

Fugas, rebeliones y cabildos. Los pueblos de indios de Chiquitos frente al reformismo borbónico

*Escapes, Rebellions and Cabildos. The Response of the
Indigenous People of Chiquitos to the Bourbon Reforms*

DOI: 10.22380/20274688.2554

Recibido: 16 de febrero del 2023 • Aprobado: 2 de mayo del 2023



Cecilia Martínez¹

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas /
Instituto de Investigaciones de la Facultad de Ciencias Sociales -
Universidad Católica Argentina
cgmartinez@uca.edu.ar • <https://orcid.org/0000-0001-6599-5123>

Resumen

La expulsión de los jesuitas y su reemplazo por un régimen de gobierno mixto, laico y eclesiástico fue la principal transformación que introdujo el reformismo borbónico en Chiquitos (actual Oriente boliviano). Este trabajo repasa los cambios que tuvieron lugar en ese contexto y se enfoca especialmente en las reacciones que despertaron entre los indígenas reducidos en las misiones: fugas, rebeliones y peticiones de cabildos indígenas. Luego de una breve caracterización del orden jesuítico y de las reformas del gobierno posjesuítico, se describen y analizan las acciones con las cuales los indígenas respondieron a los cambios en la administración de la provincia y a los efectos de estos en su vida cotidiana. A propósito de la institución capitular, al final del artículo se presenta una propuesta de análisis comparativo en relación con la cristalización de figuras de poder nativas, hasta entonces sin precedentes en la región.

Palabras clave: rebeliones, cabildos indígenas, fugas, reformas borbónicas, Chiquitos

- 1 Doctora en Antropología, Universidad de Buenos Aires (UBA), Buenos Aires, Argentina; licenciada y magíster en Historia, UBA, Buenos Aires, Argentina, y Universitat Jaume I (UJI), Castellón de la Plana, España; investigadora asistente del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Conicet), Argentina; etnohistoriadora del Oriente boliviano, investiga sobre etnología histórica y procesos de cambio social entre los indígenas de la Chiquitania y de la frontera boliviano-brasileña del alto río Paraguay.

Abstract

The expulsion of the Jesuits and their replacement by a mixed secular and ecclesiastical government regime was the main transformation introduced by the Bourbon reforms in Chiquitos (current Eastern Bolivia). This paper reviews the changes that took place in that context and focuses especially on the reactions they sparked among the indigenous people reduced in the missions: escapes, rebellions, and requests from indigenous councils. After a brief characterization of the Jesuit order and the reforms of the post-Jesuit government, the actions with which the indigenous people responded to the changes in the administration of the province and the effects of these on their daily lives are described and analyzed. Regarding the chapter institution, at the end of the article, a proposal for comparative analysis is presented in relation to the crystallization of native power figures, unprecedented in the region until then.

Keywords: rebellions, indigenous councils, escapes, Bourbon reforms, Chiquitos

Introducción

Entre las poblaciones indígenas que fueron colonizadas por la Compañía de Jesús, el reformismo borbónico provocó efectos notables e inmediatos. Tanto la propia expulsión de los jesuitas como los regímenes que reemplazaron al orden jesuítico impactaron de lleno a los indígenas reducidos en misiones. Chiquitos es uno de los espacios que acusan estas transformaciones, aunque tal vez de los menos conocidos.

Como una vasta franja transicional del Oriente boliviano que se ubica entre los dos grandes ambientes del Chaco y la Amazonía, se encuentra la región de Chiquitos o Chiquitania. Se extiende, de este a oeste, entre los ríos Paraguay y Guapay, y de norte a sur, entre los 15 y los 18 grados de latitud sur. Luego de un breve y malogrado intento en el siglo XVI, recién a finales del siglo XVII sus pobladores nativos fueron colonizados por los jesuitas: entre 1691 y 1768 fundaron diez pueblos que llegaron a congregar un total de 24 000 indígenas. De este periodo data el topónimo “Chiquitos”, provincia jesuítica de los “indios chiquitos”, a quienes los jesuitas consideraban una nación por compartir la misma lengua, a pesar de las variaciones dialectales y de que también redujeron a indígenas de otras familias lingüísticas (zamuco, tupí-guaraní, chapacura, otuqui y arawak). Por eso, se habla de una *etnogénesis misional* que pesa en la caracterización más extendida sobre el pueblo indígena chiquitano, según la cual el período jesuítico dejó una marca identitaria y sociocultural que se mantiene hasta el presente (Tomichá). Sin embargo, lo que ocurrió durante los más de dos siglos que pasaron desde la expulsión no fue menos importante en el devenir indígena chiquitano.

Este trabajo trata sobre los cambios que tuvieron lugar en el período colonial tardío —que se extiende desde 1768, momento en que se hizo efectiva la expulsión de los jesuitas, hasta 1825, cuando comenzó el período republicano— y se enfoca especialmente en las reacciones que ocasionaron entre los indígenas reducidos en las misiones. A fin de poner en contexto esas respuestas indígenas, la exposición comienza con una breve caracterización del orden jesuítico y luego pasa revista a las reformas del período colonial tardío, cuando el clero secular reemplazó a los jesuitas y se instituyó un gobierno militar laico; se reponen los hitos de cada sistema de administración y en especial sus contrastes, con el objetivo de presentar el escenario en que los indígenas desplegaron sus respuestas y reclamos.

La evidencia tardocolonial de Chiquitos, reunida en el Archivo de Mojos y Chiquitos (MyCh), que forma parte del Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia (ABNB), fue el insumo utilizado para esta indagación². Correspondencia oficial entre obispos, gobernadores, curas, visitadores, administradores y demás funcionarios de la provincia, reglamentos de gobierno, informes y expedientes judiciales son los documentos que predominan en este corpus, en el que se advierte la recurrencia de tres tipos de reacciones de los indígenas a las nuevas circunstancias: huida de los pueblos, levantamientos y rebeliones, y peticiones de los cabildos indígenas ante las autoridades de gobierno. Al describirlas y analizarlas, conocemos el revés de la trama, la perspectiva indígena de la reforma y completamos con ella el panorama colonial tardío de Chiquitos. Las motivaciones, los modos, las intensidades, las recurrencias y los resultados de sus acciones aportan una medida cabal del impacto de las reformas en su vida cotidiana y una mayor comprensión de la agenda de gobierno de la región. Por último, el peculiar devenir del cabildo indígena en el marco de la interacción con los nuevos agentes estatales, que se describe al final, amplía el horizonte de análisis por venir en función de una perspectiva comparativa con otras regiones o casos.

2 Para conocer el contenido y la descripción de los documentos citados, remito al lector al catálogo del archivo en cuestión: https://www.archivoybibliotecanacionales.org.bo/images/contenido/Archivo/Catalogos/Mojos_Chiquitos.pdf



+ Misiones jesuíticas de Chiquitos

Figura 1. Misiones jesuíticas de Chiquitos (Santa Cruz de la Sierra, Bolivia)

Fuente: elaboración de la autora.

Chiquitos, de la colonización jesuítica a las reformas borbónicas

Al igual que todas las reducciones de indios en la América colonial, la colonización jesuítica encerraba un plan civilizatorio que buscaba hacer “de brutos hombres y de hombres, christianos” (Negro y Marzal 82), en el que la humanidad equivalía a la vida en comunidad y esta era sinónimo de la existencia de normas y de un gobierno que garantizara su cumplimiento (Acosta). Para ello, eran necesarios el sedentarismo y la reunión en espacios urbanos, por lo que la fundación de pueblos era un paso fundamental de la colonización de los indígenas. En Chiquitos, donde el patrón de poblamiento nativo era disperso, los jesuitas llevaron a cabo misiones vivas itinerantes hasta conseguir la voluntad de los indígenas para fundar un pueblo (Matienzo *et al.*; Fernández). Entonces talaban y desmalezaban el espacio destinado a ese fin y trazaban una cuadrícula con una plaza grande en el medio. A su alrededor construían la iglesia, el cementerio y el colegio donde residían los misioneros y donde montaban los talleres y la escuela de oficios, además de las casas

de los indígenas, en varias hileras separadas por calles que formaban barrios, según la parcialidad o el grupo que los habitaba (Hoffmann 147).

Así se instauraba un orden urbano y ciudadano inspirado en la condición cristiana del hombre. Para la filosofía política de la época, la buena conducta emanaba de la fe: política y piedad iban de la mano (Kagan y Marías 24-39). El rey dictaba normas que eran justas por su carácter divino, y los pueblos, con sus respectivos cuerpos políticos, aseguraban su cumplimiento. Cada localidad, representada por su cabildo, era interlocutora legítima del soberano y podía reclamar en caso de que los funcionarios del gobierno colonial cometieran alguna injusticia (Nader 27-28; Espinosa 31; Owensby).

En las misiones jesuíticas de Chiquitos, los padres de la Compañía de Jesús eran la máxima autoridad y los únicos europeos o criollos que podían interactuar con los indígenas. A su vez, cada pueblo tenía un cabildo indígena que reunía a las autoridades de cada parcialidad y se ocupaba del control para la vida en policía de los indígenas (Matienzo *et al.* 45; Hoffmann 148). A diferencia de otros lugares donde el cabildo coexistía con los caciques hereditarios³, mediadores por excelencia para la colonización y el gobierno, en Chiquitos solo se reconocieron las autoridades de los integrantes de los cabildos que cambiaban cada año, a excepción del corregidor, que permanecía en el cargo el tiempo que durara su buena salud. Las implicancias de esta peculiaridad se verán al final de la segunda parte de este trabajo.

Así fue como la colonización y la evangelización jesuíticas transformaron completamente la vida cotidiana de los indígenas. Las actividades que realizaban en los pueblos de misión, en los que llegaron a convivir hasta 4000 indígenas, introdujeron rutinas litúrgicas y laborales que permitían controlarlos y disciplinar su conducta. En los colegios del pueblo aprendían carpintería, tornería, sastrería, curtiembre y herrería, hilandería y tejeduría (Hoffmann 152-153), y fabricaban cera, principal producto de las misiones de Chiquitos, junto con los textiles de algodón. Así se les inculcaba una cultura del trabajo centrada en la importancia de generar bienes para el culto y para el intercambio (Martínez, *Una etnohistoria*, cap. IV).

Para conseguir que los indígenas se redujeran en los pueblos y para alentarlos a trabajar, los jesuitas tuvieron que recurrir al reparto periódico de bienes de alto valor simbólico para ellos. A cambio de cuchillos, tijeras, medallitas, chaquiras, agujas, lana, telas rústicas de lana, y hierro y acero para fabricar hachas, los

3 Véase, por ejemplo, Pease para la región andina en general. Para Paraguay, Susnik ("La cultura indígena"; *Una visión socio-antropológica*); Saignes; y Platt *et al.* 653-685, y Stern para Charcas y la sierra sur peruana.

indígenas entregaban aquello que elaboraban: cera, hilo, productos de carpintería y de herrería y textiles. Luego, los jesuitas vendían estos bienes en los mercados cruceño y altoperuano y compraban aquellos objetos que requerían los indígenas⁴. Así, el sistema de la economía misional “era una rueda perenne que sin sacar nosotros más que el trabajo y la industria, teníamos los pueblos e iglesias bien abastecidos de todo cuanto necesitan” (Pelleja 236).

Así como el acceso a esos bienes de alto valor simbólico garantizaba su permanencia en los pueblos, la provisión periódica de carne vacuna buscaba evitar la dispersión en el monte y el abandono de la vida urbana asociado con la actividad de la caza. Por eso, los jesuitas se ocuparon especialmente de que cada pueblo tuviera estancias para la cría de ganado vacuno que los mayordomos indígenas pastaban y arriaban, y los padres visitaban y supervisaban periódicamente; luego, cada semana, se repartía carne entre los indígenas reducidos en los pueblos (Hoffmann 151).

En suma, el proyecto misional que instauró la vida citadina e inculcó la cultura del trabajo dependía en gran parte de la correcta provisión de efectos de fomento del trabajo indígena y de ganado vacuno. En la evidencia del periodo tardocolonial, ambas cuestiones aparecen profundamente afectadas luego del reemplazo de los jesuitas por curas doctrineros, lo que completa, por contraste, el panorama del periodo jesuítico. En el mismo sentido, es preciso considerar el humanismo, la sensibilidad etnográfica y la integridad de los padres jesuitas frente a las arbitrariedades y la corrupción de los curas que los reemplazaron⁵.

Aunque a principios de 1768 los jesuitas dejaron la provincia de Chiquitos, el régimen misional se mantuvo. Para evitar que la implementación de cambios bruscos hiciera a los indígenas abandonar los pueblos, se apostó por que el régimen misional “se vaya alterando insensiblemente” (ABNB, GRM MyCh 24 VIII, f. 360 r.). No obstante esa intención, el propio cambio de administración implicó una brusca alteración. Se creó el cargo de gobernador, que compartía la dirección de la provincia con el obispo de Santa Cruz. A este último estaban subordinados los curas doctrineros que reemplazaron a los jesuitas, quienes al quedar a cargo de las cuestiones espirituales y temporales de los pueblos ocuparon un lugar

4 Sobre el sistema de la economía misional y sus implicancias simbólicas, véase Martínez, *Una etnohistoria* (capítulo IV). Para un conocimiento exhaustivo y detallado del periodo jesuítico, véase Tomichá. Para un digesto, véase Tonelli (capítulo III).

5 Sobre el humanismo y la calidad etnográfica del legado documental jesuítico, véase Métraux. Los principales hitos del periodo posjesuítico fueron escrutados por Moreno.

fundamental en la vida cotidiana de los indígenas. Dado el carácter bicéfalo y mixto del gobierno, los conflictos de los gobernadores con los curas y el obispo no tardaron en aparecer⁶. Los sucesivos gobernadores quedaron desdibujados al no tener contacto cotidiano con los indígenas y pocas veces consiguieron que los curas les obedecieran. Quince años después del comienzo de esta nueva administración, el gobernador Bartelemí Berdugo señalaba la “total independencia” de los curas con respecto a los gobernadores, “causa de tantas discordias y faltas de respeto” (ABNB, GRM MyCh 26 XI, sin folio).

Además, desde el principio, hubo muchísimas denuncias contra los curas por corrupción y malos tratos, situaciones muy vinculadas con los graves problemas económicos de la nueva administración. La estructura de gobierno suponía que el producto de la provincia pagaría la habitual compra de los efectos de fomento para los indígenas, y también el sueldo del gobernador y los sínodos de los curas, pero pronto advirtieron que lo que se obtenía de la venta de textiles y cera apenas alcanzaba para comprar los efectos de fomento. El obispo terminó reconociendo que solo por la “laboriosidad, subordinación y votos” de los jesuitas habían podido prescindir de los sínodos; distinto era el caso de los curas doctrineros que buscaban “en sus tareas espirituales compensación temporal” para ellos y para socorrer a sus familias y que, a diferencia de otros lugares, en Chiquitos no podían cobrar limosnas. Estas condiciones los predisponían a cometer los abusos y las arbitrariedades de los que se los acusó en muchísimas oportunidades (ABNB, GRM MyCh 24 II, f. 18 v.).

Fueron las temporalidades de Charcas las que terminaron subsidiando el pago de sueldos y sínodos. Por su parte, los pueblos dejaron de enviar los productos de cera y tejidos de algodón a la recepturía oficial de Santa Cruz. En 1783 el visitador vicario informaba que en tres o cuatro años ningún pueblo había hecho remesas de cera ni de algodón para vender afuera. ¿Qué había pasado? En el informe de 1787 del gobernador Antonio López Carbajal sobre los males y atrasos de la provincia está la respuesta:

esta provincia [...] no ha padecido decadencia en rendir las especies de su producción, sí ha padecido por el destino que se les ha dado [...] pasando a ser caudal de los mercaderes logreros el que debía componer un no pequeño alivio de estos infelices [los indígenas] y del servicio del Rey. Digo logreros porque han vendido

6 El reglamento de gobierno vigente hasta 1790 se encuentra en ABNB, GRM MyCh 24 IV. Sobre los conflictos entre curas y gobernadores, véase Moreno y Tonelli (capítulo IV) para un digesto.

sus efectos ganando cuando menos un cuatrocientos por ciento aun comprando en las ciudades más inmediatas. (ABNB, GRM MyCh 28 I, f. 3 r.)

Aunque los forasteros podían ingresar a la provincia para vender efectos a los indios, solo estaban autorizados a intercambiar el excedente de lo necesario para la administración estatal (ABNB, GRM MyCh 23 XXVII). No es el caso de la situación descrita por López Carbajal. Otro tanto se puede decir sobre las estancias, cuya hacienda había sido diezmada por la mala administración, pero también por el contrabando, lo que había dejado a los indígenas desprovistos de la ración de carne necesaria para evitar que se dispersaran en el monte.

En suma, veinte años después de la expulsión de los jesuitas, la provincia estaba quebrada. Por eso, en 1790 se aplicó el Nuevo Plan de Gobierno. Este relevaba al obispo y a los curas doctrineros de los asuntos temporales de la provincia y daba pleno poder al gobernador, quien nombró administradores laicos que residirían en los pueblos. Estas medidas buscaban recuperar el control sobre los recursos de la provincia y ponerlos al servicio de la administración colonial. Sin embargo, después de veinte años de manejo al arbitrio de los curas, era de esperar que aparecieran muchos detractores del Nuevo Plan de Gobierno, y en especial de los administradores designados para ocuparse de la administración de los pueblos⁷.

En suma, los propios curas doctrineros a cargo de los pueblos, la escasez de carne o la reorientación del destino del ganado, así como la merma en la provisión oficial de efectos y su reparto privado y discrecional, afectaron la vida en comunidad de los indígenas como la habían concebido los jesuitas. Las respuestas en forma de reacción, reclamo o adaptación que aparecieron de inmediato, y que desarrollo a continuación, reflejan el impacto de los cambios en la población de la provincia; asimismo, permiten conocer el periodo colonial tardío de Chiquitos desde la perspectiva de los indígenas.

Los indígenas de Chiquitos en el periodo colonial tardío

Frente a estas transformaciones, los indígenas reaccionaron de formas diversas y alternativas: a través de fugas, revueltas y rebeliones, y presentaciones de los

7 El texto completo del Nuevo Plan de Gobierno se puede consultar en ABNB, GRM MyCh 28 VI. Para un digesto, véase Tonelli (capítulo IV).

cabildos indígenas. A continuación, expongo la evidencia que permite conocer con más detalle los motivos de reclamo y las particularidades de cada tipo de reacción, que en conjunto reflejan la forma en que los indígenas transitaron el periodo colonial tardío en Chiquitos.

Fugas

El despoblamiento de las misiones por la huida de los indígenas al monte y al reino de Portugal fue la reacción inmediata ante dos situaciones concretas. Una fue la falta de carne y de alimentos en general: “Por tener yo muy escasa la carne y el maíz [...] se me han retirado varias familias al monte”, decía en 1772 el cura de Santa Ana, que además se lamentaba porque una parcialidad completa con su capitán se había ido del pueblo (ABNB, GRM MyCh 23 XXXIII, f. 2 r.). En similares condiciones estaba el pueblo de San Juan en 1771: muchos indígenas se habían ido “a los montes a buscar raíces y frutas silvestres con qué alimentarse” (ABNB, GRM MyCh 31 XIX, f. 1 r.).

Veinte años después el problema persistía: “los indios del pueblo de Santiago continuamente se están huyendo a buscar carne [...] que se están tres y cuatro meses y algunos un año” (ABNB, GRM MyCh 29 V, sin folio). Era una situación generalizada que los informes de gobernadores y vicarios bien supieron reflejar: “los indios por falta de carnes profugan a los montes en busca de caza y pesca y suelen perecer en ellos o volver tarde a sus pueblos. Se trasladan también a la parte portuguesa y de todos modos resultan perjuicios considerables” (ABNB, GRM MyCh 28 I, f. 40 v.). Los curas doctrineros habían suspendido la supervisión de la hacienda que acostumbraban hacer los jesuitas, lo que había dejado a criterio de los indígenas la faena del ganado, poco dado a su conservación, según señalaban el obispo y un gobernador (ABNB, GRM MyCh 28 I y 28 VII). Sin embargo, la causa principal de la falta de carne era el comercio ilegal de ganado entre los curas de los pueblos y los hacendados portugueses que iban ocupando las costas del río Paraguay (ABNB, GRM MyCh 25 XIV; ABNB, GRM MyCh 25 XVIII)⁸.

Al desinterés por la alimentación de los indígenas se sumaban los malos tratos de los curas, segundo motivo de las fugas. En Santo Corazón, los soldados apostados en la guarnición de frontera advertían que “se han vuelto peores los curas que lo estaban antes”, que “tratan a estos pobres indios peor que

8 Referencias sobre el contrabando de ganado, especialmente con hacendados del reino de Portugal, se encuentran en Martínez, “Indios, blancos”; y Martínez, “Los migrantes”.

si fuesen sus esclavos”, “y si no que lo digan varios indios de San Juan y Santo Corazón que han ya huido de sus pueblos” (ABNB GRM MyCh 25 XIV, f. 5 r.). También tenemos noticias de los “rigurosos tratos del cura” que sufrían los caypoto-reras y los tunachos, apóstatas de Santiago que abandonaron el pueblo en 1775 (ABNB, GRM MyCh 27 I, sin folio) y se unieron a los bravos guaycurúes, que bien supieron tentar a los neófitos a unirse a ellos:

los cristianos ya todos los días tocan campana, anda a misa, no hay misa, azote, no hay doctrina, azote, por la tarde toca también doctrina, no hay doctrina, azote; por la tardecita toca rosario y doctrina no han dar, también azote: volveos barbaros que no ay azote ni campana. (ABNB, GRM MyCh 26 XXX, f. 7 r.)

A propósito de los azotes, en otra parte me referí a los terribles castigos a los que Domingo Muñoz y Barbeito sometía a los indígenas de San Juan, de los que resultaron al menos dos muertos y más de cien fugitivos que se fueron a refugiar al monte; otros tantos migraron a Mato Grosso (Martínez, “Los migrantes”).

Es preciso señalar que las fugas podían ser reversibles. Si bien muchos no regresaron de Mato Grosso y otros se quedaron en el monte con indígenas “infieles”, estaban los que volvían cuando las cosas mejoraban. Y también podían volver a irse: la fuga era una opción a mano cuando los curas doctrineros no garantizaban condiciones para subsistir en los pueblos. Otra cuestión interesante es que la fuga también podía ser un recurso para negociar. Un ejemplo de esto lo conocemos por medio de los soldados de la guarnición de la frontera, echados por el cura de Santiago; a punto de retirarse, “supieron los jueces y demás indios del pueblo, fueron y les dijeron que, si se iban, ellos también marcharían al monte y dejarían el pueblo solo y las chacras sembradas” (ABNB, GRM MyCh 25 XIV, f. 6 r.). La frecuencia con la que los funcionarios se refieren a este problema en los documentos refleja la preocupación del gobierno colonial por que no se pierda la reducción de los indígenas. Estos, por su parte, supieron usar esta estrategia a su favor para mejorar las condiciones de vida en los pueblos. Al margen de esas situaciones en las que la amenaza era explícita, las fugas fueron la más silenciosa y tal vez más resignada de las respuestas a la crisis que desató la expulsión de los jesuitas.

Rebeliones

Las revueltas y rebeliones, en cambio, opusieron resistencia. En la mayoría de los casos, los levantamientos fueron breves pero efectivos en relación con sus

objetivos. Los primeros ocurrieron casi inmediatamente después de la expulsión, en febrero de 1768. El 5 de ese mes, los indígenas de Concepción se levantaron contra el cura y llegaron “a juntarse con sus flechas en la plaza y amenazarlo” (ABNB, GRM MyCh 24 I, sin folio) “por el maltrato que les daba en obras y palabras, castigándolos incesantemente” (ABNB, GRM MyCh 23 V, f. 1 v.). Pedían que se fuera y que quedara a cargo el cura segundo. El gobernador, que estaba al tanto de los robos del cura para lucro y uso personal, decidió su traslado a San Xavier (ABNB, GRM MyCh 24 V). Cuatro días después, el 9 de febrero, el pueblo de Santa Ana se levantó contra su cura, Lorenzo Fernández de Córdoba. Los rebeldes reclamaban que no los confesaba y que había robado cera y textiles del almacén. La sublevación se extendió al pueblo vecino de San Rafael y llegó a convocar a los de San Ignacio (ABNB, GRM MyCh 24 VIII). Estos episodios están lejos de ser una reacción espontánea al nuevo régimen: la proximidad de las fechas y la convocatoria entre pueblos debió requerir mensajeros, organización y acuerdos para un plan de acción.

También en los “de San Juan y de Santiago se reconoció inquietud”. Si los demás no se les unieron fue porque sus curas “los sosegaron haciéndoles entender eran los clérigos tan sacerdotes como los jesuitas y que los miraran con la misma caridad”. El obispo explicaba que los indígenas reaccionaban así a “la especie vertida por algunos de los padres” de que “en su ausencia habían de experimentar muchos trabajos y falta de doctrina en lo espiritual como desamparo en el socorro de sus necesidades” (ABNB, GRM MyCh 24 I, sin folio). Con el tiempo se supo que la especie de los jesuitas no era errada.

En San Juan, en 1769, “se quejaron amargamente los jueces y pidieron lo quitar [al cura] y pusiese otro”. El obispo evadió el pedido hasta que “todos los del pueblo hombres y mujeres, chicos y grandes” se levantaron “con grandes alborotos” y echaron al cura. La rebelión fue el último recurso ante la pasividad de las autoridades:

nosotros dimos a vos [al gobernador] al vicario y al obispo las quejas de lo mucho que nos maltrataba el cura, no nos han escuchado, no teníamos otro a quién volver los ojos y no nos hiciese justicia por eso nos la tomamos. (ABNB, GRM MyCh 26 XXX, f. 6 v.)

Desde 1769 hasta 1790 no encontramos referencias en los documentos a revueltas, pero sí a las fugas y a denuncias y peticiones de los cabildos indígenas, como se verá más adelante. En 1790 estalló en San Ignacio la mayor sublevación indígena de todo el periodo colonial de Chiquitos, contra su cura, Simón Vera y

Gallo. Este había llenado el pueblo de forasteros, entre quienes se encontraba su sobrino Juan. Simón y Juan estaban amancebados con mujeres casadas con quienes se mostraban en público, y así afrentaban a sus maridos y a los demás habitantes del pueblo. A esto se sumaban los brutales castigos, la mala administración de los recursos, la falta de efectos de fomento, el reparto de trozos de carne como efecto de fomento y la decadencia de las estancias. En suma, los motivos eran los mismos que los de las otras rebeliones, pero lo distintivo fue su magnitud y su alcance: los indígenas mataron a cuatro hombres e hirieron a otros ocho, entre soldados y forasteros que paraban en el pueblo invitados por el cura. La violencia de los indígenas y las víctimas fatales terminaron de definir la implementación del Nuevo Plan de Gobierno para ponerle fin al régimen de los curas doctrineros⁹.

Las inquietudes en los pueblos, sin embargo, no cesaron. Por un lado, porque los curas continuaban aplicando castigos y administrando bienes, no obstante los esfuerzos de los administradores por asumir esas competencias. Un expediente de 1796 informa los casos en los cuales los curas seguían teniendo injerencia en los asuntos temporales, a pesar de la presencia de los administradores. En San José hacía desobedecer las órdenes del gobernador. En Santa Ana “mandaba con tanto rigor y autoridad que se hizo temer del mismo gobernador y del administrador José Miguel Hurtado a quien hasta llegó el caso de ofrecerle azotes”. Con la misma rudeza trataba a los indígenas, al punto tal que “una noche a deshoras se le avanzó todo el pueblo por uno y otro patio precisándole con estrépito a que abriese su cuarto donde estaba durmiendo”, a lo que se resistió; entonces, “los indios le echaron una ventana abajo” y le dieron un ultimátum: “se había de salir del pueblo porque no podían sufrir más su rigor y en la misma hora le presentaron el caballo ensillado en el que salió”. En San Ignacio, al encerrar el cura a un grupo de mujeres para azotarlas, “en el patio principal se tumultuó el pueblo y se agolparon a la puerta prometiendo botarla si no se les abría y se suspendía el castigo de las mujeres”, a lo que el cura cedió, “con lo que pasó el alboroto y se retiraron los indios a sus casas” (ABNB, GRM MyCh 30 LVIII, f. 3 v.).

Por otra parte, a pesar de todas estas manifestaciones en contra de los curas, ni bien se decidió el ingreso de administradores laicos a los pueblos, también hubo reclamos y levantamientos en su contra. Sin embargo, aunque la participación de los indígenas es innegable en estos casos, no queda claro que haya sido suya la iniciativa. En 1791 el cura de San Miguel lideró un movimiento contra el administrador. Primero, lo recibió “con gran saña”, y después, “en consorcio del referido cura

9 Más precisiones sobre esta rebelión en Martínez, “Rebelión”.

formaron con artificio un movimiento por medio de los indios”, al que se unieron el cura de San Ignacio y el de Santa Ana, “con los jueces de sus pueblos, quienes se contrajeron al mismo sistema que era de querer rebatir el Nuevo Plan de Gobierno” (ABNB, GRM MyCh 30 XV). Resulta curioso que habiendo sido los curas el motivo de levantamientos y fugas, los indígenas de San Miguel y los miembros de los cabildos de otros pueblos se prestaran a ese movimiento. El examen de la tercera forma de manifestación de los indígenas, las presentaciones por medio de los cabildos indígenas, especialmente de las variaciones que muestran de un momento a otro del régimen posesuítico, aclara un poco esta cuestión.

Cabildos

La presentación de quejas y peticiones mediante los cabildos instaurados por los jesuitas era un mecanismo previsto por la monarquía hispana para garantizar el bien común y la justicia, y siguió vigente después de la expulsión. En Chiquitos, los indígenas recurrieron a él para reclamar por los mismos motivos que habían ocasionado fugas y levantamientos.

Las presentaciones podían ser escritas, como esta carta presentada ante el gobernador Antonio López Carbajal en 1790 por el Cabildo de Concepción contra el cura José Jacinto Herrera:

Señor gobernador. Te aviso que solo (*sic*: no solo) nos quitó de la receptoría el fierro de que estaba hechas cuñas y machetes el padre Jacinto y los llevó a Santa Cruz a su casa y los lienzos que se estaban tejiendo los cortó y la granilla la llevó y el pañete, también una casulla de la iglesia y por eso no queremos que vuelva a este pueblo nos es suficiente el padre Antonio así señor gobernador. Yo José corregidor. Te digo señor gobernador mal ha obrado con nosotros el padre Jacinto dio no más para seis hombres la paga de la cera y por eso no les agrada a la gente no queremos que vuelva a este pueblo ahora tocante al lienzo siempre ha estado llevando de noche con Ramon Baca catai señor gobernador. Yo teniente Ignacio. Así os digo señor gobernador para que los sepáis que cuando iban las mujeres a entregar sus ovillos de hilo al padre de la receptoría les daba una sarta de chaquiras y no está bueno porque no es así la paga del trabajo de las mujeres así os digo señor gobernador que hacía. Yo alférez Sebastián. Y por lo mismo que no vuelva a este pueblo entre nosotros que por esto no nos agrada así os digo señor gobernador. Yo justicia mayor Pascual. En verdad os digo señor gobernador que no hay razón para que vuelva nos entristeció mucho porque nunca nos hallábamos en el

pueblo en las fiestas del año. Yo Juan sargento mayor. Por lo mismo no quería que rondasen los jueces a la noche porque siempre él andaba y por eso a los jueces que hallaba los prendía porque rondaban a la noche así os decimos señor gobernador los alcaldes. Yo Josef Sorobal corregidor de la Concepción en veinte y tres de julio de mil setecientos noventa. Gobernador don Antonio Carbajal. (ABNB, GRM MyCh 28 VII, ff. 49 r.- 49 v.)¹⁰

Como se ve, para enfatizar el descontento, cada uno de los integrantes apunta un motivo de queja contra el cura. En otras ocasiones las quejas fueron presentadas en audiencias con el gobernador, como lo hicieron los cabildos de San Juan y de Santiago en 1779 ante Bartelemí Berdugo. En el primero hicieron una larga presentación que Manuel Roxas, cura de San José, tradujo en simultáneo, en la que relataron los abusos e irregularidades del cura Domingo Muñoz y Barbeito: malversación de los bienes del pueblo —“hizo deshacer veinte clavos grandes que sostenían los marcos y cuadros de la iglesia para hacer tachuelas de sus baúles”—; malos tratos y castigos terribles a los indígenas por llevar poca cera; fomento deficiente del trabajo de los indígenas, con bienes de mala calidad o con carne de ganado que sacaba de las estancias —“por las hiladuras daba a las mujeres carne y maíz lo que recibían con violencia porque antes les enseñaba las chaquiras para estimularlas al trabajo”—; e incumplimiento de sus obligaciones eclesiásticas por el que muchos habían muerto sin confesión (ABNB, GRM MyCh 25 XIV).

En Santiago, le “dieron queja todos los jueces del pueblo” que el cura “maltrataba mucho a su gente haciendo castigos sin haber motivo ni razón”, que los hacía trabajar para su provecho y que se quedaba con el hierro que llegaba para hacer cuñas y machetes. Además, le contaron cómo mandó a castigar con muchos azotes “a unos indios que fueron al cuartel a divertirse y amigablemente lucharon ganándose unos a otros botones, cuchillos e igual importancia de lienzo” (ABNB, GRM MyCh 25 XIV, f. 8 r.), de lo que se deduce el encono del cura con los soldados que respondían al gobernador y tal vez el malestar que le provocaba que llevaran lienzo para cambiar por efectos de fomento. Este fue el mismo cabildo que amenazó con irse del pueblo si el cura hacía echar a esa guarnición (*supra*). Su corregidor, Luis Surubis, les hizo llegar con otros jueces e indios “comestibles y ocho vacas” a los soldados, al contrario de lo que les había ordenado el cura (ABNB, GRM MyCh 25 XIV, f. 15 r.).

10 En el expediente está la carta original redactada en chiquito y la traducción al español.

El caso del Cabildo de Santiago es curioso porque en 1783 denunció ante el vicario provincial los problemas que había con los soldados apostados en la frontera. Según esta presentación, un soldado se había peleado por una mujer con un juez del cabildo y amenazó con matarlos a todos; “llevan también a las muchachas allá al cuartel de noche y sus maridos también están callados por el miedo de ellos”, “les pegan a ellas con un palo y sale sangre de ellas cuando las llevan al cuartel”, entre otras quejas que involucran mujeres, afrentas y amenazas. También decían que “en una semana dio el padre cura cuatro reses a ellos en una semana dio también veinticinco velas y treinta jabones, todo lo que quieren ellos da el padre cura a ellos” (ABNB, GRM MyCh 26 IX, sin folio). El contraste entre el contenido de esta denuncia y la presentación de 1779 es evidente: los jueces del pueblo, que antes defendían a los soldados, ahora los denuncian y destacan lo bien que los trataba el cura. En suma, el cabildo pasó de ser el mayor detractor del cura a ser su mejor aliado. Lo que también había cambiado era su composición. En 1779 su corregidor era Luis Surubis, pero su firma ya no aparece en 1783, sino la de Silverio Maconos, Nicolas Putaros, Agustín Yobios y Antonio Aomio. Según el reglamento del gobierno temporal y a diferencia de los pueblos de indios de otras jurisdicciones, el cargo de corregidor se homologaba con el de cacique, pero no era hereditario ni cambiaba todos los años, como los demás cargos del cabildo, sino que “continúa mientras no se inutiliza” (ABNB, GRM MyCh 24 II, sin folio). Puede ser que Luis Surubis hubiera muerto o se hubiese fugado, pero también es muy posible que el cabildo indígena haya podido ceder a las arbitrariedades de los curas.

En 1786 el gobernador, Antonio López Carbajal, informaba que durante esos años los curas se habían atribuido “la facultad de removerlos [a los jueces] sin conocimiento del gobierno y sin que haya dejado de haber casos en que se haya depuesto al digno para colocar al que no lo era. Estos eran azotados y castigados indistintamente como los demás” (ABNB, GRM MyCh 27 XVI, ff. 4 v. y 5 r.). Atento a esta situación, en 1788 dispuso que los jueces de los cabildos no fueran ni depuestos ni castigados sin conocimiento del gobernador y con la debida justificación, “y que se les haga entender tienen obligación de advertir al gobernador los fraudes que noten” (ABNB, GRM MyCh 27 XVI, f. 10 r.). Esta medida, sin embargo, no parece haber tenido efecto cuando se implementó el Nuevo Plan de Gobierno. Existe abundante evidencia de 1791 sobre la posición adversa de los miembros de los cabildos de distintos pueblos a la entrada de los administradores. Ya vimos el movimiento del cura de San Miguel apoyado por los indígenas y por los cabildos de Santa Ana y de San Ignacio (ABNB, GRM MyCh 30 XV; véase también ABNB, GRM MyCh 28 XI). También en San Rafael el cabildo en pleno presentó una petición

escrita al gobernador “para que mandes vos al administrador don Pedro Cortes que vuelva las estancias a poder del padre”, y “que no se vaya nuestro padre cura de este pueblo el Padre Gregorio porque obra bien con nosotros porque siempre nos predica la ley de Dios y por el tenemos presente a Dios”. Al contrario de lo que motivó fugas y levantamientos, los jueces terminaron legitimando a los curas en sus funciones temporales y espirituales. El contubernio entre ambos no pasó desapercibido para el gobernador, quien advirtió que había sido el cura “quien movió a los jueces indios a que lo firmasen” para que no se implementara el Nuevo Plan de Gobierno (ABNB, GRM MyCh 30 XVII, sin folio).

En los mismos términos debe entenderse la participación de los miembros de los cabildos en los intercambios con los “mercaderes logreros” a los que se refería Antonio López Carbajal, que ingresaban efectos de fomento a la provincia y se llevaban textiles y cera. En una causa por contrabando, Manuel Muñoz y Barbeito declaró que los efectos que entregaba en el pueblo de San José los recibían el corregidor, el alcalde, el teniente, el alférez y el mayordomo, quienes le pagaban de vuelta con lienzo de algodón¹¹.

Entonces, luego de una breve etapa de oposición al régimen de los curas doctrineros, los cabildos tomaron distancia de los indígenas a los que representaban. Las arbitrariedades, los castigos y las intromisiones de los curas terminaron doblegando la institución en la que el gobierno colonial había delegado el buen gobierno y el acceso a la justicia. Esto también debe ser anotado entre las transformaciones que acarrió la expulsión de los jesuitas. En una región donde las jerarquías no habían cristalizado en cacicazgos en la época precolombina ni en el periodo jesuítico, el cabildo indígena parece haber iniciado un proceso de diferenciación social y política entre los indígenas que es preciso seguir estudiando.

Palabras finales

Crisis y desmoronamiento son dos palabras que bien resumen la situación tardocolonial de los pueblos indígenas de Chiquitos. Los conflictos entre autoridades laicas y funcionarios eclesiásticos son por demás conocidos en la literatura sobre el periodo posjesuítico. En cambio, son escasos los estudios sobre la forma en que el cambio de administración afectó la vida cotidiana de la población indígena de la provincia. Por

11 ABNB GRM MyCh 28 VIII. La transcripción del documento y un análisis de su contenido se encuentran en Martínez, “El caso”.

eso, las reacciones examinadas en estas páginas nos permiten precisar las tensiones y los conflictos que estaban en juego y conocer el problema de la reforma tardocolonial de la administración de Chiquitos desde una perspectiva indígena.

La evidencia es elocuente por la repetición de los tres tipos de respuestas señaladas: hay al menos una treintena de menciones a fugas, diez movimientos rebeldes entre levantamientos y rebeliones contra los curas, otros cinco contra los administradores laicos y evidencia de al menos diez presentaciones de cabildos indígenas a lo largo del periodo estudiado. El tipo de problemas que se describen reflejan la plena conciencia de los indígenas con respecto al hito traumático que significó el reemplazo de los jesuitas por los curas doctrineros. La irregularidad en la entrega de efectos de fomento, su mala calidad y poca cantidad, la falta de alimentos, la decadencia de las estancias, la explotación de su trabajo para el lucro individual de curas, mercaderes y más tarde también de los integrantes de los cabildos, los castigos físicos, los abusos, las humillaciones y las afrentas son las terribles circunstancias a las que los indígenas opusieron resistencia física, organización colectiva, quejas por vías institucionales y además la resignación de la fuga.

Ante la imposibilidad de recuperar las condiciones de vida perdidas, una respuesta frecuente fue el abandono de los pueblos. Algunos encontraban mejores condiciones de vida en las villas fronterizas de Mato Grosso, a donde los portugueses los tentaban a ir. Otros se quedaban en el monte y volvían cuando algo cambiaba. A pesar de esto último, el balance demográfico del periodo colonial tardío es una notable tendencia a la baja: mientras que en 1767 el total de los indígenas reducidos en los pueblos ascendía a 23 788 (Sánchez Labrador), un año después, eran 20 981 (ABNB, GRM MyCh 24 VI). En 1831, seis años después del inicio del periodo republicano (prescindiendo del número de habitantes de Santa Ana), eran apenas 12 277 (Orbigny).

Por parte de los que se quedaron, las revueltas para expulsar y reemplazar a los curas doctrineros corruptos fueron inmediatas. Sin embargo, más allá de los resultados parciales de cada levantamiento —muchas veces exitosos—, las causas del malestar, que eran las condiciones económicas y políticas del régimen de los curas doctrineros, no cesaron. De ahí que en 1790 el descontento acumulado en San Ignacio escalara a niveles de violencia inéditos, que resultaron nada menos que en la implementación del Nuevo Plan de Gobierno.

A la par de las revueltas, los cabildos indígenas reclamaron por la vía institucional. La actividad de la institución capitular muestra que, a pesar de la baja demográfica y de la crisis de los pueblos, el orden urbano, las instituciones de la comunidad y los mecanismos de acceso a la justicia siguieron vigentes, y en las

nuevas circunstancias se convirtieron en una poderosa herramienta para el reclamo, mientras los jueces mantuvieron independencia con respecto a los curas doctrineros. En los primeros años del período posjesuítico, los cabildos replicaron y acompañaron los reclamos de los fugitivos y de los rebeldes. Los jueces indígenas mostraron que conocían bien el procedimiento para reclamar y el tono que debían tener las quejas. No solo apelaban a las formas en que los curas vulneraban la administración temporal de las misiones, sino también a su falta de integridad espiritual y al incumplimiento de sus obligaciones litúrgicas y religiosas. La estrecha relación entre política y piedad no les era ajena y tampoco parece haber sido una mera formalidad para los indígenas.

Sin embargo, al cabo de un tiempo, la corrupción y las arbitrariedades de los curas terminaron torciendo los intereses y las funciones de los cabildos. El recorrido de la institución capitular en Chiquitos en el período colonial tardío y su devenir en el republicano abren un horizonte de indagación en perspectiva comparativa con otros espacios. A diferencia de otras situaciones, como la de las reducciones de indios en los Andes o de las misiones jesuíticas de Paraguay, en Chiquitos no existieron figuras cacicales fijas o hereditarias con quienes pactar y ordenar la colonización que llevaron adelante los jesuitas. Los cabildos indígenas terminaron por instituir jerarquías, primero rotativas y más o menos aleatorias, que no entraron en competencia con otras figuras tradicionales. Luego, lo que brevemente muestran estas páginas es que, con el régimen de los curas doctrineros y con los manejos que estos hacían con los integrantes de los cabildos, cristalizaron figuras de poder indígena y jerarquías asociadas con el trato preferencial con los factores de poder colonial local. El cabildo, otrora organismo garante del acceso a la justicia, pasó a ser herramienta de la disputa entre las facciones eclesiástica y laica del gobierno de la provincia. Queda pendiente una indagación más exhaustiva, pero, a efectos de la convocatoria a la que responde este trabajo, quisiera enfatizar la identificación de este momento clave en el que una institución de gobierno propia del Barroco americano acusa una sensible transformación al calor del reformismo imperial finisecular, en un sentido muy distinto a los conocidos para otras regiones como, por ejemplo, algunos casos andinos, donde los cabildos supieron disputar a los caciques la representación legítima de los intereses de los indígenas (Abercrombie 291-304, Hünefeldt 27-28) y otros en los que no llegaron a constituirse como instancias de poder alternativas a los caciques (Serulnikov), de donde auguro un provechoso trabajo de análisis en perspectiva comparativa.

Por lo demás, las circunstancias de las que las acciones indígenas pasan revista devuelven una imagen precisa de los efectos del reformismo borbónico en esta

porción del corazón de América del Sur. Más allá de la pretensión de mantener el régimen misional, una liberalización de hecho hizo mella en la vida cotidiana de los pueblos indígenas. Estos últimos contaban con no pocas herramientas para hacerle frente, pero el éxito de su capacidad para reclamar, resistir o evitar los perjuicios a los que quedaron expuestos no dependía solamente de ellos.

Bibliografía

I. Fuentes primarias

A. Archivos

Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia, Sucre, Bolivia (ABNB).

Mojos y Chiquitos (MyCH).

Gabriel René Moreno (GRM).

B. Impresos

Acosta, José de. *Predicación del Evangelio en Indias*. 1577. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 1999, <https://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/predicacion-del-evangelio-en-las-indias--0/html/>

Fernández, Juan Patricio. *Relación historial de las misiones de indios chiquitos que en el Paraguay tienen los padres de la Compañía de Jesús*. 1726. Madrid: Librería de Victoriano Suárez, 1895. 2 vols.

II. Fuentes secundarias

Abercrombie, Thomas. *Pathways of Memory and Power: Ethnography and History among an Andean People*. Wisconsin: The University of Wisconsin Press, 1998.

Espinosa, Aurelio. *The Empire of the Cities: Emperor Charles V, the Comunero Revolt, and the Transformation of the Spanish System*. Leiden: Brill, 2009, <https://doi.org/10.1163/ej.9789004171367.i-364>

Hoffmann, Werner. *Las misiones jesuíticas entre los chiquitanos*. Buenos Aires: Fundación para la Educación, la Ciencia y la Cultura, 1979.

Hünefeldt, Christine. *Lucha por la tierra y protesta indígena: las comunidades indígenas del Perú entre Colonia y República*. Bonn: Bonner Americanische Studien, 1982.

- Kagan, Richard y Fernando Marías.** *Urban Images of the Hispanic World. 1493-1793.* Yale: Yale University Press, 2000.
- Martínez, Cecilia.** “El caso Muñoz y Barbeito. Un expediente para conocer la historia tar-do-colonial de Chiquitos”. *Corpus*, vol. 8, n.º 2, 2018, <https://journals.openedition.org/corpusarchivos/2545>
- . *Una etnohistoria de Chiquitos más allá del horizonte jesuítico.* Cochabamba: Instituto Latinoamericano de Misionología; Itinerarios Editorial, 2018.
- . “Indios, blancos y negros. Relaciones interétnicas en la frontera de Chiquitos con Mato Grosso (siglo XVIII)”. *Memoria Americana*, vol. 25, n.º 2, 2017, pp. 69-94. <http://revistas-cientificas.filo.uba.ar/index.php/MA/article/view/4030>
- . “Los migrantes menos pensados. Zamuco y chiquito-hablantes en la fundación de Vila Maria do Paraguay (actual Cáceres, Mato Grosso), siglo XVIII”. *Revista de Indias*, vol. LXXXII, n.º 285, 2022, pp. 363-390, <https://doi.org/10.3989/revindias.2022.011>
- . “Rebelión en San Ignacio de Chiquitos (1790)”. *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas*, vol. 55, 2018, pp. 218-245, <https://doi.org/10.15460/jbla.55.73>
- Matienzo, Javier, Roberto Tomichá, Isabelle Combès y Carlos Page, editores.** *Chiquitos en las Anuas de la Compañía de Jesús (1691-1767).* Cochabamba: Instituto Latinoamericano de Misionología; Editorial Verbo Divino, 2011.
- Métraux, Alfred.** “The Contribution of the Jesuits to the Exploration and Anthropology of South America”. *Mid-America. An Historical Review*, vol. 26, n.º 3, 1944, pp. 183-191.
- Moreno, Gabriel René.** *Catálogo del Archivo de Mojos y Chiquitos.* Santiago de Chile: Imprenta Gutenberg, 1888.
- Nader, Hellen.** *Liberty in Absolutist Spain: The Habsburg Sale of Towns, 1516-1700.* Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1990.
- Negro, Sandra y Manuel M. Marzal, coordinadores.** *Un reino en la frontera. Las misiones jesuitas en la América colonial.* Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú; Ediciones Abya-Yala, 1999.
- Orbigny, Alcide d’.** *Viaje a la América Meridional. Brasil - Uruguay - Argentina - Chile - Bolivia - Perú.* La Paz: Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA); Plural Editores, 2002.
- Owensby, Brian.** “Pacto entre rey lejano y súbditos indígenas: justicia, legalidad y política en Nueva España, siglo XVII”. *Historia Mexicana*, vol. LXI, n.º 1, 2011, pp. 59-106.
- Pease, Franklin.** “Curacas coloniales: riqueza y actitudes”. *Revista de Indias*, vol. 48, n.º 182-183, 1988, pp. 87-107, <https://doi.org/10.3989/revindias.1988.i182-183.87>
- Pelleja, José.** “Carta sobre la reducción de Santiago de Chiquitos”. 1769. *Zamucos*, editado por Isabelle Combès. Cochabamba: Instituto de Misionología, 2009, pp. 232-243.

- Platt, Tristan, Thérèse Bouysson-Cassagne y Olivia Harris.** *Qaraqara-Charka. Mallku, inka y rey en la provincia de Charcas (siglos XV-XVII). Historia antropológica de una confederación aymara.* Lima; La Paz: IFEA; Plural, 2006, <https://doi.org/10.4000/books.ifea.7889>
- Saignes, Thierry.** “De la borrachera al retrato: los caciques andinos entre dos legitimidades (Charcas)”. *Revista Andina*, n.º 9, 1987, pp. 130-170, <http://revista.cbc.org.pe/index.php/revista-andina/article/view/111>
- Sánchez Labrador, José.** *El Paraguay católico. Ca. 1770.* Buenos Aires: Imprenta de Coni Hermanos, 1910.
- Serulnikov, Sergio.** “Legitimidad política y organización social en las comunidades indígenas de la provincia de Chayanta (siglo XVIII)”. *Anuario de Estudios Americanos*, t. 61, n.º 1, 2004, <https://estudiosamericanos.revistas.csic.es/index.php/estudiosamericanos/article/view/143/147>
- Stern, Steve J.** *Los pueblos indígenas del Perú y el desafío de la conquista española. Huamanga hasta 1640.* Madrid: Alianza, 1986.
- Susnik, Branislava.** “La cultura indígena y su organización social dentro de las misiones jesuíticas”. *Suplemento Antropológico* vol. 19, n.º 2, 1984, pp. 7-19.
- . *Una visión socio-antropológica del Paraguay del siglo XVIII.* Asunción: MEAB, 1990-1991.
- Tomichá, Roberto.** *La primera evangelización en las reducciones de Chiquitos, Bolivia (1691-1767). Protagonistas y metodología misional.* Cochabamba: Verbo Divino; Ordo Fratrum Minorum Conv.; UCB, 2002.
- Tonelli Justiniano, Oscar.** *Reseña histórica, social y económica de la Chiquitania.* Santa Cruz: El País, 2004.