaba ni ellos le obedecían... (Anónimo: 21).*

Pero las observaciones del Hno. del Castillo permiten matizar estas limitaciones:

*Bien es verdad que (el cacique) comunicaba su parecer con los indios y pide su consentimiento, pero no se le niega. (Castillo, op. cit.: 338).*

Incluso, los caciques podían actuar en algunos casos con toda severidad:

*...sucedió que dos indios embriagados mataron a porrazos contra su estilo, con un palo a otro, porque acababa (borracho también) de dejar por muerta a su mujer en la playa, la cual era hermana de los dos primeros. Súpolo el cacique, salió y a puñetes y coces los castigó a dichos dos muy bien, sin que ellos meneasen la mano... (Castillo, op.cit.: 337).*

Por supuesto, a este mandato estaba asociado el prestigio social de los caciques, expresado especialmente en distintos actos de la vida social y ritual mojeña: "En los

pueblos donde llega le dan el primer asiento..." (Castillo, *op.cit.*: 338). Un rasgo importante del rol cacical fue su capacidad oratoria:

*Son grandes habladores estos indios y toda su sabiduría la ponen en el hablar mucho; el que habla mucho es más entendido y estimado entre ellos. Sus capitanes les hacían razonamientos gritando muchas horas con tanta velocidad y precipitación, que no les queda tiempo a respirar (...) que toda su prédica se reduce a repetir muchas veces una misma cosa...* (Anónimo: 20)

Un aspecto que podría contener algunas claves, se refiere al del origen del mandato cacical, en relación a la estructura de parentesco de la sociedad aldeana mojeña. Sin embargo, las fuentes tempranas no son del todo precisas al respecto:

*El cacicazgo no hemos podido averiguar, si se heredaba o si nombra el cacique que muere, o si muriendo eligen, o que hay en esto; a rni me <sup>dijo un</sup> interprete, que se heredaba, hoy lo dudo lo que hablamos, es que los que hoy son caciques son hijos o hermanos de los caciques difuntos ...* (Castillo, *op.cit.*: 340. El subrayado es nuestro).

Una primera inferencia podría ser la de que el cacicazgo era, al parecer, vitalicio: a la muerte del cacique éste era sucedido, ya sea por herencia o por elección. Con sus dudas, del Castillo parece inclinarse por los lazos de parentesco en la sucesión cacical. En su obra hay varios indicios, no del todo concluyentes, de la relación especial que mantenía el cacique con su parientes consanguíneos y de una relativa diferenciación de éstos del resto de la comunidad aldeana (Castillo, *op. cit.*: 354, 379). La presencia relativamente frecuente de caciques "muchachos" podría también

estar en relación con algún sistema de sucesión hereditaria de los cacicazgos (Castillo, *op.cit.*: 337).

Aunque muy posterior, mucho más concluyente es la Descripción Anónima que sostiene que *"había entre ellos su distinción a modo de nobles y plebeyos ..."* (Anónimo, *op. cit.*: 20):

*Todavía en algunas naciones después de 60 años de convertidos, al tomar los votos para elegir a un capitán por muerte de otro si proponen alguno que parece apto y no es de los nobles, se oponen los votantes que no puede ser capitán porque no es descendiente de los nobles.*

*Este dominio habían adquirido por singular valor en las guerras que continuamente tenían con las naciones comarcanas y se heredaba el dominio de padres a hijos. Cuando moría el Capitán sin hijos pasaba el Gobierno al pariente más cercano. Pero como ordinariamente dejaban muchos hijos, el mayor quedaba en el gobierno quedando los demás distinguidos entre ellos como nobles. Estos y los demás viejos se juntaban a las consultas cuando se ofrecía deliberar algún negocio y a su determinación estaba el vulgo* (Anónimo, *op. cit.*: 20, 21).

Con estos elementos podemos hacernos una mejor idea, aunque nunca acabada, del rol de los caciques. Constituían una forma de gobierno claramente diferenciado y jerarquizado en la vida social aldeana. Sus mandatos, aparentemente limitados, de "votar a la guerra y ayudar" (Castillo, *op. cit.*: 337) estaban adecuados a un tipo de sociedad inmersa en preceptos de tipo religioso que la conducían, pero que al mismo tiempo requerían de un tipo de mediación social secular. Tanto como armonizadores de la vida cotidiana de las aldeas, como conductores en eventos "comunes" como los viajes o la guerra, debían tomar decisiones adecuadas en nombre del conjunto. En la

paradoja entre libertades sociales y tiranía religiosa, los caciques fueron un vínculo real de aglutinación social que permitía a la sociedad enfrentar los desafíos de este mundo, diferentes en muchos casos, de los planteados desde el ámbito divino. En esta vocación política de los caciques, encontramos los gérmenes de su rol, mucho más nítido, en el momento del contacto con el proceso reduccional.

## V. Reducción, crisis y tendencias

### 1. Contacto y crisis

Parece evidente que, cuando los jesuitas penetraron en el territorio de los antiguos Mojos, ya encontraron a sus pobladores inmersos en una crisis. Fuertemente afincados en sus raíces culturales y religiosas, ejerciendo un efectivo dominio sobre su territorio y recursos naturales, los pobladores de la multitud de aldeas mojeñas sufrían, sin embargo, el severo impacto del contacto con un mundo desconocido. Atraídos y temerosos a un tiempo, la presencia española en las proximidades de sus territorios había comenzado a cambiar sus vidas de manera inexorable.

En el prolongado proceso de contacto, anterior al ingreso de los jesuitas, se perciben con cierta nitidez algunos elementos, entre otros, que paulatinamente fueron cambiando la vida cotidiana nativa: el hierro, la violencia y las enfermedades.

El atractivo del hierro y los instrumentos de metal constituyeron para gran parte de los pueblos americanos lo que se dio en llamar "la revolución del hierro". La transformación tecnológica que implicó su uso, y los efectos en la productividad, la economía y las relaciones sociales de estos pueblos son conocidos y han sido analizados por diversos autores. Los mojeños no fueron una excepción, y en su caso vale la pena notar ciertas particularidades.

Como se sabe, el territorio mojeño, por su conformación geológica, carece casi totalmente de piedra. Por esta razón, ésta adquirió un valor inapreciable en su economía y vida social. Los objetos e instrumentos de piedra fueron celosamente conservados (Altamirano, *op.cit.*: 24). Desde antes de la presencia española en las

inmediaciones de su territorio, los mojeños desarrollaron un fluido comercio con los pueblos andinos para proveerse de instrumentos de trabajo de piedra. Junto a ellos, importaba también el "rescate" de piezas de metal para su adorno (Saignes, 1986: 8-26).

Con este antecedente, no sorprenderá encontrar desde épocas muy tempranas partidas de mojeños intentando, al principio con bastante cautela, aproximarse a Santa Cruz en pos del hierro (Castillo, *op.cit.*: 297). Cuando los misioneros jesuitas ingresaron a Mojos, este comercio era ya una práctica frecuente .

*Tienen en esta tierra mucho algodón y pudieran tener más si quisieran; de él hacen tipoyes grandes y pequeños, camisetas y hamacas; pero todo lo llevan a Santa Cruz, para traer de ella cada uno lo que ha de menester. Unos rescatan cuchillos para hacer sus flechas que hacen con mucha curiosidad; otros compran machetes para rozar y carpir sus chacras; otros cuñas de hierro para rajar leña, cortar árboles y labrar sus canoas; otros rescatan chaquiras azules..., tembladeras de plata, (y) pedazos de estaño para sus galas... (Marbán, *op. cit.*: 148)*

El valor que asignaban a estos objetos puede apreciarse en la dificultad y riesgos que estos viajes de comercio implicaban para los mojeños, y también en las precauciones y conocimientos que en éstos desarrollaron.

*...no se descuidan cuando llegan entre españoles, porque saben que les sacan debajo del cuerpo las cosas cuando duermen, (..) que les salen mozuelos al camino a atropellarlos y robarles, ...y saben también que lo sabe la justicia y no lo remedia. (Castillo, *op. cit.*: 345).*

Los viajes hasta Santa Cruz eran largos y podían llevar incluso semanas. Por estos abusos y el profundo apego a su terruño, *"concluyen (su comercio) a prisa porque no ven la hora de volverse"* (Castillo, *op. cit.*: 347), con el hierro y sus adornos, a sus aldeas, donde su uso contribuyó a modificar sus técnicas de producción, y sus expectativas sociales.

Pero, fueron quizá el temor generalizado y la violencia los elementos que cambiaron de manera más significativa el equilibrio de las comunidades mojeñas. **Ya** mencionamos cómo, desde el siglo XVI, las comunidades mojeñas sufrieron la presión de las avanzadas españolas sobre sus dominios. Cuando el mito de Mojos y del Gran Paitití dejó de atraer a las grandes expediciones de conquista, tocó a los españoles colonizadores de Santa Cruz avanzar sobre esta región en pequeñas partidas, llamadas "entradas", en procura de indígenas cautivos para sus establecimientos agrícolas, provocando el que sus habitantes pasaran de "informantes a víctimas" (Block, *op.cit.*: 66).

*Capturar esclavos era uña y carne de la economía cruceña (..) Las capitulaciones concedidas por los primeros gobernadores de la región incluían el derecho de organizar expediciones (según los términos de una de ellas "para tomar gente de servicio'), punto que los cruceños reivindicaron a perpetuidad como medio de apoyo a la frontera...* (Block, *op.cit.*: 67).

A mediados del siglo XVII, cuando se iniciaron las primeras incursiones de jesuitas hacia Mojos, los nativos de estas tierras ya conformaban una parte sustancial de la fuerza laboral de Santa Cruz'.

· En 1617, el 17% de los tributarios eran miembros de las etnias Mojo, Tabaiono y Umano. Block, *op.cit.*: 67.

Estas "entradas" las realizaban grupos de civiles o colonizadores cruceños "independientes", mancomunados en su organización y reparto de ganancias. Sin propósitos de conquista o fundación alguna, su único objetivo para incursionar en territorio mojeño, fue el de "cobrar piezas", como se denominaba la acción de secuestrar indígenas. En su violento derrotero por las llanuras provocaban muertes, violaciones, saqueos y abusos de toda índole. Estas expediciones se incrementaron aun más cuando los españoles comenzaron a usar intermediarios e interpretes nativos. Primero fueron chiriguano, pero posteriormente, incluso mojeños (Block, *op. cit.*: 67).

Quizá impresionados por el vigor de las armas españolas y su propia inclinación al comercio y los rescates, los propios mojeños se vieron envueltos en estas actividades, sirviendo de guías e interpretes a estas partidas, pero además, en algunos casos, capturando ellos mismos a miembros de comunidades vecinas, como los Yuracarés, para venderlos como esclavos a los españoles (Castillo, *op. cit.*: 336).

Parte de este mismo proceso fue también que solicitaran apoyo español para luchar contra los Cañacures, sus enemigos tradicionales (Altamirano, *op. cit.*: 24-25). La iniciativa provocó una de las entradas más significativas de este período, logrando los españoles capturar y repartirse 285 personas de este pueblo en calidad de cautivos (Block, *op.cit.*: , 67). Los Cañacure quedaron prácticamente destruidos ante la desproporcionada correlación de fuerzas, que muestra otro matiz en esta escalada de violencia. Pero esta acción dejó en los mojeños una profunda huella de temor (Anónimo, *op. cit.*: 5).

*...más obraba en ellos otro más reciente miedo, que era el del español, a quién poco antes habían visto castigar a los Caña-curde (sic)...*  
(Altamirano, *op. cit.*: 27).

Junto a las partidas y los secuestros, llegaron también enfermedades. Son bien conocidos los efectos de éstas sobre la población nativa (Block, Denevan). Desde el primer momento del contacto quedaron expuestos a males frente a los cuales carecían de defensas orgánicas. Con el incremento de las incursiones, enfermedades como la viruela y la gripe generaron verdaderas epidemias y pestes que redujeron considerablemente la población (Altamirano, *op.cit.*: 53), e incluso el número de las aldeas (Marbán, *op. cit.*: 132).

Secuestros y enfermedades tuvieron un impacto demográfico sin precedentes en la región. En un detenido análisis de la población mojeña, basado en fuentes jesuíticas de los años setenta de siglo XVII, en el área central del territorio específicamente mojeño, Block estima que "durante el primer siglo del contacto español (1560 - 1660) la población nativa disminuyó por lo menos en un 65 %" (Block, *op.cit.*: 56).

Pero los efectos de las enfermedades van todavía más allá, incidiendo en los procesos culturales del pueblo mojeño. Por una parte, éstos se veían limitados para contrarrestarlas, con el consiguiente malestar y trastorno que esta situación pudiera producir. Sus conocimientos y prácticas en el campo de la medicina no estaban tan adelantados como para enfrentar las hasta entonces desconocidas amenazas. Como hemos referido, los misioneros observaron sus limitaciones en el aprovechamiento de los recursos naturales nativos en el tratamiento de las nuevas endemias.

Conviene recordar que en la cultura mojeña, las enfermedades fueron entendidas como males eminentemente espirituales, tratados mediante prácticas chamánicas. Su origen fue eminentemente sobrenatural. Aunque las nuevas pestes hubieran podido ser atribuidas directamente al contacto con el español, es posible presumir su

---

<sup>2</sup> Véase Capítulo 3.

significativo impacto en el ámbito religioso, en una sociedad donde esta dimensión tenía la relevancia que hemos tratado de mostrar. De alguna manera, estas nuevas enfermedades fueron también augurios, señales, si no "castigos" provenientes del mundo sobrenatural, que influyeron en la relación social y el orden de las cosas en este mundo.

Todos estos elementos: hierro, violencia y enfermedades, combinados, incidieron irreversiblemente en la vida cotidiana mojeña produciendo aquel cuadro de crisis al que hemos hecho mención. Sus efectos fueron vividos, y registrados en las crónicas, en términos de miedo y temor, de un estado de "amenaza y alerta permanente. El prolongado proceso de contacto había producido una situación generalizada de infortunio que iba más allá del impacto demográfico y los cambios sociales, y llegaba al ámbito de la cultura y la religiosidad.

## 2. Crisis y territorio

Si el período prereducional fue de crisis, mucho más lo fue el reduccional. La presencia jesuítica en los territorios mojeños conforman uno de los períodos más críticos de la historia de esta región. En ellos se entrelazan, de manera compleja, el ímpetu de los propósitos misionales de edificar un nuevo "modelo" social inspirado en los mandatos de San Ignacio de Loyola, las visiones de San Agustín y las utopías de Moro. Un modelo deliberadamente diferenciado de los rígidos esquemas coloniales y hasta de los cánones de la Iglesia católica vigentes, con un mundo indígena en la situación de cambios bruscos y crisis que acabamos de mencionar.

Algunas de las modificaciones profundas, históricamente verificables, que trae la vida reduccional a los hábitos culturales de la sociedad mojeña se dieron en el ámbito territorial y del aprovechamiento de los recursos naturales. Las misiones

significaron un cambio profundo en el concepto y uso del espacio. Pasemos, muy brevemente, a enumerarlos.

Son bien conocidos los esfuerzos jesuíticos por introducir nuevas prácticas y recursos productivos. La introducción de ganado bovino y caballar, de nuevas especies de plantas y frutales, la misma apropiación de las técnicas de roza, tumba y quema orientadas hacia cultivos extensivos, y las maneras diferentes de organización del trabajo requeridas por estos nuevos recursos, permitieron que se desarrolle un conjunto de procesos productivos propios y singulares de este período. A estos aspectos varios autores han dirigido ya su atención (Block, *op. cit.*: 69-94). En todo caso, resta por constatar que todos estos cambios alteraron significativamente el modo que llamamos "horizontal" y diversificado de aprovechamiento de los recursos naturales.

La ocupación dispersa de aldeas y territorios en el espacio mojeño fue alterada, y sustituida por un modelo de concentración. Cada pueblo o misión estaba compuesto por un grupo numeroso de las antiguas aldeas dispersas. Esto significaba por una parte, una modificación en el uso del espacio. Pero por otra, un proceso de amalgamamiento cultural de mayores consecuencias. Al juntar las aldeas se juntaban también, indiscriminadamente, naciones o "parcialidades" mojeñas distintas. Cada una de ellas, como hemos mencionado, con organizaciones culturales y sociales comunes, pero también con lengua e identidades diferenciadas.

Por la misma lógica de concentración, la característica de la movilidad fue también reducida a poco menos que un sedentarismo misional. Al desaparecer las aldeas dispersas y al concentrarse el trabajo en las áreas misionales, los otrora frecuentes viajes disminuyeron drásticamente. Con todo, no desaparecieron, y las visitas entre los grandes pueblos misionales y los viajes de comercio fuera de las misiones se

mantuvieron (Parejas, 1976: 39).

Junto a los viajes, se redujeron también los traslados de aldeas, al buscar los jesuitas lugares "más seguros" para su establecimiento. Por ello mismo, la "tendencia fluvial", de vivir en las orillas de los ríos fue también modificada. Las nuevas misiones se erigían, de preferencia, a distancia prudente de los ríos para disminuir los riesgos de las inundaciones'.

Pero, a lo anterior hay que añadir todavía las modificaciones que estos cambios espaciales y sociales tuvieron en el aspecto cultural y especialmente el religioso. En las viejas aldeas, como hemos referido, se encontraba lugares específicos que fueron la morada de sus antepasados divinizados. Al dejar las aldeas, se abandonaban estos "cerros o lagunas sagradas", se abandonaba a los dioses, se dejaba el sentido de pertenencia religioso, la identidad.

En suma, en un período de tiempo relativamente breve, se había producido un cambio profundo de las formas espirituales y materiales de vida del pueblo mojeño. La concentración de la población en núcleos misionales, la inmovilidad y la disminución de las múltiples posibilidades de desplazamiento, la minimización del uso —y riesgo— de los ríos, el indiscriminado amalgamamiento cultural, conformaron una nueva forma de organización social y de uso del espacio: la forma reduccional.

### 3. Reducción, mediaciones y crisis

---

<sup>7</sup> Las primeras misiones típicamente mojeñas como la Santísima Trinidad, San Ignacio de Mojos o Nuestra Señora de Loreto, están a significativa distancia de los grandes ríos, aunque cerca de arroyos o lagunas.

Los cambios que ocasionó el advenimiento de la cultura reduccional no hubieran sido posibles sin acuerdos tácitos, sin renunciaciones y logros, sin comprensiones y adecuaciones de unos y de otros. Es decir, sin un proceso de mediaciones que permitieron la comunicación básica entre dos mundos diferentes. En estas mediaciones, queremos destacar el rol de los caciques y de los hechiceros", cuya intrincada trama de relaciones favoreció y promovió, en gran medida, no sólo la emergencia del mundo reduccional, sino las principales tendencias históricas del pueblo mojeño. Para comprender estas relaciones conviene volver un poco al principio de este proceso.

Vale la pena insistir en que el territorio de los antiguos Mojos fue la puerta de entrada de los misioneros al conjunto de la provincia. Por aquí no sólo ingresaron, sino que, contando desde la entrada del Hno. Juan de Soto en 1667, acompañando a una partida de "cobradores de piezas" (Eguiluz, *op.cit.*: 3; Altamirano, *op.cit.*: 25-26), hasta la fundación de la primera de las reducciones, Nuestra Señora de Loreto, en 1682, transcurren cerca de 15 años de aproximación y experimentación. En él, los misioneros procuraron conocer el territorio y sus pobladores, sus costumbres, su cultura y sus lenguas. En él experimentaron las primeras y arduas labores reduccionales, y diseñaron, ajustaron y defendieron sus políticas y procedimientos. De él nos dejaron un valioso testimonio de la cultura mojeña en sus crónicas. Un largo momento de aprendizaje y preparación que estableció algunas de las pautas básicas del proceso reduccional.

Desde el ingreso del Hno. del Castillo y los padres Marbán y Barace, en 1674, los misioneros procuran diferenciar su conducta de las entradas esporádicas de los españoles y optan por una presencia permanente en Mojos. Su actitud es

---

Algunos hechiceros fueron, en algunas circunstancias, al mismo tiempo caciques. Véase Castillo, *op.* 354.

cualitativamente distinta: no ven en los mojeños "piezas" por cobrar, sino seres "tiranizados por el demonio", "bárbaros" en sus costumbres, pero humanos al fin, susceptibles de acceder al reino de Dios, mediante su trabajo de conversión y civilización.

Los obstáculos para alcanzar este objetivo fueron fuertes y de diversa índole: desde convencer y entusiasmar a su propia Orden, la Compañía de Jesús, para iniciar esta aventura, puesto que en distintos momentos hubo vacilaciones, o se tuvieron que enfrentar dificultades y limitaciones formales, logísticas o financieras; hasta enfrentar la actitud negativa de los colonizadores españoles de Santa Cruz y los obstáculos que estos les oponían; desde vencer la adversidad del clima y las severas limitaciones de alojamiento, alimentación, seguridad, transporte e idioma, en el territorio mojeño; hasta luchar con sus propias dudas, desaliento y fatiga (Block, *op.cit.*: 69-79). Pero sobre todo, intentando vencer la desconfianza de los mojaos, intentando comprender sus costumbres, brindarles protección, asistirlos en sus enfermedades, facilitarles el acceso a los instrumentos de metal y los adornos que tanto estimaban, mediante los consabidos "donecillos" con que trataban de ganar su voluntad, antes de iniciar su prédica y proceder a la fundación de las misiones.

Es en este marco general en que se dio la complicada trama de las relaciones entre el pueblo mojeño y la sociedad colonial. Esquemáticamente, podríamos presentarlo como las relaciones de un pueblo en crisis, afectado en su equilibrio original e involucrado en un irreversible proceso de cambios, frente a un proceso colonial con dos alternativas: la violencia colonizadora de los cruceños o la estrategia misional de "cristianización y civilizar".

En su obra clásica sobre Mojos, René-Moreno planteó una sugestiva hipótesis para comprender las relaciones que, en el marco del proceso reduccional, pudieron darse

entre mojeños y misioneros. En su percepción, las relaciones entre éstos estuvieron fundadas en una suerte de "contrato", implícito pero vigoroso, mediante el cual los indígenas deponían su "amada libertad" a cambio de las "ventajas de una vida mejor" ofrecida por los misioneros (René-Moreno, 1973: 47).

Recientemente, Lhem ha recogido esta hipótesis, ilustrándonos acerca de algunos de sus alcances. Su aporte sostiene que, por este acuerdo "los indígenas accedían a la protección de los misioneros frente a los propósitos esclavistas de españoles y mestizos que amenazaban desde Santa Cruz", pasando de un estado de "amenaza y alerta permanente" a uno de "paz" (Lhem, *op.cit.*: 24).

Son bien conocidos los esfuerzos institucionales de la Compañía de Jesús por ofrecer una protección legal a esta área misional, limitando el ingreso de civiles a la misma. En 1720 consiguieron la promulgación de una Cédula Real que disponía la prohibición absoluta al ingreso de personas particulares a la provincia (Chávez, 1935: 302-309)<sup>5</sup>. A ello debe agregarse la acción directa de los misioneros en el terreno, que desde el inicio del proceso asumieron la defensa directa de los indígenas contra las partidas españolas (Castillo, *op.cit.*: 345, Altamirano, *op.cit.*: 63).

Las crónicas evidencian cómo una de las primeras preocupaciones de los misioneros, y uno de los procedimientos básicos que permitieron a las aldeas dispersas concentrarse en reducciones, fue la de procurar y ofrecer a los mojeños una situación de "paz y perpetua seguridad" frente a sus enemigos (Anónimo: 44). A ello se agregaba, de manera complementaria, el "beneficio del comercio" y el estímulo del acceso a los instrumentos de hierro y sus cambios en la producción (Anónimo: 13), y el alivio a sus enfermedades que los misioneros procuraban (Altamirano, *op. cit.*: 133, Eguiluz, *op. cit.*: 34).

---

<sup>5</sup> Véase Lhem, 1991: 25.

En esta perspectiva, es posible convenir, en una primera aproximación que, en general, esta estrategia misionera de protección, persuasión y auxilio, operando en la situación de crisis y búsqueda de alternativas por parte de los mojeños, haya contribuido en generar las condiciones básicas para estos acuerdos, que permitieron trocar la situación de inestabilidad mojeña por una de tendencia hacia cierta estabilidad, que favoreció el desarrollo inicial del proceso reduccional, el nucleamiento gradual de las aldeas dispersas en los centros misionales, con el "amalgamamiento" cultural que esto supuso, y el desarrollo posterior de la "cultura reduccional".

Sin embargo, este proceso dista mucho de ser lineal y sencillo. Por el contrario, está sembrado de matices, vacilaciones, contradicciones, en fin, marchas y contra marchas, en las que participaron los más diversos ingredientes. Desde que, en varios momentos, los jesuitas tuvieron que apelar a la presión y la amenaza (Eguiluz, *op. cit.*: 17, 20), respaldándose finalmente en la autoridad colonial y en la posibilidad de apelar a la presencia militar española (Marbán, *op. cit.*: 147); hasta las numerosas rebeliones, fugas de los centros misionales y acciones de resistencia de los mojeños, que si bien fueron más frecuentes en los primeros años, fueron una constante a lo largo de todo el proceso reduccional (Block, *op. cit.*: 78).

En el marco de la conformación de las reducciones, intervienen también otros elementos poco ortodoxos en los estudios históricos, pero sugerentes, como señales divinas en forma de apariciones a los chamanes (Eguiluz, *op. cit.*: 5), fenómenos naturales como la declinación de inundaciones en momentos cruciales (Eguiluz, *op. cit.*: 67.69. Altamirano, *op. cit.*: 41), y las acciones prodigiosas de curación por parte de los misioneros. Todos ellos, junto al desarrollo de acuerdos políticos entre

los misioneros y los caciques y familias dominantes de las aldeas mojeñas hicieron de este proceso un momento histórico complejo.

Esta suerte de "clave" que sugiere René-Moreno para desentrañar las relaciones entre mojeños y misioneros, basada en un "contrato", podría entenderse, antes que como un hecho puntual, como un proceso —¿y un procedimiento?— de relaciones y acuerdos complejos y dinámicos, no exento de tensiones y dificultades, que fueron conformando el proceso reduccional. Lo cual supone a su vez, un rol activo de los actores, una deliberada toma de opciones y alternativas de unos y otros, en el marco general del proceso reduccional.

En este contexto, y bajo esta perspectiva de análisis, nos interesa destacar el relacionamiento que, de manera genérica, pudo darse entre los misioneros y dos actores que hemos relevado en este trabajo: caciques y hechiceros. Las relaciones entre estos personajes ayudan a entender algunos elementos de dos ámbitos de la mayor significación en el proceso: el político y el religioso. De alguna manera, en las relaciones que desde el inicio del proceso reduccional se fueron dando entre estos personajes, se fueron gestando lo que al parecer constituyen una suerte de tendencias generales en la conducta histórica del pueblo mojeño frente a la sociedad colonial a lo largo del período reduccional, y más allá, en su desarrollo posterior.

#### 4. Caciques y mediación política

Si alguna relación se aproxima más a este figura de los "contratos", son las relaciones entre caciques y misioneros. Como punto de partida, conviene recordar la visión inicial de los misioneros respecto de la organización política de los antiguos Mojos. Ésta podía resumirse en un "modelo pre-político", de caciques sin poder, quizá en un proceso de "institucionalización" incipiente de los roles políticos

(Barnadas, *op. cit.*: XXXIV). Junto a ello, el cliché misionero de "civilizar" además de "cristianizar" que los animaba.

A mediados del siglo XVII, en el inicio del proceso, por efecto de las entradas de los colonizadores cruceños, los caciques mojeños adoptaron una actitud de resistencia ante el avance colonial. La guerra y las situaciones de amenaza eran momentos en que los caciques ejercían, como hemos visto, un liderazgo sobre sus aldeas. En una situación de amenaza generalizada como la que hemos mencionado, es posible presumir una acentuación de este rol. En varios episodios, asumieron defensa directa de sus pueblos ante las acometidas de los comerciantes cruceños (Castillo, *op. cit.*: 377). Puede citarse, por ejemplo, como unos años antes del ingreso de los jesuitas, los mojeños, conducidos por sus caciques, habían dado muerte a sendos religiosos de la orden de San Francisco y San Agustín, que se aventuraron en aquellas regiones (Chávez, 1985: 80-91). Esta resistencia incluyó, en principio, el rechazo a los propios jesuitas. Durante los primeros años de su presencia en Mojos, el temor generalizado entre los mojeños fue que su labor pudiese contribuir al propósito de los españoles de cautivarlos:

*Pensando que al juntarlos a la doctrina era disponerlos para entregarlos en siendo tiempo a los españoles; que al tratar de reducirlos a mayores pueblos era juntar la presa para que con la separación no se les escapase a alguna parte (Altamirano, op. cit.: 25-26).*

En estos temores estaba también reflejada esa crisis general de la sociedad mojeña, en un conglomerado de situaciones y vivencias religiosas y políticas que exigían respuestas apremiantes:

*Estos temores, nacidos de alguna experiencia antigua y principalmente del demonio, por medio de los hechiceros, sus ministros les hizo empezar a declarar su desabrimiento y retirarse poco a poco de la doctrina (..) Hasta que en una borrachera, dispuesta para este intento, consultan al demonio sobre lo que deberían hacer?; la respuesta fue como suya: que mataran a los padres (..) Y lo hubieran ejecutados (..) si su Cacique, hombre de juicio más racional no les hubiera hecho considerar los peligros de acción tan fatal... (Altamirano, op. cit.: 26).*

Más allá del episodio, fue quizá a este "juicio más racional" al que apelaron los jesuitas. Desde épocas tempranas, y no obstante sus reservas respecto del desarrollo político de la sociedad mojeña, fueron percibiendo la importancia de los caciques, y cómo estos asumían un creciente rol de intermediación y representación de su pueblo, basado en su prestigio.

*Al (cacique) que lo es de uno (del pueblo) de Manesonos encargó el padre Pedro que hiciese una casa redonda para nuestro dormitorio, cocina y despensa, hízolo todo con sus indios; a la paga, se le pagó a cada indio a un cuchillo y a él una cuña mediana que valía por cuatro cuchillos; lo que pasó fue que los indios no chistaron, él sí, que dijo: que lo habíamos engañado, que porque teniendo cuñas grandes no se las dábamos; este caso prueba que nosotros confesarnos bastante diferencia entre el cacique y los otros, que los indios le tienen el mismo respeto que él se tiene." (Castillo, op. cit.: 338).*

La estrategia misional consistió en alentar este rol de intermediación cacical, buscando en lo posible fortalecer su autoridad. En la comunicación con los mojeños, privilegiaron la relación con los caciques, tratando de impartir sus demandas e

instrucciones a través de ellos (Eguiluz, *op. cit.*: 73-74), y recompensando sus servicios de manera diferenciada (Castillo, *op.cit.*: 338 y otros). Se diría que fueron desarrollando un proceso de sucesivos "acuerdos", desde, al principio, pequeñas tareas relativas a su alojamiento, alimentación y conocimiento de las aldeas mojeñas, hasta gradualmente, orientarlos hacia el proceso reduccional. Esta política, aplicada no sin tropiezos ni requiebros, comenzó, sin embargo, a dar sus frutos. Paulatinamente, los caciques, y sus familias, fueron mostrando su aveniencia hacia los misioneros.

*...el cacique es el primero en servirme, en hacer choza para que duerma; él, y muchas veces sin mucha necesidad, me carga fuera y dentro de la canoa, el hijo me presenta una yuca asada a cada comida, teniendo él mismo el cuidado de asarla... (Castillo, *op.cit.*: 324).*

Esta estrategia parecía convenir a los caciques. Su liderazgo político, hasta ahora limitado al ámbito comunitario de los "caciques sin poder" era gradualmente reconocido, valorado, jerarquizado. De la resistencia fueron pasando a los acuerdos. Las crónicas del momento de erigir ya las primeras misiones, muestran a los caciques tomando claramente partido por la alternativa reduccional:

*...un capitán de los Indios llamado Yucu, gran promotor que fue después de esta cristiandad. Púsose en defensa de los padres. Decía a los suyos a ser los padres espías no se opusieron tanto a los españoles de Santa Cruz por amparar a los indios Mojos. Y que después los padres trabajaban tanto, los servían, curaban y regalaban no había razón para sospechar mal de ellos (Altamirano, *op. cit.*: 61)*

Y hasta participaron activamente en la extirpación de las idolatrías:

*... don Francisco Noco, indio capitán principal... El era el primero a las correrías de quemar adoratorios, cargar ídolos, y alhajas de culto y a reprender a los que procedían tibios en tales demostraciones de católicos exortando a los indios despreciasen al demonio, pues él siendo indio no le temía... (Altamirano, op.cit.: 68).*

El caso de aquel capitán Yucu que citamos en el párrafo anterior, es posiblemente el más difundido por la historiografía de Mojos. Ballivián encuentra en él al cacique sumiso que expresa el éxito de la gesta de los misioneros. No observa que, en realidad, esta actitud es más bien representativa de la opción de los caciques hacia la alternativa reduccional. Por supuesto, los misioneros, como parte de la dialéctica mencionada, aprovecharon de ello.

*...como tenía entre los indios (el capitán Yucu) autoridad tanta, seguían en todo su parecer, ejecutando sus consejos y advertencias; y por su medio recabó cuanto quiso el padre Marbán. Fue el primero que recibió el sagrado bautismo, cuando se dió principio en Loreto a los públicos y solemnes bautismos el año 1682 a 25 de marzo... (Altamirano, op. cit.: 182).*

Estos y otros ejemplos abonan en la dirección sugerida por René-Moreno, en sentido de una dialéctica, o un proceso de "acuerdos" políticos que se fueron tejiendo desde los primeros momentos del proceso reduccional. Los caciques contribuyeron positivamente no sólo en el momento crítico de la fundación de la primera de las reducciones, Nuestra Señora de Loreto, sino que, en mayor o menor grado, en las sucesivas misiones, incluso más allá del ámbito mojeño .

---

6 Tal el caso de los caciques canichanas (Eguiluz, op.cit.: 55), o el de los aramas baures, destacado por Barnadas, que: "...afirma la estrategia de conquista reduccional seguida: habiendo descubierto los primeras misioneros el prestigio y devoción de que gozaban los arama, cifraron todo su esfuerzo en "ganar

Todo este proceso de acercamientos y acuerdos entre caciques y misioneros, que permitieron la fundación de las primeras reducciones, alcanzó un hito importante en 1701, cuando el padre Diego Francisco Altamirano, entonces Visitador de Mojos, introdujo el Cabildo Indigenal. Entre otras disposiciones, orientadas hacia el "desarrollo físico" de las misiones, ésta puso un acento especial en las formas de gobierno: "La vida política conduce mucho para las costumbres cristianas" (Altamirano, *op. cit.*: 94).

La introducción del Cabildo supuso, en buen grado, la institucionalización de toda la experiencia anterior, en el sentido de superar la fase de los acuerdos, en casos personales, entre caciques y misioneros, estableciendo las reglas de juego para el ejercicio de la autoridad reduccional. Formalizó cargos, roles y funciones. Dispuso de un sistema de elección y renovación anual de sus miembros, como modalidad de estímulo y emulación para ellos. Institucionalizó también el acceso diferenciado a recursos económicos y prestigio. Consolidó en torno a los caciques a sus familias, permitiendo la formación de un segmento social reduccional claramente diferenciado: la "*familia*", integrante del Cabildo y sus múltiples responsabilidades y funciones, separada de "el común", constituido por el resto de la población indígena'.

El Cabildo significaba una delegación real de una parte de la autoridad de la sociedad reduccional ejercida por los misioneros, hacia la sociedad indígena a través

---

*en todo la voluntad de los aroma", manteniéndolos en su cargo y honores: así lograron con facilidad que varias aldeas se reunieran en una sola reducción* (Verdugo 1764: 15)" (Barradas: L1, el subrayadoes del autor).

"la sociedad mojeña se dividía en dos grandes círculos: "las familias" y el pueblo en general. El primer círculo estaba integrado por los artesanos de los diferentes oficios; se puede decir que constituían la "aristocracia". Por otro lado, constituían el pueblo los indios encargados de las tareas más serviles. Estos círculos se presentaban cerrados, es decir, con imposibilidad total de paso de uno a otro." Parejas, 1976: 37-38.

de sus caciques, y con dicha autoridad, responsabilidades y funciones. Pero además, y ante todo, representaba para los indígenas y los caciques en especial, un proceso de apropiación activo de prácticas políticas y formas de gobierno que en definitiva, reconocieron, consolidaron y desarrollaron sus propias formas y contenidos nativos. De hecho, la investigación historiográfica contemporánea muestra que la mayor parte de los caciques mojaos conformaron los Cabildos (Block, *op.cit.*: 135).. Los caciques y sus familias retuvieron para sí el poder político y el proceso reduccional y el Cabildo en particular no sólo no lo truncaron, sino que lo consolidaron como ya se ha dicho. Esto sucedió en el ámbito del pueblo mojeño pero también en el conjunto del territorio reduccional de Mojos'.

##### 5. La mediación cacical como tendencia

Los iniciales "acuerdos" reduccionales y luego el Cabildo y todo su desarrollo posterior, suponen no sólo una estrategia misional, sino también una indígena: la necesidad e iniciativa de adecuarse a los cambios, como un mecanismo de conservación y desarrollo de la sociedad nativa, como posibilidad política práctica de afirmación, representación, y concertación de su cultura originaria.

Ésta es quizá la primera tendencia indígena iniciada desde el proceso reduccional, como tratamos de mostrar. El explícito rol de conducción de los viejos caciques, reconocidos ahora como autoridades del Cabildo. Un rol político de conducción basado en la afirmación y la representación de la sociedad mojeña, pero también en la concertación y el acuerdo.

La historia mojeña posterior es, en buena parte, la historia de sus caciques. Ahí están, registrados en las obras de Parejas o Chávez (Parejas, 1976: 45-55. Chávez, 1986: 302-309), dirigiendo los trabajos, el transporte y el comercio, la disciplina y

---

\* Block, *op.cit.*: 135

las buenas costumbres; o asumiendo la defensa de las misiones ante las agresiones portuguesas (Chávez, *op. cit.*: 327-332); interpellando el poder postmisional, el de los Gobernadores, con el Cacique Maraza; pero claramente destacados en el Gobierno del Gobernador Rivera (Chávez, *op. cit.*: 397) o involucrándose en aprestos independentistas, con el cacique Muiba; distribuyendo bienes como los conoció D'Orbigny a principios del siglo XIX; y estaban todavía cuando se creó el departamento del Beni en 1842, como lo muestra Carrasco (1830); y todavía décadas después, como lo mostraron algunos ilustres viajeros, todos bien conocidos en la historiografía mojeña (Keller, 1871). Ahí están, ejerciendo una autoridad permanentemente concertada con el gobierno presente: jesuítico primero, el colonial de los Gobernadores y luego, el nacional de los bolivianos.

De alguna manera, los caciques son el rostro de su sociedad. El segmento visible y vigoroso de un pueblo que encuentra mecanismos que le permiten afirmar su identidad, enfrentar la adversidad, adecuarse a situaciones nuevas y cambiantes, y desarrollarse en la historia, con sus cambios y circunstancias.

## 6. Hechiceros e interioridad religiosa

A diferencia de los caciques, las relaciones entre hechiceros y misioneros en el régimen reduccional no parecen ajustarse a la hipótesis del acuerdo planteada por René-Moreno. Por el contrario, en un primer análisis, casi suponen la antítesis a este planteamiento.

[n efecto, una primera aproximación a estas relaciones ponen en evidencia que, el objetivo central de la labor misionera, la conversión de los indios, no daba el más mínimo lugar a ninguna otra forma de expresión religiosa. La evangelización de los mojeños suponía, de manera explícita y vigorosa, la negación de la religiosidad originaria. Como ya vimos, ésta fue considerada como una expresión del "demonio",

y sus practicantes nativos, como tiranizados por él. Los misioneros debían dar un: *"...asalto al demonio que tan fortificado estaba en las débiles trincheras del miedo de estos bárbaros..."* (Eguiluz, *op. cit.*: 7).

La extirpación de las idolatrías fue una práctica casi rutinaria en este tipo de misiones, y en Mojos no fueron una excepción ( Altamirano, *op. cit.*: 38 y 62- 63).

*...les hizo visita general el P. Pedro Marbán en todos sus pueblos, en la cual pidió a los hechiceros todas las alhajas consagradas al demonio y sus falsos dioses de que se hicieron públicas hogueras. ... También quitó en los demás pueblos los bebederos públicos que eran sus diabólicos templos y de ellos muchas calaveras humanas (...). De todo se le despejó al demonio que según algunos dijeron bramaba por los montes...* (Eguiluz, *op. cit.*: 21)

Si algo de particular tuvieron estas acciones en Mojos, sin embargo, fue la pasiva tolerancia de los indígenas frente a ellas:

*Viéndolos el padre tan dóciles, les pidió en señal de su ingenuidad que le entregasen los mates o vasos con que daban de beber al demonio, y las demás alhajas que le pertenecían, sobre lo que les persuadió largo rato por el miedo que tienen de que enojados sus dioses les hagan daño en salud y aun en la vida. Rindiéronse por último y entregaron unos vasos pequeños adornados a su modo, algunas gargantillas de caracoles y más de cincuenta cabezas de tigres (...). Hizo el padre una hoguera en presencia de ellos y quemó todos estos idolillos, haciéndoles primero una plática en que les alabó su docilidad...* (Eguiluz, *op. cit.*: 44-45).

Por supuesto, si había que reprimir la religión originaria, fue natural que lo mismo ocurriese con sus portavoces.

*...entre estos Tiarauquis y Comocois se urdían los engaños del demonio como sus principales ministros, ellos conservaban los dogmas de sus sectas (Eguiluz, op.cit.: 13).*

Estos "ministros del demonio" fueron despectivamente llamados hechiceros o brujos y proscritos formalmente por la sociedad reduccional. Evangelizar pasaba en gran medida, por descubrir sus engaños. Es claro que en esta perspectiva no había entre los misioneros un ánimo para acuerdo alguno con ningún hechicero.

Por su parte, éstos parecen jugar un destacado rol en la resistencia al proceso misional. En varios momentos de las crónicas se los presenta como a los principales instigadores de la resistencia al trabajo de los misioneros, desde los momentos iniciales de la conversión, hasta bien adentrado el período reduccional.

*Y fueran más (las bondades de la misión de la Inmaculada Concepción) a no haber retraído las voluntades de algunos pueblos la malignidad diabólica de un hechicero... (Altamirano, op.cit.: 134).*

En el caso de la reducción de San Ignacio de Mojos, la crónica anónima cuenta de las dificultades del fundador, P. Antonio de Orellana pasó por su culpa:

*...había entre ellos muchos hechiceros (en la nación de los Punuana); estos tenía trato familiar con el demonio el cual se les aparecía · Y en este trance de tratar su reducción a la fe, no sólo mediante los hechiceros impedía, sino que también se les aparecía visiblemente en figura humana,*

*espantosa, arrojando fuego en el aliento, y hacia los últimos esfuerzos para retraerlos del trato de los Misioneros... (Anónimo: 8)*

Y añade:

*...Y pudo tanto el demonio con estas exhortaciones que la mitad de la gente de aquel pueblo se resolvió a seguirle y retirarse tan lejos que no pudiesen ser visitados por los misioneros. Llevóse capitaneando más de 300 indios a parajes tan remotos que hasta hoy no se ha podido averiguar dónde se fueron... (Anónimo: 8).*

Estas migraciones o "fugas" de la población de los centros misionales, dirigidas por los hechiceros y alentadas por el demonio, esto es, por motivos religiosos, fueron una constante en el período reduccional y aparecen constantemente en las diversas crónicas. Casos similares al de San Ignacio fueron registrados en las Misiones de la Santísima Trinidad y Nuestra Señora de Loreto, por ejemplo. En este último caso inducido por una hechicera (Altamirano, *op. cit.*: 193, 194,195), lo que confirma el rol chamánico de las mujeres:

*Una india que había sido cuando gentil, abominable hechicera, no hallando después de bautizada, tanto interés y aclamación de los indios como antes, engañada del común enemigo, trató de hacer fuga hacia sus bosques y retiros, donde la había en otro tiempo engañado el demonio (...) Más sensible fue para el padre la fuga de muchos indios que juntos la dispusieron con tal secreto que no llegó a entenderlo el Padre... (Altamirano, *op.cit.*: 194).*

Estas migraciones de origen religioso de los mojeños constituyen una forma específica de resistencia bastante generalizada frente al proceso reduccional y

colonial en general. No sólo se registra en el período colonial sino que después de la expulsión de los misioneros, una de las principales preocupaciones de los gobernadores de Mojos fue que los neófitos no regresaran a sus bosques.

Más aun, iniciada la república y creado el departamento del Beni estos movimientos migracionales se intensificaron como forma de resistencia y persisten hasta nuestros días. Hoy los conocemos con el nombre de movimientos en "búsqueda de la Loma Santa".

Sería demasiado mecánico, sin embargo, entender este período como de una relación antagónica entre misioneros y hechiceros. De estos últimos como liderando la resistencia frente al proceso colonial, frente a la satanización que recibían por parte de los misioneros. Una aproximación más detenida a sus relaciones nos muestra un cuadro más complejo, de mutuas atracciones e influencias entre estos dos tipos diferentes de sacerdotes, que al fin tienen en común ser "ministros de su dios".

Es notorio como, por ejemplo, los misioneros están muy bien dispuestos a aceptar las visiones y prácticas chamánicas de comunicación con las divinidades, siempre y cuando estas sean católicas. Si los hechiceros tenían visiones de la Virgen María (Altamirano, *op. cit.*: 203) o del patriarca Abraham (Eguiluz, *op. cit.*: 74, 88) por ejemplo, estas eran bien recibidas por los misioneros. En otros casos, celebraban la conversión de los hechiceros a la religión católica y en mas de una oportunidad alabaron el profundo fervor religioso de estos conversos (Eguiluz, *op. cit.*: 80). A los mojcños en general, pero en especial a sus especialistas religiosos, como fueron estos hechiceros, les "*gustaba oír de religión*" (Castillo, *op.cit.*: 322). Se "*dejaban convencer fácilmente*" por los argumentos de los misioneros en esta materia (Eguiluz, *op. cit.*:14; Castillo, *op. cit.*: 322). Les preguntaban continuamente a los padres "*si habían visto a Dios ...*" (Marbán, *op. cit.*: 142).

Esta última frase es sugestiva. ¿Los padres habían visto a Dios?, ¿habrían hablado con él, de manera directa?. Esta es la principal función chamánica. Existen varios indicios de como los misioneros mismos fueron percibidos como grandes chamanes. De hecho, fueron llamados repetidamente de esta manera, pese a sus protestas:

*Tiarauqui ya dije que era el nombre de los hechiceros, y aun a nosotros nos llaman así por hacernos merced y aunque repetidas veces se lo hemos advertido que no gustábamos, no hay remedio.* (Castillo, *op.cit.*: 357. El subrayado es nuestro).

Los indígenas, especialmente los hechiceros, habrían leído el rol misional desde la óptica de su propia cultura. Desde lo que les era más familiar. Su comunicación con las divinidades, su religiosidad. Postulamos la hipótesis de que tan útil para el proceso reduccional como la estrategia de "atracción política de los caciques", fue el involuntario o no totalmente percibido rol de autoridad y prestigio religioso chamánico de los misioneros, en la conversión de los nativos y su introducción al régimen reduccional.

Tratemos de sistematizar estos indicios. Los misioneros, llamados Tiarauquis, fueron obviamente, materia de conversación entre los mojeños. En sus conversaciones, o lo que de ellas llegaba a los misioneros, estos fueron objeto de rigurosa observación (Castillo, *op.cit.*: 329). Notaron su vestimenta especial, los llamaron "los vestidos" (Castillo, *op.cit.*: 324). Observaron su riguroso celibato. Recordemos que los hechiceros en especial, pero la población en general observaba en ocasiones el ayuno sexual. Pero los padres lo practicaban de manera permanente. Era un rasgo chamánico incrementado, por así decirlo, que aumentaba su prestigio.

*...le ofrecieron (al padre Ibarace) varias veces alguna mujer para su compañera. El negarse a tan indigna propuesta le servía de estimación, y autoridad, imaginando ellos que se ocultaba en el Padre alguna virtud superior a que las fuerzas de ellos no alcanzaban. (Altamirano, op.cit.: 162-163).*

Lo mismo podemos decir respecto del idioma. Los chamanes usaban un lenguaje especial para su comunicación con las divinidades. Los padres, además de hablar un idioma extranjero, usaban el latín para las ceremonias litúrgicas. Era otra vez, el código secreto de comunicación con los dioses magnificado. Todo un idioma formal, más amplio que las limitadas "cláusulas originarias.

En materia de curaciones por motivos de salud, su eficiencia fue reconocida como superior a la de los chamanes.

*...cayó mucho la estimación de los hechiceros, porque concurriendo con los nuestros a la curación de los enfermos, se hizo demostración de su ignorancia y de la variedad de sus engaños,(...) creció en gran manera el afecto a los nuestros, admirados los infieles de la caridad con que les asistían, consolaban y aliviaban: sirviéndose nuestro Señor de que sanaran muchos que entre ellos, y sus hechiceros se tenían por desahuciados por falta de medicamentos". (Altamirano, op.cit.: 135-136. Véase además, Anónimo: 60; Eguiluz, op.cit.: 34 a 38).*

Es decir, los socorrían en sus infortunios con el auxilio de conocimientos médicos que los hechiceros no poseían. Ya explicamos en el capítulo 3 el concepto eminentemente espiritual de las enfermedades, y es fácil notar la ventaja de los misioneros en el uso de hierbas medicinales. Con todo, no se trata aquí de resaltar,

de manera etnocéntrica, las virtudes de unos sobre otros. Se trata de ilustrar como ciertos rasgos del rol misional fueron leídos, y destacados, desde una perspectiva local. La complejidad de estos dotes especiales que se reconocía en los misioneros puede verse todavía en otros rasgos.

Algo que llenaba de admiración a los mojeños fueron las cartas. El hecho para ellos mágico de que alguien pudiese comunicarse a distancia con otras personas. Al inicio del período reduccional, ignorantes todavía de la escritura, parecería que los mojeños otorgaban a los papeles mismos una capacidad de comunicación y protección que recuerda los rasgos chamánicos.

*Sucedíole a un padre mandar a' los indios de su pueblo a que fuesen a los montes a buscar cera que la necesitaba para la Iglesia. Ellos respondieron que irían de muy buena gana pero temían que los enemigos los encontrasen en el monte y los matasen, que llevando papel le parecía irían seguros. Rompió el padre unos papeles y dando a cada uno, iban tan contentos con pasaporte real o salvoconducto, tanta era la confianza de seguridad que hacían de los papeles (Anónimo, op. cit.: 45).*

Algo similar ocurría con las imágenes católicas. Estas fueron prontamente asimiladas como objetos religiosos con poderes mágicos.

*...los catecúmenos (..) atribuyen a especial patrocinio de la Santa Cruz, y así es singularísima la devoción que le tienen; tráenla colgada al cuello y la ponen en sus casas, pero donde más cuidado tienen con ella es en los campos y montes, cuando salen a cazar ciervos, jabalíes y venados, de que se sustentan, y en sus dormidas ponen luego por atalaya la Santa Cruz, que dicen los defiende y duermen seguros, y así se valen de ella en todos los*

*peligros y en ocasiones que corren universales achaques, experimentando maravillosos efectos cada día; el mismo amor y devoción tiene a Las medallas que todos traen consigo y no se atreven a salir al campo sin ellas, y apenas nacen las criaturas, cuando se las ponen sus padres al cuello, y así claman por ellas y les han puesto el nombre de Bicinarahi, que quiere decir, nuestro asilo y conñianza." (Eguiluz, *op.cit.*: 72. Subrayado nuestro).*

Este ejemplo de apropiación de dichos elementos religiosos es más comprensible todavía si se toma en cuenta que, en la mentalidad indígena, el Dios católico era "hermano y amigo" de sus dioses. Es decir, sus divinidades tenían elementos en común.

*... Llegó un hechicero a ver al Padre Superior y preguntarle ¿porqué había desterrado al Demonio que se le había quejado, que siendo hermano y amigo de los padres, le trataban tan mal?" (Altamirano, *op.cit.*: 63)*

Se puede agregar todavía que se atribuía a los padres el dominio de las aguas de los ríos en sus temidas inundaciones (Eguiluz, *op.cit.*: 67,68 y 69); o que eran inmunes al ataque de los tigres.

Todos estos elementos configuran una imagen especial del misionero, una imagen chainánica, casi mágica, en la que cumplen con dos condiciones básicas: se comunican con las divinidades y alivian el infortunio. Los chamanes se sienten atraídos por estos sus "colegas" más poderosos. Tratan en cierto sentido de emularlos, se convierten. En muchos casos forman parte del grupo social de "la familia" y optan por el trabajo de doctrineros.

Sin pacto de por medio, incluso con la adversidad en su contra, la relación entre hechiceros y misioneros se basaba en una identidad compartida, en lenguajes y prácticas comunes, en objetivos similares. Poco a poco, parecía que los hechiceros aceptaban a los padres, que los admiraban y no se les oponían.

*Una cosa han extrañado los padres con razón: cómo no se ha oído rumor de hechiceros contra nosotros? Cómo el diablo si les habla y aparece, no se opone a los santos intentos de esta provincia?... (Castillo, op.cit.: 361)*

De modo curioso, el rol del hechicero, aunque subsumido socialmente, también se fortalecía. Se sofisticaba, se agrandaba al ejemplo de los propios misioneros. Por consiguiente permanecía en la memoria y la práctica histórica de los mismos.

## 7. La tendencia chamánica

Parecería que no puede afirmarse con certeza un criterio unívoco respecto de la tendencia histórica de los hechiceros. En muchos casos, los hechiceros fueron al mismo tiempo caciques (Castillo, *op.cit.*: 354). En otros, sumisos catecúmenos. En otros, líderes de migraciones que alejaban a los indígenas de las reducciones. En otros, los más, fueron la fuente de supervivencia de las negativas supersticiones que no terminaban de desaparecer en las reducciones.

Mi lectura de los indicios presentados me inclina por la hipótesis de que su rol en general pierde relevancia social frente a la de los caciques, en el contexto reduccional. Ante la presencia de hechiceros más poderosos, sobre todo en el sentido político, como fueron los misioneros, los hechiceros se subsumen en los estratos profundos de la sociedad indígena. No se les otorga formalmente nada, ni nada

liderizan o se les asigna bajo responsabilidad especial. Su presencia a lo largo de todo este período es constatada como la molesta persistencia de hábitos culturales negativos, los originales, tercaamente empeñados en permanecer en el tiempo.

Se diría que su rol está en mantener la memoria cultura originaria, de manera dinámica, curiosamente fortalecida por el propio ejemplo misional, y los contenidos de la nueva religión. La cultura y la religión nativas adoptan elementos nuevos que los enriquecen y proyectan. Pero ocupan el sustrato profundo de la sociedad. Sólo aparecen en momentos en que el infortunio no puede ser mitigado por quienes detentan el poder político, los caciques.

Mientras el esquema reduccional se mantuvo, incluso hasta mucho después de la expulsión de los misioneros, los hechiceros no aparecen en las crónicas ni en su historia. Recién en 1887, cuando la sociedad boliviana, al influjo del auge gomero pone fin al esquema reduccional, y las amenazas y el infortunio golpean nuevamente a los pueblos mojaos conduciéndolos a una nueva crisis, emerge la figura de un nuevo líder de la población, que es un Tiarauqui: Andrés Guayocho. Su estudio excede los límites cronológicos de la presente investigación.

Como tendencia, digamos que Guayocho inicia un largo ciclo de 100 años en que el sentido o tendencia chamánica domina la historia mojeña. El ciclo de la Loma Santa. Al retirarse de las ex reducciones, dejarles sus tierras a los colonizadores bolivianos, y retirarse nuevamente a "sus bosques y retiros", se subsumen a su vez en la historia regional. Bajo la promesa de una Loma Santa, los indígenas literalmente se pierden en los bosques, se esconden en sus rincones, buscan a sus viejos dioses, ahora con ropaje católico reduccional, escondidos en sus lomas centenariamente abandonas.

En 1986 la sociedad benigna considera al problema indígena prácticamente agotado, digno sólo de una recuperación folklórica. Un año después, en medio de una nueva crisis para el pueblo mojeño como emergencia de la irrupción sobre sus remotos territorios' de nuevos y distintos colonizadores bolivianos (madereros, ganaderos, colonizadores aymaras y quechuas, narcotraficantes, petroleros, comerciantes, etc.), aparece la necesidad de un nuevo liderazgo político entre los mojeños. Surgen los nuevos caciques, que al igual que en el período reduccional, son capaces de luchar por sus intereses desde dentro mismo del sistema, con pragmatismo y resolución políticas. En 1987 se funda en Puerto San Lorenzo, la Subcentral de Cabildos Mojaos del Parque Nacional Isiboro Sécuré,<sup>10</sup>.

De los hechiceros, de los últimos intentos que se hacen todavía en búsqueda de la Loma Santa, poco se sabe, a menos que se indague por su memoria.

---

Se trata aproximadamente de los territorios del actual Territorio Indígena Parque Nacional Isiboro Sécuré que, como lo señalamos en el capítulo 2, constituyó el área general del territorio original mojeño.

Su primer Presidente fue don Marcial Fabricano.

## Fuentes y Bibliografía

### Crónicas de misioneros jesuitas

ANONIMO

1754

Descripción de los Mojos que estaban a cargo de la Compañía de Jesús en la Provincia del Perú. Archivo Provincial de Toledo de la Compañía de Jesús.

ALLER, Julián de

ca. 1699. 1956

Relación que el Padre Julián de Aller hace al Provincial J. Contreras de las provincias de Mojos. Archivo de la Real Academia de Historia. Editado por Leandro Tormo. Madrid.

ALTAMIRANO, Diego Francisco

ca. 1699. 1979

Historia de la Misión de Mojos. Instituto Boliviano de Cultura. La Paz.

ARGAMOSA, Antonio de

ca. 1737. 1906

Informe presentado al Rey por el Gobernador, Don Antonio de Argamosa sobre el estado de las misiones de Mojos y Chiquitos en 1737. En Documentos para la historia geográfica de Bolivia. Compilados y anotados por Manuel Vicente Ballivián. Vol. 1. La Paz.

CASTILLO, Fino. José del

ca. 1676. 1906

Relación de la Provincia de Mojos. En Documentos para la historia geográfica de Bolivia. Compilados y anotados por Manuel Vicente Ballivián. Vol. 1. Epoca Colonial. Provincias de Mojos y Chiquitos. La Paz.

EDER, Francisco Javier

ca. 1772. 1985

Breve Descripción de las Reducciones de Mojos. Edición de Josep Barriadas. Historia de Bolivia. Cochabamba.

EGUILUZ, Diego de

1696

Relación de la Misión Apostólica de los Mojos en

- esta Provincia del Perú que remite a **N.M.R.P.**  
General Thyrso **González** ... el Padre Diego de  
Eguiluz, Provincial de dicha Provincia. Lima.
- 1884  
Historia de la Misión de Mojos. Lima.
- GARRIGA, Antonio  
ca. 1715. 1906  
"Linderos de los pueblos de las Misiones de Mojos.  
Declarados y confirmados por el P. Provincial en su vista  
de 10 de octubre de 1715". En: Maurtua, Juicio de  
Límites entre Perú y Bolivia. Madrid.
- HIERVAS, Lorenzo  
1800  
Catálogo de las lenguas de las naciones conocidas.  
Vol. 1. Lenguas y Naciones Americanas. Madrid.
- MARBAN, Pedro  
ca. 1676. 1899  
Relación de la Provincia de la Virgen del Pilar de  
Mojos. En Revista de la Sociedad Geográfica e  
Histórica de La Paz. Nos. 1 y 2. La Paz.
- 1894  
Arte de la lengua Moja con su Vocabulario y  
Catesismo compuesto por el Padre Pedro Marbán.  
Publicado por Julio Platzmann. Leipzig.
- ORELLANA, Antonio de  
ca. 1687. 1906  
"Carta del Padre Antonio de Orellana sobre el origen de  
las Misiones de Mojos, 18 de Octubre". En Maurtua,  
Juicio de límites entre Perú y Bolivia. Tomo 10.  
Madrid.
- ca. 1704. 1972.  
Relación de la vida y muerte del Padre Cipriano  
Barace. En Mathei, 1969-1972.

## Bibliografía

- 1980 Nuevo Diccionario Ilustrado de la Lengua Española. Grijalbo. Madrid.
- BARNADAS, Josep  
1985 Introducción a la Breve Descripción de las reducciones de Mojos de Francisco J. Eder. Cochabamba.
- BECERRA, Roger  
1977 Reliquias de Mojos. Casa de la Cultura Franz Tamayo. La Paz.
- 1930 Diccionario del idioma mojeño a través del tiempo. Estudio comparativo sobre su evolución. La Paz.
- BLOCK, David  
1986 La visión jesuítica de los pueblos autóctonos de Mojos (1667-1700). En Historia Boliviana. VI/ 1-2. Cochabamba.
- 1997 La cultura reduccional de los llanos de Mojos. Historia Boliviana. Sucre.
- CARVALHO UREY, Antonio  
1975 "Síntesis histórica del Beni" . En Monografía del Beni. Tomo IV. Biblioteca del Sesquicentenario de Bolivia. La Paz.
- 1978 Del ignorado Mojos. Serrallo. Trinidad
- 1983 Beni, interpretación histórica. Renovación. Trinidad.
- CARRASCO, Matías  
1330 Descripción sinóptica de Mojos. Cochabamba.
- CLASTRES, Pierre  
1978 La sociedad contra el estado. Monte Avila. Barcelona

- 1962 "Echange et pouvoir: philosophie de la chefferie indienne", *L'Homme*. II/1. París
- CHAVEZ SUAREZ, José  
1986 Historia de Moxos. Segunda Edición. Proyecto Cultural Don Bosco. La Paz.
- DENEVAN, Willian M.  
1980 La geografía cultural aborigen de los llanos de Mojos. Juventud. La Paz.
- D'ORBIGNY, Alcides  
1945 Viaje a la América Meridional. Futuro. Buenos Aires.
- DUSSEL, Enrique  
1994 El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad. Plural-UMSA. La Paz.
- ELIADE, Mircea  
1985 El Chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis. Fondo de Cultura Económica. México.
- GARCILAZO DE LA VEGA, Inka  
1943 Comentarios reales de los Incas. Emecé. Buenos Aires.
- INE. MDSP.COSUDE.  
1999 Bolivia. Un mundo de potencialidades. Atlas estadístico de municipios. INE. MDSP.COSUDE. La Paz.
- KELLER, Franz  
1871 Navegación del Madera y el Amazonas.
- LAGARRIGA, Isabel; GALINTIER, Jacques; PERRIN, Michel (Coordinadores)  
1995 Latinoamérica. Plaza y Valdéz. México.
- LEVY-STRAUSS, Claude  
1969 Tristes trópicos. EUDEBA. Buenos Aires.
- LHEM ARDAYA, Zulema  
1991 Loma Santa: procesos de reducción, dispersión y

- reocupación del espacio de los indígenas moleños.  
Trinidad.
- LIMPIAS, Manuel  
1942  
Los Gobernadores de Mojos. La Paz.
- MATEOS, Francisco  
1944  
Historia general de la Compañía de Jesús en el  
Perú. CSIC, Madrid.
- MAURTUA, Victor  
1906  
Juicio de límites entre Perú y Bolivia. Prueba  
peruana presentada al Gobierno de la república  
Argentina. Barcelona.
- MEGGERS, Betty  
1931  
Amazonia, un país ilusorio. Siglo XXI. México
- METRAUX, Alfred  
1942  
The native tribes of eastern Bolivia and Western  
Mato Grosso. Smithsonian. Washington.
- MURRA, Jhon,  
1975  
Formaciones económicas y políticas del mundo  
andino. IEP. Lima.
- PALACIOS, José Agustín  
1976  
Exploraciones. Instituto Boliviano de Cultura.  
La Paz.
- PAREJAS, Alcides  
1976  
Historia de Moxos y Chiquitos. Instituto Boliviano  
de Cultura. La Paz.
- PEREIRA DE QUEIROZ, María Isaura  
1978  
Historia y etnología de los movimientos  
mesiánicos. Siglo XXI. México.
- PLAZA ESCOBAR, Luis Manuel  
1999  
Pensamiento y vida en las misiones jesuitas de  
Mojos Siglos XVII y XVIII. La Paz.
- KENE-MORENO, Gabriel  
1973  
Catálogo del Archivo de Mojos y Chiquitos.  
Juventud. La Paz.

- RIBERIRO, Darcy  
1978  
Fronteras indígenas de la civilización. Siglo XXI.  
México.
- RIESTER, Juergen  
1976  
En busca de la Loma Santa. Los Amigos del Libro.  
Cochabamba.
- SAIGNES, Thierry  
1981  
"El piedemonte amazónico de los Andes  
meridionales: estado de la cuestión y problemas relativos  
a su ocupación en los siglos XVI y XVII". Boletín del  
Instituto Francés de Estudios Andinos. X/3-4. Lima.
- SANABRIA, Hernando  
1975  
Crónica sumaria de los Gobernadores de Santa  
Cruz. Juventud. La Paz.
- TORMO, Leandro  
1976  
"Algunos datos demográficos de Moxos". En:  
Estudios de política indigenista española en América.  
Universidad de Valladolid. Valladolid.
- 1978-1981  
Historia demográfica de las misiones de Mojos.  
Misionológica Hispánica. Año XIII. Nos. 113 y 114.
- VARESSE, Stefano  
1973  
La sal de los cerros. Retablo de papel. Lima.
- VARGAS UGARTE, Rubén  
1964  
Historia de la Compañía de Jesús en el Perú. III.  
Burgos.