

**HISTORIA URBANA DE LAS REDUCCIONES  
JESUÍTICAS SUDAMERICANAS:**

**CONTINUIDAD, RUPTURAS Y CAMBIOS  
(SIGLOS XVIII-XX)**

\*\*\*

**AUTOR: *RAMÓN GUTIÉRREZ***

\*

**COLABORADORES:**

***SANDRA NEGRO***

***ERNESTO MAEDER***

***RODRIGO GUTIÉRREZ VIÑUALES***

***GIOVANNA ROSSO DEL BRENA***

## ÍNDICE

<b>INTRODUCCIÓN</b> .....	<b>7</b>
1. OBJETIVOS Y ALCANCE DE ESTE ESTUDIO .....	7
2. LAS FUENTES DOCUMENTALES .....	8
3. MISIONES JESUÍTICAS, TERRITORIO DE FRONTERA .....	9
4. ESTRUCTURA DEL TRABAJO .....	11
<b>PRIMERA PARTE</b>	
<b>LAS MISIONES JESUÍTICAS</b>	
<b>I. LA MISIÓN JESUÍTICA DE JULI (PERÚ)</b> .....	<b>14</b>
<b>II. LAS TIPOLOGÍAS URBANAS DE LAS MISIONES DEL PARAGUAY</b> .....	<b>22</b>
1. LAS ORDENANZAS DE POBLACIÓN Y LAS MISIONES .....	23
2. JULI COMO MODELO TIPOLOGICO .....	24
3. EL ANTECEDENTE DE LAS REDUCCIONES FRANCISCANAS DEL PARAGUAY .....	25
4. ELEMENTOS DE LA COSMOVISIÓN INDÍGENA Y CRISTIANA .....	27
5. HACIA LA DEFINICIÓN DE UN TRAZADO PRAGMÁTICO .....	27
6. LA TIPOLOGÍA URBANA DE LAS MISIONES JESUÍTICAS DE GUARANÍES Y SUS ELEMENTOS .....	29
6.1. <i>La Plaza</i> .....	29
6.2. <i>Templo, colegio y cementerio</i> .....	31
6.3. <i>El área residencial</i> .....	33
6.4. <i>Otros elementos arquitectónicos en las misiones del Paraguay</i> .....	34
<b>III. LAS TIPOLOGÍAS URBANAS DE LOS PUEBLOS DE CHIQUITOS Y MOXOS</b> .....	<b>36</b>
1. EL ASENTAMIENTO .....	39
2. EL TRAZADO DEL POBLADO .....	41
3. LA PLAZA Y SUS USOS .....	42
3. LOS EDIFICIOS PÚBLICOS CIVILES Y RELIGIOSOS .....	45
4. LOS TEMPLOS DE LOS PUEBLOS JESUÍTICOS DE CHIQUITOS Y MOXOS: ANÁLISIS HISTÓRICO ARQUITECTÓNICO .....	49
4.1. <i>Los templos chiquitanos</i> .....	49
4.2. <i>Las iglesias de las misiones de Moxos</i> .....	62
5. LA VIVIENDA .....	78
6. LOS ARQUITECTOS .....	80
<b>IV. LOS JESUITAS, EN LOS LLANOS DEL CASANARE</b> .....	<b>83</b>
<b>V. LAS MISIONES CIRCULARES DE LOS JESUITAS EN CHILOÉ</b> .....	<b>88</b>
1. LOS JESUITAS EN CHILOÉ .....	89
2. MODALIDAD DE LOS ASENTAMIENTOS .....	92
3. TRANSCULTURACIÓN Y CAPACITACIÓN DEL INDÍGENA .....	94
3. LA CIRCUNSTANCIA GEOPOLÍTICA .....	95
4. LA ÚLTIMA FASE EXPANSIVA HACIA EL SUR .....	97
<b>VI. EL URBANISMO JESUÍTICO EN LA MISIÓN DE MAYNAS</b> .....	<b>98</b>
1. TERRITORIO, FRONTERAS Y URBANISMO PREJESUÍTICO .....	98
1.1. <i>La fundación de las primeras ciudades (1536-1571)</i> .....	99
1.2. <i>Fundación de ciudades y explotación aurífera (1574-1635)</i> .....	101
2. ETAPAS DE LA MISIÓN JESUÍTICA DE MAYNAS (1637-1767) .....	102
2.1. <i>Primera etapa (1636-1642)</i> .....	105

2.2. Segunda etapa: 1651-1680.....	105
2.3. Tercera etapa (1686-1710).....	106
2.4. Cuarta etapa (1710-1767).....	106
3. EL PLANTEAMIENTO URBANÍSTICO JESUÍTICO Y LAS PROPUESTAS ARQUITECTÓNICAS.....	107

**SEGUNDA PARTE**  
**LA ÉPOCA POST JESUÍTICA**

<b>VII. JULI DESDE LA EXPULSIÓN DE LOS JESUITAS .....</b>	<b>113</b>
---	------------

<b>VIII. LAS MISIONES JESUÍTICAS DEL PARAGUAY DESDE LA EXPULSIÓN A LA INDEPENDENCIA.....</b>	<b>120</b>
--	------------

1. EL DECAIMIENTO MATERIAL DE LOS PUEBLOS.....	120
1.1. Candelaria.....	121
1.2. San Juan Bautista.....	121
1.3. Yapeyú.....	122
2. LA PÉRDIDA DE LOS OFICIOS.....	122
3. LA ARQUITECTURA POSTJESUÍTICA EN LAS MISIONES.....	125
4. EVOLUCIÓN DE LAS MISIONES JESUÍTICAS DEL PARAGUAY .....	128
4.1. San Ignacio Guazú.....	128
4.2. Santa María de Fe.....	131
4.3. Santa Rosa.....	132
4.4. Santiago.....	133
4.5. Santos Cosme y Damián.....	135
4.6. Itapuá.....	137
4.7. Jesús.....	139
4.8. Santísima Trinidad.....	142
5. EVOLUCIÓN DEMOGRÁFICA DE LOS PUEBLOS JESUÍTICOS.....	145

<b>IX. LAS MISIONES DE CHIQUITOS Y MOXOS LUEGO DE LA EXPULSIÓN DE LOS JESUITAS .....</b>	<b>145</b>
--	------------

1. LA EXPULSIÓN DE LOS JESUITAS.....	145
2. CAMINOS Y COMUNICACIONES.....	148
2.1. Caminos de Santa Cruz de la Sierra a Moxos.....	148
2.2. Caminos de Cochabamba a Moxos.....	149
2.3. Caminos de Santa Cruz y Moxos al Perú.....	150
2.4. Caminos a Yuracarés.....	151
2.5. Caminos de Santa Cruz a Chiquitos.....	151
2.6. Caminos de Chiquitos al Paraguay.....	152
2.7. Las vías fluviales.....	154
2.8. El aislamiento regional colonial.....	154
3. COMERCIO Y ECONOMÍA REGIONAL.....	155
3.1. La producción de Moxos.....	155
3.2. La producción de Chiquitos.....	156
3.3. Apuntes sobre la economía misionera.....	157
4. LA ECONOMÍA POST JESUÍTICA.....	161
5. LA FRONTERA CON LOS PORTUGUESES.....	163
5.1. Ocupación del espacio por los portugueses y fundación de pueblos y presidios.....	163
5.2. Las expediciones portuguesas.....	167
5.3. Las expediciones españolas.....	169

5.4. <i>La situación de conflicto en el siglo XVIII: comercio y contrabando</i> .....	172
6. EL DESARROLLO DE LA ECONOMÍA URBANA: OFICIOS Y ARTESANÍAS .....	174
6.1. <i>Herrería y fundición de campanas</i> .....	177
6.2. <i>La madera y el desarrollo de la carpintería</i> .....	178
6.3. <i>La construcción de órganos</i> .....	182
6.4. <i>La platería de las misiones de Moxos y Chiquitos</i> .....	184
6.5. <i>El dibujo en las misiones jesuíticas</i> .....	185
7. LAS TRANSFORMACIONES DEL PERIODO POST JESUÍTICO .....	188
7.1. <i>Proyectos y planes coloniales para Moxos y Chiquitos</i> .....	188
7.2. <i>La decadencia y sus causas</i> .....	194
<b>X. LAS ANTIGUAS MISIONES DEL CASANARE EN EL PERIODO POST JESUÍTICO</b> .....	<b>198</b>
1. 1767-1810 .....	198
2. LOS LLANOS DEL CASANARE EN EL SIGLO XIX .....	201
<b>XI. CHILOÉ EN EL PERÍODO POST JESUÍTICO</b> .....	<b>205</b>
1. EL REEMPLAZO DE LOS JESUITAS POR LOS FRANCISCANOS DE PROPAGANDA FIDE .....	205
2. LA EXPLORACIÓN DEL ARCHIPIÉLAGO .....	206
3. LAS CIUDADES DE ESPAÑOLES Y LOS NUEVOS POBLAMIENTOS .....	208
4. LA ORGANIZACIÓN TERRITORIAL DEL ARCHIPIÉLAGO DE CHILOÉ .....	211
5. LAS DIFICULTADES DE LA ACCIÓN RELIGIOSA EN EL PERÍODO POST JESUÍTICO: CONFLICTOS INSTITUCIONALES .....	212
6. REORDENACIÓN DE LOS FRANCISCANOS DE PROPAGANDA FIDE Y PROYECTO DE NUEVO OBISPADO .....	215
<b>XII. MAYNAS DESDE LA EXPULSIÓN DE LOS JESUITAS</b> .....	<b>216</b>
1. EL DETERIORO ESPIRITUAL Y TEMPORAL DE LAS REDUCCIONES JESUÍTICAS (1767-1821) .....	217
2. EL URBANISMO MISIONAL EN EL SIGLO XIX .....	222
<b>TERCERA PARTE</b>	
<b>HACIA EL DÍA DE HOY</b>	
<b>XIII. LOS PUEBLOS JESUÍTICOS DEL PARAGUAY: EVOLUCIÓN EN LOS SIGLOS XIX Y XX</b> .....	<b>227</b>
1. LA DISPERSIÓN DE LOS GUARANÍES COMO CONSECUENCIA DE LAS GUERRAS FRONTERIZAS .....	227
2. LA INCOMPENSIÓN DE LA EXPERIENCIA MISIONERA: UNA CONSTATAción CON LOS PUEBLOS EN TERRITORIO PARAGUAYO NO AFECTADOS POR LOS CONFLICTOS BÉLICOS .....	229
2.1. <i>Trinidad</i> .....	230
2.2. <i>San Cosme y Damián</i> .....	232
2.3. <i>Jesús</i> .....	233
2.4. <i>Santiago</i> .....	234
2.5. <i>Santa María de Fe</i> .....	235
2.6. <i>San Ignacio Guazú</i> .....	236
2.7. <i>Santa Rosa</i> .....	237
2.8. <i>Itapúa, el Carmen del Paraná</i> .....	238
3. LA LIBERTAD O LA INDIGENCIA .....	239
4. LA COLONIZACIÓN AGRÍCOLA Y LA REPOBLACIÓN DE LOS ASENTAMIENTOS DE LAS ANTIGUAS MISIONES DE GUARANÍES .....	241
<b>XIV. MOXOS Y CHIQUITOS EN LOS SIGLOS XIX Y XX</b> .....	<b>247</b>
1. TRANSFORMACIONES DEL TERRITORIO .....	247
2. LA APERTURA FLUVIAL DEL SIGLO XIX .....	251
3. EL FERROCARRIL .....	254

4. PERÍODOS ECONÓMICOS DEL SIGLO XIX EN MOXOS Y CHIQUITOS .....	255
5. LOS LÍMITES TERRITORIALES DEL SIGLO XIX .....	257
6. MOXOS Y CHIQUITOS EN EL SIGLO XIX: EL FIN DE LA EPOPEYA .....	258
7. LA REGIÓN DE MOXOS: CAMBIOS ESTRUCTURALES EN EL SIGLO XX.....	266
8. LA RECUPERACIÓN DE LOS POBLADOS MISIONEROS DE CHIQUITOS .....	269
9. RECUPERACIÓN DE LOS POBLADOS EN MOXOS .....	271
<b>XV. LOS PUEBLOS DE CHILOÉ DURANTE LOS SIGLOS XIX Y XX .....</b>	<b>273</b>
1. TERRITORIO E HISTORIA.....	273
2. LA EVANGELIZACIÓN EN EL SIGLO XIX.....	274
3. CAMBIOS EN LA POBLACIÓN .....	276
4. LAS CIUDADES Y POBLADOS DE CHILOÉ.....	278
5. LA ARQUITECTURA DE CHILOÉ.....	282
5.1. <i>La cultura de la madera</i> .....	282
5.2. <i>Las iglesias y capillas de Chiloé</i> .....	284
5.3. <i>Las viviendas de Chiloé</i> .....	285
6. ATISBOS DE NUEVOS CAMBIOS .....	286
<b>CUARTA PARTE</b>	
<b>ALGUNOS CASOS CONCRETOS</b>	
<b>XVI. LOS ÚLTIMOS PUEBLOS DE INDIOS GUARANÍES: LORETO Y SAN MIGUEL (1822-1854).....</b>	<b>289</b>
1. LA ÚLTIMA ETAPA DE LA PROVINCIA DE MISIONES (1810-1830).....	290
1.1. <i>El ciclo artiguista</i> .....	290
1.2. <i>El fin de la Provincia (1821-1830)</i> .....	292
2. LOS PUEBLOS DE LORETO Y SAN MIGUEL .....	294
2.1. <i>Ubicación, formación y características de los nuevos pueblos</i> .....	294
2.2. <i>La población guaraní entre 1827 y 1854</i> .....	297
3. CONCLUSIONES .....	299
<b>XVII. LA MISIÓN JESUÍTICA DE SAN MIGUEL ARCÁNGEL Y SU TEMPLO (BRASIL) .....</b>	<b>300</b>
1. RESEÑA HISTÓRICA DE LA MISIÓN JESUÍTICA DE SAN MIGUEL.....	300
2. LAS IGLESIAS DE SAN MIGUEL .....	302
3. LA CONSTRUCCIÓN DE LA ACTUAL IGLESIA Y SU AUTORÍA.....	303
4. LOS PROBLEMAS DE INTERPRETACIÓN SOBRE EL TEMPLO .....	308
4.1. <i>La torre y el bautisterio</i> .....	309
4.2. <i>El pórtico</i> .....	310
4.3. <i>El trazado y la sacristía</i> .....	311
4.4. <i>La cubierta y la cúpula</i> .....	313
4.5. <i>Las aberturas y su uso</i> .....	317
5. EL TEMPLO LUEGO DE LA EXPULSIÓN DE LOS JESUITAS.....	321
5.1. <i>El equipamiento del templo y el nuevo retablo</i> .....	322
5.2. <i>El dibujo de Cabrer</i> .....	324
5.3. <i>La reparación de la iglesia luego de caída la cubierta</i> .....	326
6. EL PLANO DE SAN MIGUEL .....	328
7. LA EVOLUCIÓN DE SAN MIGUEL EN EL SIGLO XIX Y LA RUINA DEL TEMPLO Y MISIÓN.....	331
<b>XVIII. ORIGEN Y EVOLUCIÓN DE LA MISIÓN JESUÍTICA DE TRINIDAD DE MOXOS .....</b>	<b>334</b>
1. LA MISIÓN JESUÍTICA.....	334

2. EL TRAZADO URBANO.....	335
3. LAS VIVIENDAS .....	336
4. EL TEMPLO Y EL COLEGIO-RESIDENCIA .....	338
5. VALORACIÓN DE TRINIDAD EN EL CONTEXTO DE LAS MISIONES JESUÍTICAS MOXEÑAS .....	340
6. TRINIDAD EN 1767 .....	342
7. TRINIDAD Y LAS MISIONES DE MOJOS DESPUÉS DE LOS JESUITAS .....	343
8. EL GOBIERNO DE LÁZARO DE RIBERA .....	346
9. LOS ÚLTIMOS GOBERNANTES ESPAÑOLES HASTA LA INDEPENDENCIA.....	348
10. TRINIDAD, INDEPENDIENTE.....	352
11. TRINIDAD, BAJO EL SIGNO DE LA GOMA.....	357
12. TRINIDAD EN EL SIGLO XX .....	360
<b>XIX. MORCOTE (CASANARE), DE MISIÓN JESUÍTICA A CONVENTO RURAL AGUSTINO .....</b>	<b>368</b>
1. ANTECEDENTES.....	368
2. MORCOTE EN EL SIGLO XVIII.....	370
3. LOS AGUSTINOS RECOLETOS Y SU CONVENTO.....	372
4. EL PROYECTO DE SILVESTRE PÉREZ PARA MORCOTE .....	373
<b>XX. ALDEIAS JESUÍTICAS NO BRASIL .....</b>	<b>376</b>
<b>XXI. LA IGLESIA Y EL PUEBLO DE SANTA MARÍA DE ACHAO.....</b>	<b>379</b>
1. ESTRUCTURA Y EVOLUCIÓN .....	379
2. ANÁLISIS DE ALGUNOS ELEMENTOS URBANOS.....	380
3. LA IGLESIA DE ACHAO.....	381
4. CONCLUSIONES .....	383



# INTRODUCCIÓN

## *1. Objetivos y alcance de este estudio*

El análisis de lo sucedido con los poblados indígenas formados por la Compañía de Jesús en diversas regiones de Sudamérica, luego de la expulsión de los jesuitas de los territorios controlados por Portugal (1759) y España (1767) se ha realizado fundamentalmente desde el punto de vista económico, social y religioso.

Sin embargo, en aquellos ejemplos que han sido objeto de un análisis pormenorizado como los conjuntos del Paraguay o los de Moxos y Chiquitos, se han soslayado los aspectos diferenciales del proceso de transformación física de los pueblos, sus ciclos vitales, destrucción, permanencia o suplantación, englobándolos en un supuesto destino común que se encuentra lejos de lo efectivamente sucedido.

También la mirada de los historiadores, más allá de los testimonios locales, se ha concentrado en algunos de estos conjuntos, particularmente los de indios guaraníes del Paraguay, dejando en un segundo plano otras realidades de sumo interés.

En los últimos años la apertura y mejor accesibilidad a los pueblos misioneros de Chiquitos y las obras emprendidas por el Vicariato Apostólico para la recuperación de los antiguos templos ha dinamizado la investigación y los estudios sobre estos poblados de escasa valoración hasta ese momento.

Es curioso constatar que otras experiencias de los jesuitas en los poblados de Chiloé, Maynas o los llanos del Casanare han tenido también escasa repercusión fuera de las historias nacionales o locales. Si las evidencias de los pueblos fueron destruidas parcial o totalmente en los conflictos de fronteras de los siglos XVIII, XIX y aún del XX, es a la vez paradójico que una importante fuente documental sobre estos territorios se deba justamente a los aportes de las Comisiones Nacionales de Límites que entendieron defender sus derechos recabando la documentación original en diversos repositorios americanos y europeos.

Gracias a esos documentos podemos hablar de pueblos que hoy ya no existen o podemos entender las causas y razones de sus transformaciones o mutaciones. La lectura presumiblemente homogénea del fenómeno jesuítico en Sudamérica queda así desvirtuada en cuanto entramos a analizar con mayor énfasis las transformaciones territoriales y urbanas en que se ven envueltos.

Hemos seleccionado para este estudio poblados jesuíticos que forman parte de conjuntos, con la sola excepción de Juli, en el Perú que nos interesa particularmente por ser el núcleo que acumula una masa crítica de experiencia que permite encarar las fundaciones de los otros conjuntos misionales, particularmente los de la Provincia del Paraguay.

Quedan, pues, de lado fundaciones aisladas, otras series de poblados misionales o doctrineros atendidos por los jesuitas en diversas regiones del territorio americano (desde los conjuntos de la frontera chaqueña-tucumana en Argentina, los poblados del Orinoco o diferentes conjuntos de aldeas en el Brasil) que requerirían un proceso de análisis complementario.

Hemos centrado el estudio en los conjuntos referentes a los guaraníes del Paraguay, Argentina y el Brasil, los de Chiquitos y Moxos en Bolivia, los de Chiloé en Chile, los del Casanare en Colombia y los de Maynas en Perú, estructurando una lectura que abarque la



caracterización de los pueblos bajo el control de la Compañía de Jesús, lo sucedido en el período postjesuítico y finalmente lo que ocurre con ellos en los siglos XIX y XX.

Complementamos este panorama de los conjuntos con una serie de artículos monográficos que nos permiten verificar la evolución puntual de algunos de estos pueblos de cada sistema, analizando su circunstancia desde sus orígenes a nuestros días. Hemos acudido para ello a textos de trabajos de investigación que hemos venido realizando con otros colegas sobre estos aspectos particulares.

El trabajo pretende avanzar sobre las líneas tendidas en los recientes estudios de Ernesto Maeder y Angel Santos, publicados dentro de la Colecciones Mapfre 1492 (1992), apuntando a verificar el impacto que la expulsión de los jesuitas genera en la vida interior de los poblados, las alteraciones en su cultura material, las proyecciones sobre su nuevo ordenamiento territorial, la pérdida de capacidades y oficios vinculados a las formas de producción urbana y los niveles de articulación de estas misiones habrán de tener con la “república de españoles y criollos” a través de sus ciudades.

Podemos así verificar las diferencias en los procesos de asentamiento y la variada suerte que corrieron las misiones jesuíticas aún dentro de un mismo sistema. Tal el caso de los pueblos guaraníes, destruidos en territorio argentino, abandonados en el Brasil y preservados, en su mayoría, en el Paraguay, todo ello como consecuencia de las guerras de fronteras.

Tenemos conservados buena parte de los poblados de Chiquitos, pero los de Moxos recibieron el impacto negativo de los procesos de producción cauchera a fines del siglo XIX que originaron la caída demográfica de los indígenas de la región. Hemos, pues, dedicado mayor extensión a los pueblos de Moxos y Chiquitos con la convicción que su conocimiento bibliográfico es mucho menor que el de las misiones del Paraguay que cuentan con abundante referencias editas.

En Chiloé, aunque los franciscanos de Propaganda Fide, que reemplazaron a los jesuitas, intentaron mantener el sistema de las “misiones circulares”, no tuvo el provecho que otrora había demostrado, aunque la región mantuvo las referencias de las capillas doctrineras, reemplazadas casi todas ellas en el siglo XIX y XX.

En Casanare los jesuitas dejaron tempranamente sus pueblos y los mismos quedaron, en un carácter embrionario a cargo de otras órdenes.

En Maynas, donde múltiples aldeas se habían consolidado, la pérdida sería sin embargo casi total desde el siglo XIX y casi no tenemos más que registros documentales de aquellos asentamientos.

El objetivo, pues, de este estudio es aproximarnos, sin el prejuicio de que unas políticas homogéneas generan impactos semejantes, el analizar cual fue el resultado de las medidas en los aspectos urbanos de los pueblos y verificar las consecuencias de una medida de aplicación común en diferentes circunstancias de evolución histórica de estos conjuntos tan variados.

## ***2. Las fuentes documentales***

Es por demás notable la dispersión de fuentes documentales referentes a la acción de la Compañía de Jesús en Sudamérica. Es sabido que los fondos de los jesuitas fueron llevados y dispersados en diversas regiones y por ello en los propios pueblos poco o nada queda, con excepción de los poblados de Moxos y Chiquitos que algo han mantenido a

pesar de las “visitas” de los franceses D’Orbigny y Castelnau que llevaron a su tierra buena cantidad de manuscritos y textos de lenguas indígenas.

Como este trabajo se centra fundamentalmente en los períodos posteriores a la expulsión de la Compañía de Jesús, hemos tenido que trabajar con documentos de las Juntas de Temporalidades, creadas por Carlos III para administrar los bienes de los jesuitas, Esta documentación se encuentra en los respectivos Archivos Nacionales en Buenos Aires, Sucre, Asunción (parcialmente), Lima, Bogotá, Quito y especialmente en el de Chile donde el aporte de la Colección de Documentos adquiridos al comerciante Bravo, configura una masa documental excepcional.

Podemos señalar que la documentación jesuítica del Archivo Nacional de Madrid es muy importante, pero no lo es menos la del Archivo General de Indias en Sevilla, la de Simancas o los de la propia orden en Salamanca, Alcalá de Henares o en Loyola, fondos estos últimos que al igual que los conservados en Roma atienden los temas de la acción jesuítica en los siglos XVII y XVIII y que no hemos podido consultar para este trabajo. Hemos sin embargo compulsado documentación de otros archivos secundarios españoles y también manuscritos conservados en Bibliotecas nacionales en Lima, Río de Janeiro, Buenos Aires, Montevideo, Santiago de Chile y también archivos parroquiales en pueblos como Juli o en los obisposados de Cusco, Puno y Santa Cruz de la Sierra entre otros.

No pretendemos hacer un trabajo exhaustivo sobre lo sucedido con el total de los poblados, lo que supera nuestra capacidad individual de investigación, a pesar que llevamos años estudiando el tema desde diversas facetas, pero sí presentar una lectura que ponga en evidencia la compleja realidad en que se encontraban los poblados en el momento de la expulsión y las consecuencias que ella acarrearía a los diversos territorios.

Atender luego a los fenómenos de transformación que las independencias de los países americanos originarían y a los sucesivos conflictos bélicos entre países hermanos por disputas territoriales en estas regiones ayuda en definitiva a entender la circunstancia en la cual aún hoy muchos de ellos se encuentran, asediados por atávicos enfrentamientos y a la vez, paradójicamente, por un común aislamiento.

Así, a las numerosas fuentes editadas realizadas por los protagonistas de la gesta misionera, a los cronistas y funcionarios de la Corona, a los viajeros y desde el siglo XVIII a los historiadores, podemos adicionar las colecciones documentales que sobre el tema se han preparado. Hemos recurrido también a una extensa bibliografía de obras y folletos del siglo XIX y comienzos del XX que nos aproximan a los cambios territoriales y urbanos que tienen su origen en procesos de repoblamientos, mutaciones y migraciones. Es en este aspecto que los diarios de las Partidas Demarcadoras de Límites entre España y Portugal en el siglo XVIII, se prolongan en los testimonios de los Estados partes en los Juicios de Límites y en los Arbitrajes de los mismos que aportan novedosa y amplia información.

### ***3. Misiones jesuíticas, territorio de frontera***

Quizás por ser una orden religiosa más moderna, o porque su llegada a América se tardía respecto de otras congregaciones religiosas, les tocaría a los jesuitas ocuparse de territorios sujetas a circunstancias conflictivas.

Es curioso este destino de una orden cuyo objetivo de la formación educativa de los selectos en el espacio urbano, los llevaba a no aceptar fácilmente el ejercicio de un sistema doctrinero que fuera distinto de las “entradas” temporarias a la conversión de indígenas infieles. El áspero conflicto con el virrey Toledo en el Perú puso en evidencia los límites de

esta acción y llevó a la Compañía a aceptar la doctrina de Juli como un “Seminario de lenguas”.

La excepcional experiencia alcanzada en Juli con las diversas parcialidades indígenas de la región, y la creciente presión de la Corona española para ocupar las áreas abiertas y próximas al avance lusitano llevarían a lanzar el primer núcleo de fundaciones entre los guaraníes del Paraguay a comienzos del siglo XVII. Este proceso no se detendría y, aún pocos años antes de la expulsión, los jesuitas iban poblando la zona del Tarumá con vistas a consolidar un camino que articulara los pueblos de guaraníes con los de Chiquitos, cuya conexión iban explorando simultáneamente.

Si en estos sistemas y en los de Moxos, dependientes de la Provincia jesuítica del Perú, se había acuñado un modelo urbano, que reconocía un patrón de asentamiento consolidado a través de una experiencia singular, no es menos cierto que este modelo no fue seguido unánimemente ni en el Tarumá, ni en Chiloé, ni en Casanare o Maynas, lo que evidencia el pragmatismo jesuítico de atender a cada uno según su necesidad y evolución histórica.

Esto no significa necesariamente una estrategia dual sino más bien comprender procesos diferenciales según las circunstancias geográficas y los componentes culturales de los pueblos indígenas. Lo cual no quiere decir necesariamente que con el tiempo no se avanzara hacia la aplicación de un patrón organizativo similar, como la transferencia del modelo guaraní al chiquitano demuestra, pero cabe recordar que la consolidación de este modelo entre los guaraníes llevó por lo menos varias décadas de ensayos.

La dura realidad de la contienda con los bandeirantes del Brasil, la obligada migración de pueblos, las continuas mutaciones de asentamientos, hicieron que aun los pueblos de Paraguay, presuntamente los más estables, tardaran en adoptar un modelo, que sin dudas ayudó a consolidar el concepto “nacional” de complementariedad económica y productiva que los jesuitas instalaron.

Localizadas en las regiones limítrofes entre España y Portugal, sometidas desde largo tiempo a pleitos y arbitrajes, convertidas en moneda de cambio de los acuerdos entre las Casas Reales europeas, las misiones padecieron gravemente las peripecias de su circunstancia territorial. De hecho llegaron a generar con la llamada “guerra guaraníca” (1756) el enfrentamiento de los indios guaraníes, que se negaban a la segregación de parte de su territorio, con los ejércitos conjuntos de España y Portugal.

La ocupación definitiva por los portugueses de siete de los pueblos guaraníes en 1801, no obviaría la continuidad de la violencia en la región hasta finalizar la Guerra de la Triple Alianza (Argentina, Brasil, Uruguay) contra el Paraguay, que culminaría con la definición de nuevos límites territoriales en la zona de Misiones a fines del XIX.<sup>1</sup>

Los límites entre Perú y Bolivia que comprendía los territorios de Moxos fueron objeto de laudo arbitral a principios del siglo XX, quedando dichos poblados dentro del territorio boliviano.<sup>2</sup> Posteriormente las demarcaciones entre Bolivia y Paraguay por el Chaco Boreal llevarían a una cruenta guerra en la tercera década de nuestro siglo.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Aceval Benjamín. Chaco Paraguayo. Memoria presentada al Arbitro. Talleres Nacionales de H. Kraus. Asunción. 1896. Zeballos Estanislao. Alegato de la República Argentina sobre la cuestión de límites con el Brasil en el Territorio de Misiones, sometida al Presidente de los Estados Unidos. Washington. 1894. Zeballos Estanislao. Arbitration Upon a part of the national Territory of Misiones. Argentine Evidence. S. Figueroa. New York. 1893

<sup>2</sup> Maurtua Víctor M. Juicio de Límites entre el Perú y Bolivia. Prueba peruana, presentada al Gobierno de la República Argentina. Imprenta de Heinrich. Barcelona. 1906. 20 Tomos. Sánchez Sorondo Matías G. El

Más recientemente Perú y Ecuador se enfrentarían, como lo hicieron en la década del 40, para definir los alcances territoriales en zonas en litigio pertenecientes a las antiguas misiones de Maynas.<sup>4</sup>

Chiloé fue frontera “viva” y conflictiva con el indígena hasta avanzado el siglo XIX cuando la colonización de esta región y la de la Araucanía posibilitó la pacificación tan postergada.

La región de Casanare en Colombia sigue hoy sometida al asedio bélico de la guerrilla y el narcotráfico, mientras la explotación petrolera genera dinámicos cambios territoriales con nuevos poblados de impetuoso crecimiento.

La compleja realidad de estos procesos en los territorios de las antiguas misiones jesuíticas nos permiten finalmente eludir el “lugar común” de trayectorias que algunos han juzgado como similares aunque, tanto los contextos cuanto la realidad histórica, ponen en evidencia la falacia de esta suposición que adscribe el fenómeno de las “misiones jesuíticas” a lo sucedido en las más notorias como fueron las del Paraguay.

#### ***4. Estructura del trabajo***

La estructura que hemos definido para este proceso de Historia Urbana comprende tres momentos principales: la características de los asentamientos bajo los jesuitas, lo sucedido con los mismos luego de la expulsión de los jesuitas y hasta el momento de la independencia de los países americanos (tomada genéricamente en 1825) y finalmente la evolución de los poblados subsistentes en los siglos XIX y XX.

Hemos dado importancia al período inmediato a la expulsión de la Compañía de Jesús, pues, allí se verifica desde la corona española un proyecto distinto, administrado por las Juntas de Temporalidades y se preanuncian las consecuencias que en muchos casos condicionarán la evolución de los poblados, permitiendo, a la vez, valorar por comparación las calidades de la propuesta jesuítica.

Con la finalidad de encarar un trabajo tan amplio y con fuentes de información desparejas en su calidad y contenido, hemos optado por efectuar recortes para avanzar en el conocimiento de los temas. Sin dudas que las misiones jesuíticas del Paraguay reúnen una vastísima información y por ello hemos optado en este caso por referirnos más que a su parte histórica a las caracterizaciones de su planteo urbanístico y arquitectónico que tiene notoria influencia en otros contextos como los de las misiones de Moxos y Chiquitos.

---

litigio Perú-Boliviano y el Laudo arbitral. Compañía Suramericana de Billetes de Banco. Buenos Aires. 1909. Villazón Eliodoro - Saavedra Bautista. La posesión de Bolivia en el Litigio arbitral de Límites con la República del Perú. Imprenta de Lajouane. Buenos Aires. 1907

<sup>3</sup>Ríos Cornelio. Los derechos de Bolivia sobre el Chaco Boreal y sus límites con el Paraguay. Buenos Aires. 1925. Domínguez Manuel. El Chaco Boreal. Informe del Doctor Manuel Domínguez, miembro de la Comisión Asesora de Límites que arruina las tesis bolivianas y expone los títulos del Paraguay sobre dicha zona. Publicación Oficial. Imprenta Nacional. Asunción. 1925. Rolón Francisco. El Paraguay y Bolivia. Cuestión de Límites. Talleres Nacionales de H. Kraus. Asunción. 1905. Ramos Giménez Leopoldo. Algunas revelaciones de los Archivos argentinos sobre los antecedentes históricos del Chaco Boreal. Buenos Aires. 1934. Mogro Moreno Antonio. La Provincia del Paraguay y el Chaco. Litografía e Imprenta Unidas. La Paz. 1937.

<sup>4</sup> Santa María de Paredes Vicente. Estudio de la cuestión de Límites entre las Repúblicas del Perú y el Ecuador. Imprenta de los Hijos de M.G. Hernández. Madrid. 1907. Mente Ponce N.C. Límites entre el Ecuador y el Perú. Imprenta nacional. Quito. 1936. Porrás Barrenechea Raúl. Historia de los Límites del Perú. Librería Francesa F. Y E. Rosay. Lima. 1930.

En cambio para Moxos y Chiquitos hemos desarrollado trabajos anteriores tendiendo a ampliar las fuentes de conocimiento y una visión histórica-urbana más detallada y lo propio hemos hecho con experiencias diferentes como las “misiones circulares” de Chiloé o casos más discontinuos como los del Casanare en Colombia o de resultado más efímero como en Maynas.

Estas visiones de conjunto se complementan finalmente con la presentación de algunos estudios de casos que abarcan ejemplos de diferentes regiones pero a la vez con valores agregados de su propia condición. Por ejemplo para el caso de las misiones de la Provincia del Paraguay, se analiza el ejemplo de San Miguel (hoy en Brasil) como la transición de un cambio tecnológico y de visión europea en su arquitectura, que se manifestaría luego en otros poblados. También el origen de dos poblados en la Provincia de Corrientes (Argentina) que se formarían espontáneamente por indios de las misiones huidos de las mismas luego de la expulsión de los jesuitas. Para el caso de Moxos se analiza la evolución de la antigua misión de Trinidad, hoy capital del Departamento del Beni en Bolivia.

En lo referente a Chiloé, se ha elegido Achao que es el pueblo que mantiene la única iglesia subsistente del período jesuítico y en el Casanare (Colombia), la evolución del pueblo de Morcote, antigua misión de los jesuitas que tomarían luego los agustinos ermitaños con un notable proyecto para un Convento rural diseñado en España.

Algunos de estos trabajos han sido parcialmente publicados en avances de investigaciones que hemos realizado en los últimos veinte años, pero en su conjunto muestran por primera vez el enriquecido mosaico de posibilidades que ofrecen las misiones jesuíticas de Suramérica para la historia urbana del continente.

Debemos agradecer finalmente la colaboración que nos facilitaran para este trabajo la Arq. Sandra Negro de la Pontificia Universidad Católica del Perú, que trabaja sobre los pueblos de Maynas, al Dr. Rodrigo Gutiérrez Viñuales del CEDODAL, que nos ayudara con las investigaciones sobre Moxos y Chiquitos, al Dr. Ernesto Joaquín Maeder, del Instituto de Investigaciones Geohistóricas-CONICET, que nos permitiera integrar su textos sobre los pueblos de Loreto y San Miguel en Corrientes, y a la Lic. Giovanna Rosso del Brenna, de la Universidad de Génova, que nos aportara su trabajo sobre las aldeas jesuíticas del Brasil.

También queremos agradecer muy especialmente a las arquitectas Graciela María Viñuales y Patricia Méndez, del Centro de Documentación de Arquitectura Latinoamericana, por la colaboración facilitada para la realización de este trabajo.

**PRIMERA PARTE**

LAS MISIONES JESUÍTICAS

## I. LA MISIÓN JESUÍTICA DE JULI (PERÚ)

La misión jesuita de Juli fue la primera formada en Suramérica y tuvo una importancia esencial en la conformación de los otros poblados tanto por la experiencia urbana acumulada cuanto por la estructura de carácter administrativo y económico que de esta experiencia devengaría.

El éxito del poblado de Juli en la región del altiplano peruano -denominada Collao- marcó la importancia de una nueva forma de evangelizar y de tratamiento social de los indígenas, en uno de los núcleos más activos económicamente del Virreinato del Perú y además encomendado en cabeza Real, es decir dependiendo directamente de la Corona.<sup>5</sup>

La ocupación de esta zona del Perú fue realizada tempranamente y, si bien los religiosos comenzaron a evangelizar a mediados del siglo XVI, ya en 1555 existía una ermita de Santa Bárbara en Juli y en 1565 el Licenciado Lope García de Castro autorizaría a los dominicos que fundaran un convento de San Pedro Mártir que se ubicaría sobre las ruinas de la casa del curaca Cariapaza. Esta tarea fue emprendida por los predicadores Tomás Román y Francisco de San Miguel.<sup>6</sup>

Por excavaciones arqueológicas realizadas por Elías Mújica, es posible deducir que el primitivo asentamiento de Juli estuviera en el paraje de Lundayani, a unos seis kilómetros del lago, donde hay evidencias de los restos de un templo y poblado.<sup>7</sup>

Otros autores indican que fray Tomás de San Martín había misionado en la región en 1534, aunque esta fecha nos parece demasiado temprana y es más probable que lo haya hecho luego de la visita de los religiosos fray Andrés de santo Domingo y fray Domingo de Santa Cruz que lo hicieran en 1548. Marco Dorta ubica la presencia estable de los dominicos hacia 1560. Podríamos pues deducir, con cierta certeza, que ya a mediados del XVI los dominicos se habían asentado en Lundayani, de donde probablemente dependería la capilla de Santa Bárbara en el preciso paraje de Juli.<sup>8</sup>

La estructura reduccional en la región comienza en 1565 y es posible que entonces se resolviera el nuevo asentamiento en Juli y la formación de un convento fijo de los dominicos que daría con su templo y atrio el núcleo inicial del poblado.<sup>9</sup>

En la visita de Garcé Diez de San Miguel realizada en 1567 se nos confirma que había “iglesia nueva que ahora se ha acabado en Juli y la casa de los religiosos” todo lo cual había costado cerca de \$ 7.000 y “en esto no entran los indios que han dado para trabajar en la iglesia, ni la madera que han traído ni piedra, ni cal”...<sup>10</sup>.

---

<sup>5</sup>Gutiérrez, Ramón y otros. *Arquitectura del Altiplano Peruano*. Departamento de Historia de la Arquitectura. UNNE. Resistencia. 1978.

<sup>6</sup>Cuentas Zabala, Alberto. *Chucuito - Idolos - Santuarios - Adoratorios*. Album de Oro de Puno. Tomo I. Imprenta Los Andes. Puno. 1970.

<sup>7</sup>Velazco Mesa Oscar. *Mi contribución a la celebración del cuatricentenario de la fundación de Juli. 1565-1965*. Imprenta Los Andes. Puno. 1965.

<sup>8</sup>Vargas Ugarte Rubén. *Historia de la Iglesia en el Perú*. Tomo I (1511-1568) Imprenta Santa María. Lima. 1953. También Marco Dorta Enrique. *Arte en América y Filipinas*. Ed. Plus Ultra. Madrid. 1973.

<sup>9</sup>Cuentas Alberto. *Fundación de Juli*. Ed. Samuel Frisancho Pineda. Puno. 1968.

<sup>10</sup>Diez de San Miguel Garcé. *Visita hecha a la Provincia de Chucuito*. Casa de la Cultura del Perú. Lima. 1964.

En el capítulo Dominico de 1568 se aprobó en Juli “que antes no era más que una doctrina en que asistía uno de nuestros religiosos que se fundara un nuevo convento con el título de San Pedro Mártir, tan grande que aún en sus principios fue capaz de tener desde luego asignados 12 frailes”<sup>11</sup>.

Sin embargo el informe de Diez de San Miguel indica que los dominicos “han tenido hasta ahora gran negligencia y descuido en la doctrina de los indios”. También sugería que los jesuitas se hicieran cargo de Juli “viendo lo mucho que trabajan en la doctrina y con cuanta caridad y humildad se ocupan en estas obras”. Los dominicos reconocían que algunos de sus frailes “han dado malos ejemplos con sus descuidos y para tierra tan descaminada como ésta son menester religiosos más aprobados en toda virtud”<sup>12</sup>.

En 1571 los dominicos renunciaban a sus doctrinas en el Collao y el virrey Toledo, luego de entregarlas al clero secular en 1572, insistía en que las llevaran los jesuitas. Toledo debió insistir mucho para obtener que la Compañía de Jesús se hiciese cargo de misiones estables pues la idea esencial era justamente proseguir con las “entradas” o misiones temporales.<sup>13</sup>

Bajo las amenazas del virrey Toledo los jesuitas se harían cargo de Juli el 9 de noviembre de 1576, con la idea de formar un seminario de lenguas para capacitar a sus religiosos en los idiomas indígenas de la región.

El padre José de Acosta explicitaba que tanto él como el visitador optaron por radicar a los jesuitas en Juli para que se comenzase “a hacer la prueba y experiencia de tomar la Compañía doctrinas, hasta ver como sucede esto y cual sea la voluntad de Dios en esta parte”.<sup>14</sup> Uno de los temores de la Compañía era justamente el mal resultado de la vida conventual en los pueblos de indios y por ello Acosta planteaba atender al “mejor ejemplo de vida”.

Cuando los jesuitas se hicieron cargo del pueblo había ya realizadas tres parroquias, la de San Pedro, de la Asunción y San Juan Bautista, pero los clérigos que las llevaban opusieron resistencia a la entrega de las mismas saliendo “con mucho enojo y murmuraciones contra la Compañía”.

La reducción de Juli contaba en la época en que los jesuitas se hicieron cargo de la misma con cerca de 10.000 indígenas los que serían atendidos inicialmente por seis religiosos. Acosta narra como para la catequesis “por la mañana venían los indios a una plazuela grande que hay delante de la iglesia y allí repartidos por coros de 12 en 12 o de 15 en 15, los hombres aparte y las mujeres aparte, decían las oraciones y doctrinas teniendo uno como Maestro que enseña y ellos van pasando unos quipos o registros que tienen hecho de cordeles con nudos por donde se acuerdan de lo que aprenden como nosotros por escrito. Después se juntaron todos y el padre Barzana les predicó allí porque no hay iglesia tan capaz donde todos puedan caber”.<sup>15</sup>

Podemos constatar en este texto como los jesuitas utilizan los elementos de la propia cultura indígena (quipus) para su aprendizaje y a la vez recupera la tradición doctrinera al

---

<sup>11</sup>Meléndez Juan. Tesoros verdaderos de las Indias. Roma. Imprenta de Nicolás Ángel Tinassio. 1681.

<sup>12</sup>Archivo General de Indias. (AGI). Sevilla. Sección V. Audiencia de Lima. Legajo 313. Nota de fray Pedro de Toro al rey. 3 de marzo de 1567.

<sup>13</sup>Crónica anónima. Historia General de la Compañía de Jesús en la Provincia del Perú (1600). Madrid. 1944.

<sup>14</sup>Acosta José de. Obras del padre José de Acosta. Ed. Atlas. Madrid. 1954.

<sup>15</sup>Idem. Carta del padre Acosta 12 de febrero de 1577



aire libre que generó respuestas arquitectónicas de notable interés en las plazas-atrío de la región. También los religiosos habrían de respetar la estructura dual y organizativa de las comunidades indígenas que componían la misión.

En el caso de Juli los indios eran catequizados también por barrios “que acá llaman ayillos” respetando las formas de relación de parentesco y los cacicazgos locales. El padre Diego Martínez resumía en 1578 los elementos positivos y negativos de la experiencia doctrinera, contabilizando entre los primeros la reducción de las hechicerías y borracheras, el nuevo fervor religioso y el aprendizaje y una mejor economía de la población. Para ellos mismos el dominio de los idiomas fue un punto fundamental.

Las dificultades se identificaban con los sistemas de control colonial. El pueblo tenía 3.150 indios tributarios que debían, mucho de ellos, pagarlo con mitas a la región de Potosí o como mitimaes en la zona de Yungas. Esta movilidad de los indígenas impedía la continuidad de la catequesis y alteraba la vida familiar de los indígenas.

A ocho leguas de Juli había otro pueblo “de las salinas” al que acudían los mitayos y con frecuencia eran solicitados de otros lados. Esto aparejaba una dispersión de la propia población fuera del núcleo de Juli y hacía insuficiente la cantidad de religiosos para atender a comunidades dispersas.

El no poder atender a sus indios cabalmente desesperaba a los jesuitas que escribían que la doctrina se les convertía en “seminario de tentaciones y amarguras del corazón”. Uno de los problemas más serio era sin duda el hecho de que Juli se encontraba sobre el Camino Real de Cusco a Chuquiabo (La Paz) lo que conllevaba el tener que atender huéspedes “por estar en camino tan pasajero”. A la vez era habitual que los españoles requirieran a los indios como porteadores y trataban de traficar con ellos obteniendo ventaja.<sup>16</sup>

La dedicación, el ejemplo de vida y el respeto a valores culturales del indígena dio rápidamente sus frutos. En 1579 había en Juli más de 14.000 indígenas que eran atendidos en la doctrina tres días a la semana, utilizando los quipus para sus confesiones. Se había instalado una escuela para 300 muchachos y se formaron Cofradías en los ayllus que ayudaban a combatir las hechicerías y fomentaban la difusión del cristianismo.<sup>17</sup>

Aunque Juli estaba bajo cabeza Real y por lo tanto no sujeta a encomiendas, el preservar a los indígenas de la voracidad de los españoles y funcionarios no era cosa simple de manejar. En concordancia con el espíritu reduccional los religiosos decidieron “no consentir que español alguno, ni soltero, ni casado viva en el pueblo de Juli, porque son la polilla de los indios, no permitirles que les hagan agravios, no llevarlos por la fuerza y tomarles sus hazenduelas y aun las propias mujeres e hijos, que es el uso común, no permitir que tengan dares y toma cautelosos con que engañan a los indios, como la venta de su mal vino, coca podrida y harina para borracheras y otros tratos que son ordinarios en otros pueblos, además de oponerse con valeroso pecho a los gobernadores para que no saquen de Juli indios en exceso para sus trajines, para que no se haga en Juli ropa para ellos, para que las cobranzas de las tasas sean con moderación y aun de esas mismas se les releve conforme a los muertos para que se disminuya el número de indios para Potosí, que es

---

<sup>16</sup>Egaña Antonio S.J.- Monumenta Histórica Societatis Iesu. Monumenta Peruana. Tomo II. (1576-1580). Roma. 1958. Carta del padre Diego Martínez al padre Juan de la Plaza. Juli 1 de agosto de 1578.

<sup>17</sup>Echánove Alfonso. Origen y evolución de la idea jesuitica de “reducciones” en las misiones del Virreinato del Perú. Missionalia Hispánica, Año XII, N° 34, Madrid. 1955.

cuchillo y sepultura de la tierra y finalmente amparar a los desesperados indios de los jueces y comisarios que como granizo llueven en esta Provincia”.<sup>18</sup>

Del tesón de los religiosos de la Compañía en organizar al poblado “nace a ojos vistas que los indios de Juli se multiplican y crecen con muchas más ventajas, por no estar tan apurados y asisten en el pueblo gran suma de ellos que no parece sino colmena”. Estas multitudes obligaron a los jesuitas a reorganizar la misión de Juli cuando en 1581 se hizo cargo el padre Diego de Torres y tenía a su cargo 10 sacerdotes y 3 hermanos coadjutores que atendían a los más de 15.000 indígenas de Juli y a otras comunidades indígenas dispersas de su feligresía.

A raíz de esta situación de concentración demográfica se apuraron las terminaciones de los templos, ya que solamente el de San Pedro había sido concluido por los dominicos y estaban comenzados el de la Asunción y el de san Juan. Se agregaría entonces el de la Santa Cruz y un Hospital adyacente a la casa de los Padres, así como otra escuela más que inclusive albergaba a indios forasteros. Había en Juli dos casas de recogimiento, una para indios escandalosos y otra “donde encierran a los hechiceros” y donde acudían a educarlos y convertirlos.

A partir de la llegada del hermano Bernardo Bitti se organizarían los talleres artesanales y Juli se convertiría en el centro artístico de la región<sup>19</sup>. Este florecimiento de Juli no estaba al margen de generar otros problemas por demandas de ayuda de los colegios de Arequipa y la Paz que pedían cabezas de ganado para sustentar sus gastos.

Diego de Torres, que tenía muy claras las prioridades de la doctrina, decía en 1584, al negar estos pedidos: “hay en este pueblo más de 400 personas que no tienen que comer, ni lo pueden ganar y como los tenemos por hijos sentimos sus necesidades como padres, y se les reparte diariamente limosnas de chuño y carne y cada semana se faena un novillo y muchos carneros para alimentarlos”. La población ya ascendía a 20.000 indígenas y de ellos, cerca de 1.500, acudían por limosnas.

Aun antes de culminar el siglo XVI el obispo de La Paz hizo un intento por colocar en las cuatro parroquias de Juli a sacerdotes del clero secular lo que fue rechazado por los jesuitas quienes obtuvieron el apoyo de la Real Audiencia para mantener la doctrina a su cargo<sup>20</sup>. Por un testimonio del visitador Zúñiga, de 1582, sabemos que estaba solamente acabada la iglesia principal y comenzadas las otras dos, de tal manera que los otros templos debieron completarse en los últimos años del siglo.<sup>21</sup>

La iglesia de la Santa cruz debió también realizarse en esta época pues en 1590 el gobernador de Chucuito Gabriel Montalvo y Peralta contrató a Juan Jiménez Maestro de Albañilería para la fábrica de 16 iglesias en la región, entre ellas tres en el pueblo de Juli. Se trata pues de la conclusión de las tres que estaban en obras.<sup>22</sup> En 1592 las iglesias se estaban equipando de ornamentos por lo que podemos suponer terminada la parte esencial

---

<sup>18</sup>Crónica anónima. Op. Cit.

<sup>19</sup>Soria Martín. La pintura del siglo XVI en Suramérica. Instituto de Arte Americano e investigaciones estéticas. Buenos Aires. 1956

<sup>20</sup> Archivo General de Indias. Sección V. Audiencia de Charcas. Legajo 16. Nota del 10 de febrero de 1586

<sup>21</sup> Archivo General de Indias. Sección V . Audiencia de Lima. Legajo 129.

<sup>22</sup>Mendiburu Manuel. Diccionario Histórico Biográfico del Perú. Tomo 5. Imprenta Bolognesi. Lima. 1885.

de su arquitectura y en ellas estaban trabajando los maestros carpinteros Juan y Antonio Gómez y el pintor y dorador Juan de Céspedes.<sup>23</sup>

Hacia 1602 se concluirían los templos de la Asunción y San Juan bautista y en 1607 el de la Santa Cruz y comentaban los jesuitas que con esto los indios “asistirán a los divinos oficios y sermones debajo de techado, lo cual hasta ahora no han podido por ser tantos”. La presencia del hermano Bitti en Juli entre 1601 y 1604 tuvo sin dudas que ver con la decoración y equipamiento de los templos.<sup>24</sup>

El poblado de Juli se había pues consolidado a comienzos del siglo XVII con sus cuatro templos y ello respondía sin dudas a varias circunstancias. La primera sin dudas el volumen de indígenas que se había terminado de radicar en el poblado, abandonando muchos de ellos otros asentamientos de la región. Esto exigía espacios de culto que no podían ser los tradicionales atrios abiertos o capillas para oficios al aire libre.

Una segunda lectura que sugiere el poblado de Juli es la estructuración en torno a la tradicional dualidad del mundo incaico: Hanan y Hurin. Las parroquias se ordenarían así entre las del alto (San Pedro y La Asunción) y las del bajo (San Juan Bautista y la Cruz) existiendo una relación de parroquia y viceparroquia entre los templos. Los testimonios del padre Wolfgang Bayer sobre que en los cuatro templos se predicaba en diversos idiomas nos habla de una estructuración de geografía interna del poblado.<sup>25</sup>

Esto es muy importante pues nos está indicando que los indígenas eran adoctrinados según su lengua y esto tenía que ver con su lugar geográfico de procedencia convirtiendo a Juli en un microcosmos de su región.

La traza urbana acusa el proceso de sucesivas ampliaciones desde la época de los dominicos, pero una vez definida a principios del XCVII no sufre grandes transformaciones en los templos que organizan los hitos de referencia espacial.

Los jesuitas transformaron las iglesias paulatinamente.<sup>26</sup> San Pedro fue rehecha con bóvedas de piedra en las primeras décadas del siglo XVIII y en el inventario de la expulsión de la Compañía en 1767 se menciona que “dicho cañón es nuevo con una hermosa cornisería y todo él de piedra”.<sup>27</sup>

En San Juan Bautista el cimborrio tan particular que tiene debió colocarse en 1716 en época de la visita del padre Garriga, pero es claro que hubo un nuevo intento de columnas talladas y de la misma portada lateral en piedra que indican cambios proyectados que no llegaron a concretarse.<sup>28</sup>

También la Asunción estaba en proceso de modificación en el momento de la expulsión de los jesuitas, habiéndose concluido el arco de acceso al cementerio y con la

---

<sup>23</sup> Biblioteca Nacional del Perú. Manuscrito N° B-312. Documentación muy dañada por el fuego en 1943 en el incendio de la Biblioteca Nacional. Fue consultada antes por Cuentas Zavala, Harth Terré y Rubén Vargas Ugarte en sus “Manuscritos Peruanos en la Biblioteca Nacional de Lima”. Lima. 1940

<sup>24</sup>Vargas Ugarte Rubén. Los jesuitas en el Perú y en el arte. Librería e Imprenta Gil. Lima. 1963.

<sup>25</sup> Bayer Wolfgang. Reise Nach Perú. Journal zur kunstgeschichte und zur aligemein Litteratur. Ben Johann Eberhard Zeh. Nuremberg. 1776

<sup>26</sup> Biblioteca Nacional del Perú. Lima. Manuscrito N° C - 1354.

<sup>27</sup> Archivo Parroquial de Juli. Inventario de San Pedro de Juli. 15 de septiembre de 1767.

<sup>28</sup> Mariategui Oliva Ricardo. Techumbres y artesanos peruanos. Arte peruano de los siglos XVI y XVII. Lima. 1975.

torre del templo en construcción, estando las piedras “todas labradas al pie de dicha torre que no falta más que armarlas”.<sup>29</sup>

La residencia de los jesuitas estaba junto al templo de San Pedro y albergaba hasta una docena de religiosos que “estando en este puesto apartado del comercio y tratos de los españoles y dedicados solo a los indios pudiesen en breve tiempo aprender la lengua”. La casa era según el padre Acosta como “la de mejor comodidad de aquella Provincia para poder tener recogimiento y vivir casi como en el colegio de la Compañía”.

El padre Egaña señala que la residencia de Juli mantuvo a través del tiempo “su carácter de doctrina tipo, símbolo del ideal ignaciano de las cosas destinadas exclusivamente al Ministerio Sacerdotal estricto, admirable simbiosis de la vida comunitaria regular y de la actividad misionera parroquial”<sup>30</sup>.

A comienzos del siglo XVIII la residencia fue ampliada y formada la Biblioteca que conformaba el acervo más importante de la región, que pasaría, a la expulsión de los jesuitas, a manos del párroco de Ácora José Eraso de Burunda y posteriormente a Chucuito.<sup>31</sup>

La residencia tenía un patio grande y adyacente a las habitaciones de los padres había otro patio que pertenecía a la llamada Hospedería donde había seis viviendas. En el pueblo de Juli había otras casas que pertenecían a los jesuitas, donadas de obras pías o censos. Una de ellas era utilizada en 1766 como carpintería para hacer el retablo principal de San Pedro, que estaba en obra en el momento de la expulsión.

Junto a la residencia de los padres, como se ha dicho, estaba el Hospital. Que se había comenzado en la época de los dominicos. El mantenimiento se hacía con recursos propios derivados de la pulquería del poblado donde quedaban recursos de la venta de vino y aguardiente. El Hospital tenía una enfermería grande y capilla destinada a la atención de indios pobres y un patio pequeño con 6 cuartos. En 1689 se agregaron salas amplias para hombres y mujeres con un altar en el medio que se utilizaba para dar misa. La Botica de Juli era la mejor surtida desde el Cusco a La Paz y era “el refugio de todo el Obispado, pues recurren a ella desde el Señor obispo de La Paz hasta el más pobre”. Poseía también rentas de donativos entregados por indígenas atendidos en el propio Hospital.<sup>32</sup>

En las viviendas indígenas no se notaba un criterio tipológico homogéneo, aunque muchas de ellas fueron realizadas en adobe, con portadas de cantería y cubierta de madera y paja, primero, y tejas luego. La movilidad de los indígenas hasta que los jesuitas lograron controlar la migración a la mita de Potosí, mediante el pago del llamado “indio de bolsillo” o de “faltriguera” que consistía en pagar el tributo como si el indio fuera a trabajar o pagar a otro indio de Potosí que hiciera el trabajo sustituyendo al titular de la mita, tampoco colaboraba en la consolidación del poblado.

Para el mantenimiento de la acción de los jesuitas en Juli, los religiosos adquirieron una estancia en 1588 que contaba con 1.600 ovejas para abastecerse de carne para el sustento de los indígenas pobres y enfermos. Sin embargo la orden era muy estricta y al

---

<sup>29</sup> Archivo General de la Nación. Lima. Legajo de Temporalidades N° 130. Cuaderno 4. Testimonio de los autos actuados sobre el extrañamiento de los jesuitas que estaban en la residencia del pueblo de Juli. 3 de septiembre de 1767.

<sup>30</sup> Egaña Antonio de. Op. Cit. Monumenta peruana. Tomo IV. Roma 1966.

<sup>31</sup> Archivo Parroquial de Juli Inventario de la Librería de Juli aplicada al Real colegio Seminario de La Paz. 9 de marzo de 1795.

<sup>32</sup> Archivo General del Perú. Temporalidades. Legajo 130.

consultarse en 1591 al padre Aquaviva sobre si la residencia podía tener otros ganados y tierras respondió desde Roma: “Esta industria y ganancia es repugnante a la pobreza de las casas profesas que es la misma que deben guardar las residencias. Por lo cual no vemos otro modo de poderse tener ovejas sino que Juli sea habitación ordinaria firme y principio de colegio y que así se llamó y allá pareciese casa consciente y sino, que vendan las ovejas y vayan de tiempo comprando carneros sustentándolos en la misma estancia y comiéndolos”.<sup>33</sup>

De aquí que el otorgamiento de las parroquias en plenitud y la tramitación de radicación del colegio, que ratificará el padre Bernabé Cobo en 1615, implicando la presencia de dos hermanos dedicados específicamente a la enseñanza como verificamos en el momento de la expulsión.

Es interesante constatar que las supuestas grandes fortunas que tenían los jesuitas de Juli quedaron desmentidas en los autos de expulsión, cuando los funcionarios testimoniaban “la pobreza del Superior padre Ponce de León como de sus compañeros ya marchados, a quienes debieron darles “ropa interior y exterior para el viaje y abrigo”.<sup>34</sup>

La mentalidad decimonónica positivista creó una serie de historias para adjudicar a los jesuitas la decadencia de Juli, que se producirá, justamente, cuando ellos son expulsados. Suponían que la catequesis era innecesaria pues “se empleaba el tiempo en aquellas épocas inculcando la ociosidad a la raza” y de ello se derivaría que “los indios se volvieron así hipócritas, comunicativos y canallas”. Esto era para estos escritores la obra que dejaron los jesuitas pues a ellos sí les era lícito enderezar a los indígenas a bastonazos.<sup>35</sup>

No puede extrañarnos que esta visión racista y discriminatoria no entendiese con claridad la experiencia que los jesuitas habían llevado a cabo en Juli. Las frases llenas de anhelos humanistas solidarias con todos los indios del mundo menos con los que tenían al lado, encubrían un profundo desprecio por la cultura aymara.

Se ha acusado al sistema jesuita de Juli de paternalista por distribuir limosnas y alimentos entre la población indigente, pero ello era imprescindible en un contexto donde el problema de radicación y afianzamiento de los poblados estaba en directa relación con la disponibilidad de recursos alimenticios.

Para Juli significaba un enorme gravamen la mita rotativa a Potosí que implicaba desarraigo y desintegración familiar, ocasionando a la vez notoria mortalidad entre los mitayos. La mayoría de los poblados de la región de Chucuito se despoblaron de esta manera como se puede verificar en los informes de fines del siglo XVII y solamente Juli, gracias a la estrategia de los jesuitas, conservó su nivel poblacional y logró consolidar el poblado que vemos que hoy, más de doscientos años después de la expulsión tiene la mitad de la población que dejaron en Juli los religiosos.

Esto fue posible entrarse otras cosas porque el objetivo de Juli no fue triunfalista en lo temporal. Se aspiraba a ser más, no a tener más. Por ello era importante asegurar la alimentación a la población indigente y alargar la esperanza de vida de los indígenas mediante la acción asistencial para consolidar una sociedad mejor con aquellos segmentos más desprotegidos de la población.

La economía de Juli estaba más cerca de la subsistencia que de la acumulación de capitales y apuntaba a resolver los requerimientos básicos de vivienda, vestido y

---

<sup>33</sup> Egaña Antonio de. Monumenta peruana. Tomo IV. Op. Cit. Carta de abril de 1591

<sup>34</sup> Archivo General del Perú. Temporalidades. Legajo 130. Nota del 25 de octubre de 1767.

<sup>35</sup> Romero Emilio. Monografía del Departamento de Puno. Imprenta Torres Aguirre. Lima. 1928

alimentación en el conjunto urbano más poblado de la región del Collao. Las dificultades de un proyecto de este tipo podemos comprenderlas si analizamos que Juli no fue una experiencia utópica acontextualizada sino una realidad imbricada en un sistema colonial que presionaba en dirección contraria del proyecto que se iba construyendo.

La base de precario equilibrio económico se desquiciaría luego en manos de insolventes administradores y religiosos menos talentosos para percibir los valores del sistema pedagógico y cultural de los jesuitas. Los propios talleres artesanales de Juli abastecieron de retablos, imágenes y pinturas a su región y áreas cercanas como Arequipa y Moquegua.

Juli tenía relaciones de dependencia de estructuras religiosas y políticas. Entre ellas las de la propia orden religiosa, lo que significaría, atento a una nueva experiencia, desencuentro con autoridades radicadas en Lima y en el campo eclesiástico frecuentes intentos de los obispos de La Paz de colocar allí al clero secular. En lo político, el control del gobernador de Chucuito y en lo judicial con la Audiencia de Charcas, señalaba tuteladas que se prolongaban en Virreyes y otros funcionarios.

El aislamiento era otro de los elementos esenciales de caracterización de Juli. La pobreza de sus recursos también afloraba patente en las palabras de uno de sus últimos religiosos jesuitas, el padre Bayer: “las montañas, mesetas y praderas de esta región no producen casi ningún fruto salvo pastos para vacunos y ovejas. En cuatro millas de camino no se ve un árbol, salvo en pocos lugares donde crecen algunos en las laderas de las montañas”. “A veinte horas de aquí se juntan grandes cantidades de ramitas que se traen para ser usadas únicamente para hornear pan y de los pequeños pinos, que crecen a unas veinticinco horas de Juli, hacen los indios carbón de leña que sirve para los sahumeros de la iglesia”.<sup>36</sup>

El abastecimiento cotidiano era harto dificultoso pues “allí no crece trigo, ni vides, ni frutos”, y era por ende importante el comercio con Cochabamba de donde procedía buena parte del trigo. El vino, frutas y aceite venía de Locumba, Moquegua, Arequipa y Pisco.

La economía regional tuvo un proceso de auge importante por la minería entre 1650 y 1750, sobre todo en San Antonio de Esquilache y Puno, llevando a la conformación de una Caja Real en Chucuito. Sin embargo esta riqueza vino acompañada de turbulencias regionales y una decadencia general de los pueblos por las migraciones internas. Ello llevaría en 1689 a que el virrey Duque de la Palata dispusiese que los indios prestaran mita allí donde estuvieran aunque fuesen simplemente como forasteros.

Los jesuitas estimaban que estas disposiciones en beneficio de la mita eran “imposibles de ejecutar sin que experimente la total ruina de este reino y extinción de nuestra Santa Fe, pues se entrarán y quizás ya se han retirado muchos indios cristianos a las tierras de los infieles y estos cerrarán las puertas al Evangelio con mayor obstinación que antes y, viéndose los miserables con tanto apremio, gimen y lloran y se deshacen sin poderlos nosotros consolar más que con ayudarlos a padecer, pues de interponerse nuestros ruegos o representarse algún inconveniente de los que todos conocen y han de conocer con el tiempo más claramente, sólo porque lo propone la Compañía de Jesús ha de ser sospechoso y rechazado por los Tribunales y Jueces inmediatos”.

Ésta era la mala fama que los jesuitas se había hecho por abogar por los derechos de los indígenas y tal era también su impotencia para remediar tanta injusticia.

---

<sup>36</sup>Núñez Estuardo. Cuatro viajeros alemanes al Perú. Universidad de San Marcos. Lima. 1969.

## II. LAS TIPOLOGÍAS URBANAS DE LAS MISIONES DEL PARAGUAY

La importancia que tuvo Juli en la definición del modelo de las misiones jesuíticas del Paraguay radica, como se ha señalado, en la transferencia de experiencias, en la prevención de factores negativos y sobre todo en la atención a los factores estructurales de la economía del sistema.<sup>37</sup>

Es justamente el tema económico el que suele hacer conflictiva la definición de lo urbano de las misiones jesuíticas de guaraníes toda vez que, para los economistas, una de las condiciones básicas de la “urbanidad” es la existencia de un mercado interno.

Las misiones del Paraguay, y las que de ellas se derivarían, como las de Moxos y Chiquitos, presentan como un rasgo relevante la carencia de ese mercado interno por unidad poblacional y, a la vez, la pertenencia a un sistema de múltiples asentamientos de carácter “nacional” donde una fuerte planificación centralizada integra las economías globalmente y delimita los alcances y formas de producción de cada pueblo<sup>38</sup>.

Estos síntomas no implican la inexistencia de circuitos de producción o distribución sino una economía centralizada y socializada en algunos aspectos que interactúa con un sistema colonial más amplio y complejo, que obligaría a los propios jesuitas a montar sus redes comerciales externas y sus bocas de expendio.<sup>39</sup>

Uno de los factores claros de la urbanidad misionera es la concentración demográfica, que asume los rangos más importantes de la región superando en casos a los núcleos de población española como Corrientes o Asunción.<sup>40</sup> El hecho de que las actividades centrales de los pobladores fueran agrícolas y ganaderas, aunque en las misiones las tareas artesanales eran también importantes, no difería de lo que sucedía en los poblados de españoles y muestran la misma inclinación a la transformación de la producción agrícola y forestal.<sup>41</sup>

Hemos considerado en otros trabajos que las misiones jesuíticas de Paraguay constituyeron, junto con las de Moxos y Chiquitos, la única experiencia planificada y sistemática de proponer un modelo alternativo a la traza urbana que se identifica habitualmente con las disposiciones reales de Felipe II.<sup>42</sup>

Las Ordenanzas de Población sancionadas en 1573 configuran el modelo literario, aunque no fáctico, del programa urbano hispano en América.<sup>43</sup> La experiencia urbana europea y americana comienza a consolidar la traza, que luego se convertiría en modelo, en

---

<sup>37</sup> Gutiérrez Ramón. Tipologías urbanas de las misiones Jesuíticas. En VI Congreso Internacional de Historia de América. Tomo II. Academia Nacional de la Historia. Buenos Aires. 1982.

<sup>38</sup>Gutiérrez, Ramón. Estructura socio-política, sistema productivo y resultante espacial de las misiones jesuíticas del Paraguay durante el siglo XVIII. En Estudios Paraguayos, Vol. II. N° 2. Asunción 1974.

<sup>39</sup>Popescu Oreste. Sistemas económicos de las misiones jesuíticas. Ed. Ariel. Barcelona. 1970

<sup>40</sup>Maeder Ernesto – Bolsi Alfredo S. La población de las misiones guaraníes (1702-1767). En Estudios Paraguayos, Vol. II, N° 1. Asunción 1974.

<sup>41</sup>Mörner Magnus. Actividades políticas y económicas de los jesuitas en el Río de la Plata. Ed. Paidós. Buenos Aires. 1968.

<sup>42</sup>Gutiérrez, Ramón. Arquitectura y Urbanismo en Iberoamérica. Ed Cátedra. Madrid. 1983.

<sup>43</sup>Recopilación de las leyes de los reynos de Indias (1681). Imprenta de Bartolomé Ulloa. Madrid. 1774. IV Tomos.

las fundaciones de Puebla de los Ángeles (México) y Lima (Perú) entre 1533 y 1535, pero ella tendría una notable aceptación en la segunda mitad del XVI.<sup>44</sup>

Si bien este marco modélico será una referencia precisa para las iniciales propuestas reduccionales ellas, en definitiva, optarán por diversas alternativas que no descartan modificaciones al modelo urbano-literario de la Corona.<sup>45</sup>

Vamos de todos modos a analizar cuáles son los elementos constitutivos de la tipología de los pueblos de las misiones jesuíticas del Paraguay que tienen referencias precisas con las diversas propuestas que se verificaron en la región guaraní.<sup>46</sup>

### ***1. Las Ordenanzas de población y las misiones***

Una primera aproximación nos indicaría en común la conciencia de una planificación necesaria, planteada en ambas propuestas. En ambos casos también hay una acumulación de experiencias, fruto por una parte del sistema de ensayo-error-corrección de la ocupación extensiva del territorio que hicieron los españoles y por otra del respeto cultural que tienen los jesuitas del parecer de los indígenas.<sup>47</sup>

En este sentido son elocuentes las instrucciones del superior padre Diego de Torres a los jesuitas Cataldino y Mazeta que irían a misionar a los guaraníes en 1609, indicándoles que los pueblos se formasen “al modo de los del Perú o como más gustasen los indios”. Agregaba que, cuando se hicieren las calles, se diese una cuadra a cuatro indios, un solar va cada uno y que cada casa tenga su huertezuela”.<sup>48</sup>

De aquí podemos deducir varios aspectos. El primero es la inexistencia de un modelo definido *a priori*, ya que se ofrecen alternativas y algunas de ellas abiertas, tal como podría ser la voluntad de la comunidad indígena. Una segunda observación es que en la mentalidad del padre Torres hay sin embargo una presencia de una imagen urbana, la que se concreta en calles, manzanas similares, divididas en cuatro solares y cada uno de ellos con un propietario. Estos aspectos obviamente coinciden con las propuestas de las Ordenanzas de población de Felipe II<sup>49</sup>.

La mención “al modo de los del Perú” nos aproxima naturalmente a Juli como modelo, pero al relativizar esta decisión por la opinión local, es también claro que había conciencia de que lo importante era en el fondo la satisfacción y la identificación que el indígena pudiera tener con la traza que se adoptare finalmente.

Podría parecer esto contradictorio entre la libertad y flexibilidad de opciones para una traza y la voluntad de planificar. De hecho cada pueblo podría tener distintas

---

<sup>44</sup>Terán Fernando y otros. La ciudad hispanoamericana. El sueño de un orden. CEHOPU. Madrid. 1989.

<sup>45</sup> Gutiérrez Ramón y otros. Pueblos de Indios. Otro urbanismo en la región andina. Ed. Abya Yala. Quito.

<sup>46</sup> Gutiérrez, Ramón, Maeder Ernesto. Atlas Histórico Urbano del Nordeste Argentino. Pueblos de indios y misiones Jesuíticas. Instituto de Investigaciones Geohistóricas. CONICET. Resistencia. 1995

<sup>47</sup> Viñuales Graciela María y otros. Iberoamérica. Tradiciones, utopía y novedad cristiana. Ed. Encuentro. Madrid. 1992. Véase capítulo “La ciudad de Dios”.

<sup>48</sup>Real Academia de la Historia. Madrid. Colección Mata Linares. Tomo XI.

<sup>49</sup>Ministerio de la Vivienda. “El Orden que se ha de tener en descubrir y poblar...” Transcripción de las Ordenanzas de Descubrimiento, Nueva Población y Pacificación de las Indias, dadas por Felipe II, el 15 de julio de 1573 en el Bosque de Segovia”. Madrid. 1973.



alternativas según lo quisieren los indios de cada asentamiento, o haberse planificado cada pueblo singularmente.

Creemos sin embargo que, en la primera fase de las misiones, en el siglo XVII hubo un prolongado proceso de acomodamiento y que, ni siquiera las ideas del padre Torres respecto de su ordenamiento de solares tuvieron mayor aceptación. Probablemente la vigencia de la casa comunal indígena configuró en el inicio la unidad modular del nuevo asentamiento apoyada en el respeto puntual de los jesuitas del modo organizativo de los indígenas.

Otro elemento sustancial que pudo integrarse de la legislación hispana a esta fase urbanizadora de los jesuitas son sin dudas, las recomendaciones respecto a la elección del sitio de emplazamiento. Es cierto que estas ideas constituían elementos que tenían vigencia desde tiempos históricos remotos, pues pueden rastrearse desde Vitruvio a Santo Tomás de Aquino como ha demostrado el padre Gabriel Guarda.<sup>50</sup> Con todo, tanto en los pueblos hispanos, cuanto en las propias misiones jesuíticas, los traslados por errores en la elección del paraje fundacional fueron también frecuentes, lo que evidencia que no siempre eran atendida aquellas recomendaciones específicas.<sup>51</sup>

En otros casos la búsqueda de una perfección en el asentamiento movilizó a establecimientos originales. En el caso de Jesús y Trinidad en el Paraguay, colocados sobre alturas eminentes si posible, en días despejados, controlar visualmente uno del otro a pesar de los quince kilómetros de distancia que los separan.

El padre Torres les había recomendado a los misioneros fundadores que los parajes elegidos para los pueblos tengan “agua, pesquería, buenas tierras y que no sean todos anegadizos ni de mucho calor sino de buen temple y sin mosquitos, ni de otras incomodidades y, en donde puedan sembrar y mantenerse...”

Es posible así perfilar que la legislación indiana actuó exclusivamente como un marco genérico en la elección del asentamiento pero poco en lo que específicamente pudo ser la traza de la misión jesuítica de guaraníes.<sup>52</sup>

## ***2. Julí como modelo tipológico***

Hemos señalado con anterioridad que los jesuitas tuvieron muchas dudas en asumir una “doctrina” estable y que preferían el sistema de “entradas” para misionar desde sus colegios urbanos. El virrey Toledo escribía al rey que los jesuitas “tienen dudas si, por sus estatutos, pueden salir a doctrinas y conversión de los indios donde mayor necesidad hay” y le pedía que “Vuestra majestad mande resolver con sus Generales si ellos pueden hacer este oficio como las demás órdenes, en descargo de la obligación de V.M., porque sino V.M. entienda que no serán útiles en lo más principal y que lo son en lo accesorio”.<sup>53</sup>

---

<sup>50</sup>Guarda Gabriel. Santo Tomás de Aquino y las fuentes del urbanismo indiano. Academia Chilena de la Historia. Santiago de Chile. 1965.

<sup>51</sup>Gutiérrez, Ramón. Evolución urbanística y arquitectónica del Paraguay. 1537 - 1911. Departamento de Historia de la Arquitectura. Universidad Nacional del Nordeste. Resistencia. 1977.

<sup>52</sup> Gutiérrez, Ramón y otros. Barroco Iberoamericano, de los andes a las pampas. Editorial Lunverg. Barcelona. 1997. Véase el capítulo “Arquitectura en el Paraguay y en las misiones jesuíticas”

<sup>53</sup> Levillier Roberto. Gobernantes del Perú. Imprenta de Juan Pueyo. Madrid. 1924. Tomo IV. Carta del virrey Toledo. 1 de marzo de 1572.

La primera deuda de las misiones del Paraguay con Juli es que, gracias a este pleito inicial, los jesuitas aceptaron hacer misiones con poblado estable. Ya señalamos que el trazado físico de Juli, decidido durante la administración de los dominicos en el pueblo, no refleja un parentesco con la traza tipológica de las misiones del Paraguay, pero sí existen otros aspectos que vale la pena puntualizar sobre todo porqué el éxito de Juli determinó el transferir la experiencia a otras regiones.

En efecto, en 1586 el conde del Villar, virrey del Perú, decía, después de una década de gestión de los jesuitas en Juli, que el rey debía autorizar el pase de más misioneros de la orden para atender doctrinas de esta manera y los caciques indígenas del altiplano peruano solicitaban lo propio en 1591.<sup>54</sup>

De hecho Juli no fue estrictamente un trazado jesuítico y por ende, si bien ellos lo consolidaron, debieron actuar sobre una traza que tenía ya definidos elementos principales como una iglesia habilitada y otras dos en construcción

Los aportes de Juli son esencialmente las convicciones que los jesuitas, y particularmente Diego de Torres que allí residió, toman de su experiencia de treinta años de administración.

Entre estos elementos de juicio, uno de los principales fue la conveniencia de poco o ningún trato de comercio y servicio con los españoles, lo que se derivaba de las frecuentes servidumbres que tenía Juli por estar sobre el Camino Real. Otro planteo fundamental fue el evitar que los indios fueran movilizados fuera del poblado para prestar servicios en mitas o encomiendas, ya que ello impedía la consolidación de la economía interna y conspiraba contra la conformación familiar y la estabilidad social. Muchos de los indígenas mitayos no volvían, ya fuera porque morían en las minas de Potosí, ya porque eran retenidos allí más tiempo que el que les correspondía, y lo propio sucedería con los trasladados a los yerbatales en la región guaraní.

Como elementos positivos de la organización de Juli, los jesuitas percibieron la importancia de predicar en los idiomas nativos y que la lengua significaba un elemento básico de la identidad de las parcialidades indígenas. Los jesuitas colocaron imprenta en Juli a principios del siglo XVII donde el padre Bertonio editó sus *Vocabularios* y luego harían lo propio en pueblos misioneros del Paraguay a comienzos del siglo XVIII con la primera imprenta que funcionó en la región y que editó sus libros en guaraní.<sup>55</sup>

Todo el sistema educativo y asistencial, incluyendo el Hospital y Casa de Recogidas reconocían la experiencia de Juli como un aporte valiosísimo a la definición de traza y usos del pueblo misionero, pero ello puede verse como el marco para la concepción del programa misional antes que en la estructuración de los espacios físicos.<sup>56</sup>

### ***3. El antecedente de las reducciones franciscanas del Paraguay***

Formados con anterioridad de casi ochenta años respecto de las misiones jesuíticas, las doctrinas de los franciscanos del Paraguay tenían algunos rasgos comunes y otros

---

<sup>54</sup>Levillier Roberto. La Audiencia de Charcas. Imprenta de Juan Pueyo. Madrid. 1922. Tomo III. Carta del Licenciado Cepeda. 15 de marzo de 1591.

<sup>55</sup>Gutiérrez Ramón. La influencia de Juli en la estructura de las misiones del Paraguay. Seminario de misiones Jesuíticas. Instituto Ruiz de Montoya. Posadas. 1979.

<sup>56</sup>Echánove Alfonso. La residencia de Juli. Patrón y esquema de reducciones. *Missionalia Hispánica* N° 39. Madrid. 1956.

claramente diferenciados que es oportuno comentar. Si bien las descripciones literarias de los cronistas son abundantes, es poco realmente lo que nos queda en materia de cartografía urbana. El plano más importante en este sentido data de la época posjesuítica y se trata del pueblo de san Francisco de Atira, que incluye Félix de Azara en algunas de las copias de sus manuscritos sobre el Paraguay.<sup>57</sup>

Es evidente que Félix de Azara utilizó planos levantados por el ingeniero voluntario Julio Ramón de Cesar y aun por el gobernador del territorio de las misiones Gonzalo Doblás, de tal manera que no podemos adjudicarle a él personalmente el levantamiento.

En la tipología de Atira podemos encontrar una referencia precisa a la formación del “núcleo” principal, que unifica iglesia con colegio-residencia, circunstancia ésta que se daba también en Juli, aunque solamente una de las cuatro iglesias tenía residencia adjunta.

La plaza de Atira estaba cerrada y el templo se ubicaba en el centro del espacio, una modalidad muy propia de los poblados indígenas del Paraguay, pero que justamente las misiones jesuíticas modificarían. A la vez no hay tampoco manzanas regulares, ya que las viviendas se estructuraban como una cinta continua rodeando la plaza. No hay viviendas de tipología similar y en muchos casos las cocinas y fogones se segregan de las casas.

Hemos indicado que “la tendencia a cerrar la plaza y una jerarquización puntual de la iglesia en contraposición con el sistema axial misionero son signos evidentes de una falta de coincidencia conceptual entre los trazados”.<sup>58</sup> Ello no implica desconocer la vigencia de un sistema simbólico común que localiza en la plaza los elementos básicos de la vida del poblado y el escenario propicio para la evangelización.

Es importante atender a que en esta propuesta de las doctrinas franciscanas y de otros pueblos colocados bajo la administración de párrocos seculares, hay una ruptura del orden habitual con el esquema de articulación templo-residencia o templo-claustro. Los jesuitas tuvieron cuidado en mantener la idea claustral del “encierro” para evitar la mala experiencia de los dominicos en el Collao.

El templo en el centro de la plaza implica por lo tanto una concepción sustancialmente distinta de la que escogen las misiones jesuíticas, donde el sentido axial de la calle de acceso y la fachada del templo configuran un elemento principal de su propuesta.

La misma destrucción de la “manzana” hispana, ya sea como en las misiones por recuperar la usanza de la casa colectiva guaraní o en el caso de las doctrinas franciscanas por formar el continuo de viviendas con galerías, implicaría en coincidencia, la desaparición del solar de tierra urbana como soporte de la residencia, algo que no estaba en el proyecto sugerido por Diego de Torres en sus indicaciones a los padres fundadores.<sup>59</sup>

---

<sup>57</sup> Azara Félix. Geografía Física y Esférica de las Provincias del Paraguay y misiones guaraníes. Anales del Museo Nacional de Montevideo. Montevideo. 1904. El estudio fue realizado por Rodolfo R. Schuller sobre el manuscrito que se conserva en la Biblioteca Nacional de Montevideo. El original parecería ser el manuscrito que se localiza en la Real Academia de la Historia en Madrid, Colección Mata Linares. Tomo 27.

<sup>58</sup>Gutiérrez Ramón. Estructura urbana de las misiones jesuíticas del Paraguay. En Hardoy Jorge Enrique, Schaedel Richard. Asentamientos urbanos y organización socio productiva en la historia de América Latina. Ediciones SIAP. Buenos Aires. 1977.

<sup>59</sup>Gutiérrez, Ramón. Referencia sobre las tipologías de manzanas en el área guaraníca. Ponencia para el III Seminario de Arquitectura Contemporánea. Editorial Construcción de la Ciudad- COAM. Barcelona. 1980.

#### ***4. Elementos de la cosmovisión indígena y cristiana***

En realidad, en la idea reduccional, la formación de un poblado sedentario implicaba, en el caso de los guaraníes, un cambio profundo de sus hábitos de vida. La movilidad y el nomadismo de grupos cazadores, con asentamientos esporádicos para el cultivo de sustentación se transformaban en una circunstancia sedentaria y que exigía otra planificación de los recursos naturales y productivos.

Sin embargo los jesuitas habían verificado en Juli la importancia que tenían los valores simbólicos de la relación de las comunidades indígenas con el medio natural, y su proyección a referencias trascendentes que debían integrarse a la cosmovisión cristiana. La estricta dependencia de la naturaleza para la supervivencia había determinado una estima excluyente sobre su sentido divino y un profundo respeto por la madre tierra, donde rituales y relaciones míticas o mágicas estaban sólidamente instaladas.

El evitar la ruptura con este medio natural fue, pues, una de las consecuencias esenciales en la definición de una traza abierta para los nuevos poblados. Ello llevó a calles amplias, a una inserción rotunda con el paisaje, a jerarquizar la plaza amplia con visuales prolongadas, a la incorporación de la vegetación donde ello fuera posible, es decir a rasgos de estima y respeto con el entorno físico.

A la vez los propios jesuitas tenían sus mensajes y criterios para consolidar un reino teocrático, aunando la utopía de la comunidad justa en la construcción de una sociedad plenamente cristiana en la tierra.<sup>60</sup>

Ambas visiones se fundirán, integrarán y complementarán en la sacralización del conjunto urbano, donde los usos para los bailes, danzas, cantos, trabajos comunitarios, actividades lúdicas, la catequesis y otros menesteres cívicos, laborales o religiosos se articulan con naturalidad en un nuevo modo de vida que está claramente contenido en el esquema tipológico de la misión jesuítica.

La presencia dominante del templo en el conjunto urbano, acentuaba el sentido trascendente del proyecto misionero y era, a la vez, complementado por otra serie de hitos urbanos, cruces, capillas, ermitas o columnas que potenciaban las referencias religiosas.<sup>61</sup>

#### ***5. Hacia la definición de un trazado pragmático***

Evidentemente la traza de las misiones jesuíticas de guaraníes, que se prolongan en los poblados misioneros de Moxos y Chiquitos, son producto de una convergencia de factores y experiencias. Parece importante destacar la voluntad de utilizar un mismo diseño genérico para los pueblos, pues seguramente en los inicios esto no debió ser de esta forma y cada uno se fue organizando de una manera espontánea hasta la decisión de una traza consolidada y reiterada.<sup>62</sup>

En esta visión progresiva de la definición de la traza nos parece por lo menos dudosa la afirmación categórica del padre Antonio Sepp cuando en sus relatos indica que hasta

---

<sup>60</sup>Melià Bartomeu. La utopía imperdonable. La colonia contra la socialización de los guaraníes. Acción N° 14. Asunción. 1972.

<sup>61</sup>Gutiérrez Ramón. La evangelización a través de la arquitectura y del arte en las misiones jesuíticas de los guaraníes. En "La Evangelización en el Paraguay, cuatro siglos de historia". Ed. Loyola. Asunción. 1979.

<sup>62</sup>Palm Erwin Walter. El plano de misiones en territorio guaraní en el siglo XVIII. Boletín del Centro de Investigaciones Históricas y Estéticas N° 15. Caracas. 1973.

fin del siglo XVII no existía un plan homogéneo y anota como propio el trazado que define para San Juan Bautista de Misiones. Sepp dice: “no aprendí con ningún arquitecto cómo hay que trazar un pueblo”; lo que trata de mostrar un carácter fundacional y original del diseño sin tributación teórica o empírica alguna. Sin embargo, cuesta aceptar que la negación de la antigua traza orgánica medioeval, que debió predominar en las experiencias vitales de Sepp, pueda ser fruto de una concepción cartesiana y moderna concebida ideológicamente desde una visión europea pura.<sup>63</sup>

Sepp hace un relato preciso de su tarea arquitectónica: “tuve que asignar a cada grupo de casas el mismo número de pies a lo largo y a lo ancho como a los otros. En el centro debí alinear la plaza dominada por la iglesia y la casa del párroco. De aquí deben salir todas las calles, siempre equidistantes unas de otras”. En definitiva lo que nos cuenta es la descripción de la tipología básica de las misiones de guaraníes consolidada en 1697.

Pero los jesuitas no utilizaban en todos los casos la misma traza. Sabemos que en el Brasil las “aldeias” respondían a un sistema radial de diagonales que llegaron a incluir plazas circulares.<sup>64</sup>

En la propia región próxima a las misiones los jesuitas tuvieron doctrinas de indios mocovíes y la documentación que conocemos del pueblo de San Javier (Santa Fe, Argentina), por ejemplo, gracias al padre Florián Paucke, demuestra las diferencias de trazado.<sup>65</sup>

En la propia región guaraní, en territorio del Paraguay, los jesuitas debieron acudir a otro tipo de programas urbanos, para evitar la costumbre de los indígenas cazadores que quemaban sus chozas una vez que se introducían en la selva en busca de un nuevo asentamiento.

Esto llevaría a que los pueblos de la región del Tarumá y específicamente San Estanislao, San Joaquín y Belén, formados en la última década antes de la expulsión de los jesuitas, y cuando ya estaba bien consolidado el modelo de la traza misional, tuviesen otro tipo de diseño.

En el fondo era un diseño orgánico que buscaba impedir que el pueblo se destruyese si los indios mbyas o monteses abandonaban la reducción y prendían fuego a sus viviendas, por ello según el cronista Aguirre los jesuitas construyeron aquellos ranchos “sembrados sin formar calle”.

Aguirre aclaraba: “Aunque esta disposición parezca bárbara, es precisa, porque la experiencia ha manifestado que cuando los indios desertan y van a incorporarse con los bárbaros al bosque pegan fuego a su rancho y si estuvieran los demás contiguos se comunicaría el incendio y consumiría el pueblo en una noche”.<sup>66</sup>

Esta circunstancia también es probable que se hubiese planteado en algunos de los poblados de guaraníes es su primera fase fundacional, pero una vez consolidado el modelo, la tipología se fue aplicando sin mayores problemas. De todos modos, el pragmatismo de los jesuitas se verifica en las diversas actuaciones frente a diferentes problemas y a la vez la

---

<sup>63</sup> Sepp Antonio. Continuación de las labores apostólicas. Edición crítica de Werner Hoffman. Editorial Universitaria de Buenos Aires. Buenos Aires. 1971.

<sup>64</sup> Borah Woodrow. La influencia cultural europea en la creación de los centros urbanos hispanoamericanos. En “Ensayos sobre el desarrollo urbano. Editorial Sepsetentas. México. 1974.

<sup>65</sup> Paucke Florián. Hacia allá y para acá. Universidad Nacional de Tucumán. Tucumán. 1941.

<sup>66</sup> Aguirre Juan Francisco de. Diario del capitán de Fragata Juan Francisco de Aguirre. Revista de la Biblioteca Nacional. Buenos Aires. 1949-1952. 4 Tomos.

flexibilidad para encarar las reformas internas que hiciesen falta. Sabemos, por ejemplo que en el momento de la expulsión había pueblos como Santa María La Mayor, Jesús y Trinidad que estaban en proceso de mudanza y transformación interna.<sup>67</sup>

Eficiencia y pragmatismo son, pues, elementos centrales en las decisiones de diseño de las misiones jesuíticas del Paraguay.

## ***6. La tipología urbana de las misiones jesuíticas de guaraníes y sus elementos***

La misión de guaraníes ofrece, como hemos dicho, un modelo alternativo al de la ciudad española. Sin embargo reconoce con ella una misma génesis en la plaza, elemento organizador del espacio urbano y que concentra el conjunto de las actividades de la comunidad.<sup>68</sup>

### **6.1. La Plaza**

Como elemento ordenador del espacio urbano la Plaza adquiere un papel emblemático en la misión. Sus dimensiones suelen superar las habituales manzanas cuadradas de las ciudades españolas, pero sus proporciones rectangulares las aproximan al modelo literario de Felipe II. Si bien algunas tienden a formas cuadradas, en general el lado mayor es casi un 25% mayor que el otro.<sup>69</sup>

La plaza misionera, potenciada por una visión barroca que tiende a sacralizar todas las actividades, le da una nueva faceta al tradicional esquema de acumulación de funciones que define la “centralidad” urbana hispanoamericana.<sup>70</sup>

Esta plaza reúne las funciones religiosas y civiles que habitualmente, en España, aparecían claramente diferenciadas, pues allí las Plazas Mayores eran claramente civiles y las iglesias se proyectaban en atrios y plazoletas más pequeñas.<sup>71</sup>

En cambio la concepción barroca veía a la misión como parte del “Teatro del Mundo” y el escenario donde se manifestaban las formas de relación colectivas era justamente la plaza. El telón de fondo era el núcleo constituido por el templo, el colegio y el cementerio, que daba realce al espacio abierto donde actuaba la comunidad ante un único y privilegiado espectador: Dios. Las ideas troncales barrocas de la participación y de la persuasión eran así llevadas a su culminación.<sup>72</sup>

---

<sup>67</sup>Busaniche Hernán. La arquitectura de las misiones jesuíticas guaraníes. El Litoral. Santa Fe. 1955.

<sup>68</sup>Gutiérrez, Ramón. Modelos urbanos y utopías en la ciudad americana. Ponencia al Seminario sobre Utopías urbanas. Jarandilla de la Vera. 1995 (Inédito)

<sup>69</sup>La Plaza de Trinidad tiene 130 x 100 metros y la de San Ignacio Mini 125 x 108 metros. Véase GIURIA Juan. La arquitectura en el Paraguay. Instituto de Arte Americano e investigaciones estéticas. Buenos Aires. 1950 y QUEIREL Juan. misiones. Taller Tipográfico de la Penitenciaría Nacional. Buenos Aires. 1897.

<sup>70</sup>Solano Francisco de y otros. Historia Urbana de Iberoamérica. Consejo Superior de colegios de Arquitectos de España. Madrid. 1987. Tomo I.

<sup>71</sup>Ricard Robert. La Plaza Mayor en Espagne et en Amérique espagnole. Annales N° 4. Limoges. 1947.

<sup>72</sup>Gutiérrez, Ramón. El barroco, integración y síntesis popular en la cultura americana. Ponencia para Seminario sobre El Barroco. Trujillo (España). 1998 (Inédito).

Los testimonios de los jesuitas sobre el uso intensivo de la plaza para juegos, cantos corales, danzas, procesiones y otras actividades rituales, así como la catequesis y las comidas colectivas, o los aprestos para salir cotidianamente al trabajo son altamente indicativos de la versatilidad de usos que tuvo este espacio misionero<sup>73</sup>

La plaza es el espacio en el cual se vuelca también la actividad vital de la misión. En ella están ubicados el templo, el cabildo indígena, el colegio, los talleres, las viviendas de los caciques, las capillas, el cementerio. Toda la participación se orquesta en una sistemática planificación del tiempo y la plaza se viste y decora en las ocasiones adecuadas. : catequesis, regocijos, comidas y recepciones de autoridades, formando sobre el espacio escénico una nueva y efímera escenografía de arcos triunfales, altares portátiles, capillas posas, castillos de fuegos artificiales y otros mecanismos de persuasión y deslumbramiento que forman parte de la mecánica de comunicación del barroco.<sup>74</sup>

Participación y persuasión de que la vida constituye un instante en el concierto de ese gran Teatro del Mundo y que la misión debía aproximarse a la idea de la ciudad de Dios están implícitas en estas respuestas urbanas y sus espacios sacralizados por la función y la ideología que las presidía.<sup>75</sup>

En las misiones “la valoración de los elementos urbanos tiene pues, como el arte y la arquitectura, un sentido didáctico acerca de lo que es importante y este sentido didáctico es reflejo del concepto de persuasión barroca... La evangelización adquiere, a través de estos mecanismos de enseñanza tácitos un valor adicional, el del sentimiento e identidad del indígena en sus obras más allá de las simples adscripciones racionales de la Verdad revelada”.<sup>76</sup>

La plaza cuenta para estas referencias con elementos estables, cruceros, que a veces sirven de capillas posas en los ángulos, a veces, como en Candelaria, una columna con una escultura en la parte superior, las capillas que flanquean el ingreso que en algunas ocasiones será utilizado para velatorios, es decir equipamiento arquitectónico para funciones precisas dentro de los variados usos del espacio.<sup>77</sup>

Aunque hay autores que han planteado que con “la excepción de San Carlos, la plaza era única” es necesario acotar que en realidad tanto Santa María La Mayor, cuanto Trinidad tuvieron doble plaza, pero ello fue fruto del proceso de reacomodamiento del pueblo, en el primer caso dentro del período jesuítico y en Trinidad luego de que se derrumbó la iglesia y se habilitó una provisoria a fines del siglo XVIII.<sup>78</sup>

---

<sup>73</sup>Furlong Guillermo. misiones y sus pueblos de guaraníes. Imprenta Balmes. Buenos Aires. 1962.

<sup>74</sup>Hernández Pablo. Organización social de las doctrinas guaraníes de la Compañía de Jesús. Editorial Gustavo Gili. Barcelona.1913. 2 Tomos.

<sup>75</sup>Peramás José Manuel. La República de Platón y los guaraníes. Emecé Editores. Buenos Aires. 1946.

<sup>76</sup>Gutiérrez Ramón. La evangelización a través de la arquitectura y del arte en las misiones jesuíticas de los guaraníes. En “La evangelización en el Paraguay, cuatro siglos de historia”. Ediciones Loyola. Asunción. 1974.

<sup>77</sup>Sebastián López Santiago. Plano inédito de Candelaria (misiones jesuíticas del Paraguay). Archivo Español de Arte. Tomo XXX-19. Madrid. 1957.

<sup>78</sup>Palacios Silvia - Zoffoli Ena. Gloria y tragedia de las misiones guaraníes. Historia de las reducciones Jesuíticas durante los siglos XVII y XVIII en el Río de la Plata. Ediciones Mensajero. Bilbao. 1991.

## 6.2. Templo, colegio y cementerio

El llamado núcleo edilicio de las misiones actúa, como se ha dicho de telón al escenario de la plaza, pero a la vez concita las principales actividades de la comunidad. Su estructura mantiene la integridad en todos los poblados y configura una de las variaciones sustanciales respecto de la ciudad hispana.

En efecto, la traza española permite a las ciudades mediterráneas un proceso de crecimiento axial en cualquiera de los sentidos, salvo que accidentes topográficos lo impidieran.

En cambio, la misión jesuítica solo puede crecer en tres direcciones, pues el núcleo que estamos analizando significa un límite preciso, detrás del cual se coloca la huerta y por lo tanto no es accesible para la prolongación del poblado.

Este límite es físico pero también visual y funcional. Por una parte califica las principales edificaciones y valora visualmente la imagen central de la misión, pero a la vez marca la delimitación del área pública con la semipública y finalmente la privada (residencia, huerta de los padres).

La fachada del templo, las portadas del colegio y el cementerio son los puntos focales y funcionales, estructurados de acuerdo a ejes y circuitos de recorrido habitual. Los dos últimos están claramente subordinados a la importancia de la fachada del templo ubicada axialmente respecto de la avenida de acceso al pueblo. Este recurso de la escenografía barroca, donde la avenida a veces aparece flanqueada por árboles y localiza dos capillas que flanquean el punto de acceso a la plaza, vuelve a aparecer, en planos postjesuíticos en alguna otra solución de “Alameda”, que también habrá en misiones franciscanas como la de Caazapá.<sup>79</sup>

Hay sin duda casos complejos como el de San Cosme y Damián en el Paraguay, donde se utilizó un templo provisorio (creemos que en realidad se trataba de una parte del colegio, por la cantidad de puertas y ventanas que tiene y que el templo definitivo no se había comenzado) dado que esta misión se formó en el sitio a partir de 1760 y tuvo apenas siete años para construir lo que aun hoy está a la vista. La portada del colegio de San Cosme era por otra parte una obra de singular importancia que muestra el prestigio que tendría ese edificio en el conjunto.<sup>80</sup>

La distribución de los tres elementos del núcleo no siempre es igual. La iglesia siempre está al centro pero el colegio puede encontrarse a derecha o izquierda y lo propio sucederá, en el otro lado, con el cementerio. Los planos de San Ignacio Miní y Concepción muestran ambas posibilidades.

El templo suele estar elevado en casos con una escalinata alta y otras veces con una solución más tenue. En San Carlos se forma prácticamente un doble atrio y en Jesús la fachada supera el desarrollo habitual ocupando un espacio más amplio. En San Miguel se había construido un pórtico avanzado por delante de la fachada principal del templo y la iglesia más grande, la de concepción que tenía cinco naves avanzaba claramente sobre la plaza, recortándose del núcleo principal.

Las variables arquitectónicas de las soluciones tradicionales hasta las más europeas generadas por el descubrimiento de los yacimientos de cal a mediados del siglo XVIII

---

<sup>79</sup>Parras Fray Pedro José de. Diario y derrotero de Fray Pedro José de Parras. Ediciones Solar. Buenos Aires. 1942.

<sup>80</sup>Amaral Lovera Blanca – Durán Estragó Margarita. San Cosme y Damián. Testimonio vivo del pasado jesuítico. Universidad Católica. Asunción. 1994.



señalan otra de las potenciales formas de valoración de la arquitectura religiosa y de las etapas en que se desenvuelven las misiones del Paraguay.<sup>81</sup>

El colegio y los talleres no siempre tienen las mismas dimensiones ni disposiciones de sus claustros y patios. Por supuesto que ello también está en función del tipo de talleres y almacenes que tenía cada misión. Este de todos modos es un tema que debería estudiarse con mayor precisión pero la carencia de planos arquitectónicos del período jesuítico conspira para disponer de mayores informaciones ya que los relatos o inventarios son imprecisos en cuanto a dimensiones y características de cada espacio.<sup>82</sup>

El cementerio tampoco tiene la misma estructura y a veces aparece dividido en “cuarteles” destinados a varones, mujeres, niños y niñas. En otros casos, como en el pueblo de San Juan Bautista, tenía una exótica capilla octogonal realizada por el padre Sepp copiando una de Alemania. Estas capillas de miserere o de velatorio eran muy habituales en los pueblos indígenas de la región andina y se han proyectado evidentemente hacia la zona guaraníca.

Hacia atrás del núcleo principal es posible localizar las huertas o quintas de los padres, una suerte de espacio límite entre la misión y la propia selva que la rodeaba. Aquí podemos leer nuevamente la mentalidad barroca de la construcción de una naturaleza transformada en hecho cultural, una naturaleza ordenada y jerarquizada por la acción del hombre. El ingeniero militar José María Cabrer, que estuvo en los pueblos luego de la expulsión de los jesuitas, narra la existencia en San Nicolás de un “paseo” que él denomina “La Florida” y que tenía forma de alameda.

Este espíritu barroco del dominio de la naturaleza se complementa con la existencia de plantas exóticas transplantadas, como relata el propio Sepp, lo que evidencia la búsqueda innovadora de los jesuitas en la formación de los herbarios que el padre Sánchez Labrador identificó con sus propiedades medicinales.<sup>83</sup> Estas experimentaciones culminarían con la preparación de los almácigos de yerba mate que permitieron a los jesuitas acercar los yerbatales a sus pueblos y modificar sustancialmente la situación económica de sus misiones al generar un amplio excedente comercializable.

Como podemos apreciar, aun dentro de la existencia de una tipología de traza genérica había márgenes para diversos tipos de propuestas lo que desmiente la simplista visión de los “ilustrados” españoles que, como Diego de Alvear, sostenían con ligereza que en los poblados misioneros “visto uno puede decirse se han visto todos”.<sup>84</sup>

Otro elemento arquitectónico que comprende la misión y que habitualmente esta ubicado al costado del núcleo era el Cotiguazú o residencia de las “viudas”. En realidad las mencionadas viudas no eran solamente aquellas cuyos maridos habían fallecido sino también las esposas de los indios que habían abandonado temporalmente el pueblo por trabajos en las estancias, viaje en los barcos, expediciones, etc.

Los Hospitales eran también elementos importantes aunque el sentido práctico de los jesuitas los llevaba en caso de enfermedades epidémicas a constituir “ciudades hospitales”

---

<sup>81</sup>Gutiérrez Ramón.

<sup>82</sup>Los inventarios de los pueblos jesuíticos del Paraguay, formados cuando la expulsión en 1767, están localizables en el Archivo General de la Nación Argentina (Buenos Aires) y el Archivo General de Chile (Santiago de Chile).

<sup>83</sup>Sánchez Labrador José. El Paraguay Católico. Imprenta Coni. Buenos Aires.1910. 3 Tomos.

<sup>84</sup>Alvear y Ponce de León Diego. Relación geográfica e histórica de la Provincia de misiones. En Angelis Pedro de Colección de Obras y Documentos. Imprenta del Estado. Buenos Aires. 1836.

externas donde atender por un lado a los infectados, por otro atender a los familiares que están en estado de contagio y dejando finalmente en el pueblo a los sanos que de esta manera quedan aislados y con menos riesgo de contagio. El padre Cardiel narra con claridad este complejo sistema de prevención sanitaria.<sup>85</sup>

### 6.3. El área residencial

Una de las características más particulares de la traza misionera respecto de la ciudad española radica en la inexistencia de manzanas con solares de propiedad individual. La misión jesuítica tiene su propio módulo de amanzanamiento conformado por la casa colectiva inicialmente y por la secuencia de casas familiares luego.

La vivienda de las misiones guaraníes estaba rodeada de galerías perimetrales y sus dimensiones no eran necesariamente iguales de un pueblo a otro ni aún dentro del mismo pueblo como podemos verificar en el plano de San Juan Bautista que se conserva en el Archivo de Simancas en España.

En la decisión de utilizar este tipo de vivienda aparece implícita la referencia a la antigua “casa comunal” indígena y probablemente tiene que ver con el lento cambio social que llevó del sistema poligámico al monogámico dentro de las misiones. Sabemos que en el caso del pueblo de San Luis esta transformación llevó casi un siglo y sin duda ayudó a ello la compartimentación de los espacios comunes y la utilización de la célula unifamiliar para cada vivienda.

Las “manzanas” misioneras comprendían entre seis y doce unidades de estas células, pero era bastante habitual que las mismas tuvieran siete módulos residenciales, aunque de diversa disposición.

En la mayoría de los casos las unidades de habitación se colocan paralelas a los lados de la plaza. Aunque en el trazado de Sepp para San Juan Bautista, las viviendas bordean la plaza y la convierten en una especie de recinto “cerrado”. Tras de ellas las demás unidades de vivienda se localizan con cierta autonomía.

Sin embargo, es verificable un cierto ordenamiento de estos conjuntos que nos hace pensar en la existencia de organizaciones barriales dentro de la misión, aunque los elementos cartográficos que disponemos hoy en día hacen difícil una evaluación más cierta de esta afirmación.

Sabemos que en Juli la feligresía se organizaba en torno a las parroquias manteniendo los rasgos de parentesco y procedencia étnica, pero ello es una constante en la región andina y no tenemos absoluta certeza de como ello se trasladó a la región guaraní.

Hay referencias de cronistas y religiosos en el sentido de que se respetaba la proximidad física con el cacique de la parcialidad, y también que ellos solían ocupar las casas más próximas a la plaza, lo que nos permite presuponer un ordenamiento bastante natural del grupo étnico tras el cacique. Ruiz de Montoya señala de alguna manera que en Loreto los indígenas formaban barrio tras su cacique, pues “se preocupaban que los emparentados estuvieran juntos”.<sup>86</sup>

Es por lo tanto muy probable que esta libertad de la estructura del amanzanamiento tuviera que ver con formas de organización interna de los cacicazgos de cada poblado,

---

<sup>85</sup>Furlong Guillermo. José Cardiel y su carta Relación (1747). Librería del Plata. Buenos Aires. 1953.

<sup>86</sup>Furlong Guillermo. Antonio Ruiz de Montoya y su carta a Comental (1645). Ed. Theoría. Buenos Aires. 1949.

dentro de una tipología que permitía cierta flexibilidad de distribución. Habría, pues, en este caso una nueva similitud con la ciudad española donde la vecindad a la plaza implicaba, desde el momento fundacional, una forma de jerarquización interna aunque las dimensiones de los solares fueran las mismas.

Como la mayoría de la cartografía urbana que disponemos de las misiones procede del período postjesuítico y los planos acusan la decadencia poblacional y cantidades de estas manzanas perdidas, nos es difícil recomponer los rangos de organización barrial que pudieron tener los pueblos durante el período jesuítico.<sup>87</sup>

En los planos del siglo XIX o en los relevamientos arqueológicos de nuestro siglo, las posibilidades de error se acentúan por la superposición de estructuras, las modificaciones y usos diversos que tuvieron las viviendas y los procesos de reconstrucción que se realizaron en ellas desde el siglo XVIII y que tenemos registrados para algunos pueblos. Hay también otras fuentes documentales como las que nos dan los planos “tipo” o diseños cuya identificación no es muy precisa y que incluye el padre Furlong en su *Cartografía*.<sup>88</sup>

También es importante señalar el carácter que debía tener la vivienda indígena, pues con frecuencia se ha señalado su carácter reducido y en condiciones de precariedad. El guaraní con certeza utilizaba la vivienda como un refugio y un depósito, ya que sus hábitos eran la vida al aire libre y las condiciones climáticas del lugar potenciaban tal opción.

Era, pues, probable que se cocinara en las galerías de las casas y las hamacas para dormir también se colocasen en este mismo espacio intermedio, mientras el cuarto servía como almacén o de resguardo a los niños.

La distribución de las viviendas no parece en definitiva haber seguido una regla precisa sino más bien una decisión singular que se atenía a las necesidades y conveniencias de cada uno de los pueblos.<sup>89</sup>

#### **6.4. Otros elementos arquitectónicos en las misiones del Paraguay**

Estos elementos no siempre figuran en todos los pueblos, de tal manera que muestran la singularidad de un planeamiento que, tomando como punto de partida las necesidades básicas de la población y la tipología aceptada de la traza introducen sus propios cambios en atención a las necesidades locales.

Algunos de estos cambios tienen que ver con las propias condiciones de producción asignadas en el conjunto de la economía de los treinta pueblos, tal sería el caso de los astilleros para montar barcos que tenía, por ejemplo, Yapeyú, otros tienen que ver con la localización de los poblados y su proximidad a la circulación de caminos reales.

Hemos indicado que a partir de la experiencia de Juli los jesuitas reglamentaron que en las misiones de guaraníes no pudiera residir permanentemente ningún español y que para evitar el trato y comercio que perjudicaba a los indios, se fijaba una permanencia máxima de tres días para cualquier visitante.

---

<sup>87</sup>Hemos publicado un conjunto grande de estos planos en el “Atlas urbano del Nordeste Argentino”, procedentes de Archivos y bibliotecas de España, Argentina, Uruguay, Paraguay, Perú y el Brasil pero no todos ellos tienen la misma precisión ni fiabilidad documental.

<sup>88</sup>Furlong Guillermo. Cartografía jesuítica del Río de la Plata. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Buenos Aires. Buenos Aires. 1936. 2 Tomos.

<sup>89</sup>De Paula Alberto. El planeamiento en las misiones Jesuíticas de Guaraníes. Revista América N° 2-3. Buenos Aires. 1976.

Así, los pueblos ubicados próximos a los circuitos de navegación fluvial o de caminos terrestres que unían ciudades de españoles tuvieran una Hospedería o “Tambo” cuya localización se identifica en planos postjesuíticos sin que tenga una ubicación precisa en la traza tipológica. En general se los colocaba un poco retirados del núcleo central de la misión.

Más importancia tenía para la vida de la misión la institución del Cabildo, integrado totalmente por los caciques indígenas. Era un edificio que podía llegar a tener hasta dos plantas y estaba sobre la plaza del pueblo.

Retirados del conjunto urbano se localizaban los “rastros” o mataderos y las carnicerías donde se realizaba la distribución de este elemento básico de la dieta misionera. El sitio preferido era tras la huerta de los religiosos, pero recomendaba el padre Provincial que “no esté en el patrio principal de la casa”, sin dudas por los problemas de higiene y limpieza que ello implicaría.<sup>90</sup>

El reparto de carnes en el segundo patio del colegio, fue aparentemente frecuente a juzgar por relatos y en el plano de san Juan bautista se localizan dos corrales de ganado, uno junto a la huerta y otro a la entrada del pueblo.

Casi todos los pueblos contaron con otros equipamientos destinados a abastecer el consumo cotidiano. Tal el caso de las atahonas y trapiches, las olerías, tejerías y galpones de depósito, aunque en general todas estas edificaciones no incidían en el núcleo central del poblado sino que se localizaban en la periferia del mismo. Olerías y tejerías requerían tierras aptas para los ladrillos y tejas y generaban además un espacio para los hornos de cocción y las “cavas” para la disponibilidad de la tierra.

Atahonas y molinos dependían de la tecnología del agua o de la noria de tracción, pero también buscaban el paraje adecuado para generar la fuerza de molienda. Los astilleros y sus tareas de carena y calafateo se hacían habitualmente próximas a los embarcaderos.

El complemento de carácter religioso era muy importante y variado. Había distintos tipos de capillas aunque en general predominaban las capillas de la Virgen de Loreto, que era una advocación de particular devoción en la Compañía de Jesús. De ellas nos queda en pie la del pueblo de Santa Rosa en el Paraguay y las ruinas de la de la misión de Loreto en Argentina.

Había capillas en el cementerio y también de velatorios ubicadas en la plaza como podemos apreciar en el plano de San Juan Bautista. En las afueras del pueblo aparecen las ermitas con advocaciones como Santa Bárbara o San Isidro Labrador y aún en casos, como en San Miguel, aparece una capilla de Santa Tecla.

En la plaza hubo capillas posas, aunque aparentemente estaban señaladas simplemente con cruces, pero no descartamos, habida cuenta de la estructura barroca de los poblados, que hubiese otras estructuras de sacralización como vía crucis o recorridos procesionales en vías sacras preparadas con elementos de referencia para tal efecto.

Estamos, pues, ante una notable calidad de diseño tipológico, conformado por la acumulación de experiencias de muy diversa procedencia y que tiene la virtud de permitir un libre juego de elementos optativos que responden, no solamente a las funciones específicas locales, sino también que confieren identidad a cada uno de los pueblos más allá de sus similitudes.

---

<sup>90</sup>Biblioteca Nacional. Madrid. Manuscrito n° 6976. Carta del padre Provincial 3 de agosto de 1667.

### III. LAS TIPOLOGÍAS URBANAS DE LOS PUEBLOS DE CHIQUITOS Y MOXOS

Formadas cuando ya las misiones entre los guaraníes estaban claramente consolidadas, las doctrinas entre los indígenas de Chiquitos y Moxos incorporan las experiencias acumuladas dentro de un sistema geográfico bastante similar al del Paraguay.<sup>91</sup>

Esta idea de los jesuitas de ir construyendo una historia a partir de la acumulación de sus propias experiencias, positivas y negativas, es uno de los rasgos implícitos de su pragmatismo. El modelo misionero del Paraguay era válido en la medida en que los condicionantes del medio cuanto las especificidades de las parcialidades indígenas lo hacían compatible, pues estas eran las líneas maestras sobre las cuales los jesuitas habrían de operar.<sup>92</sup>

Debemos, pues, entender que el modelo de la traza física misionera, a diferencia de la española tenía más un carácter indicativo que imperativo, ajustándose a las condicionantes contextuales donde habría de instalarse.

En Moxos, por ejemplo, las condiciones del medio obligaban a un aislamiento entre los poblados sobre todo en los meses de inundaciones. Esto condicionaría una economía particular donde las razones de autonomía y autosuficiencia serían decisivas para la supervivencia del poblado en épocas de incomunicación. Por ende la economía integrada y complementaria entre los pueblos del Paraguay daría paso a un sistema distinto en Moxos.<sup>93</sup>

En Chiquitos un similar problema de aislamiento los obligaría a disponer un punto de contacto con los comerciantes españoles y criollos de Santa Cruz de la Sierra, habilitando un poblado, San Javier, para el comercio por ser la capital del núcleo y el más próximo a la ciudad española.

La localización de los poblados está marcada -como en la primera fase de las misiones de guaraníes- por una apertura hacia las tribus gentiles no integradas al sistema misional. Esta preocupación cruza todo el período histórico de estas misiones donde las fundaciones de pueblos como Santiago, Santa Ana y Santo Corazón en Chiquitos o de Santa Rosa, San Simón y San Judas en Moxos en la última fase jesuítica e inclusive San Ramón y el Carmen en el período postjesuítico evidencian esta continuidad de apertura evangelizadora.

Hay otros ejemplos como los de la instalación del frustrado pueblo de San Ignacio de Zamucos en la búsqueda de la comunicación hacia las misiones de guaraníes. A su vez los jesuitas del Paraguay, como ya hemos señalado, habían avanzado hacia el Tarumá con los pueblos de San Joaquín, San Estanislao y Belén, planeando articular ambos sistemas.<sup>94</sup>

---

<sup>91</sup>Buschiazzo Mario José. *Arquitectura en las misiones de Moxos y Chiquitos*. Universidad Mayor de San Andrés. La Paz. 1972.

<sup>92</sup>Gutiérrez Ramón. *Urbanismo de las misiones jesuíticas del Paraguay, Moxos y Chiquitos*. Congreso Internacional de Americanistas. Quito. 1997 (inédito)

<sup>93</sup>Parejas Moreno Alcides. *Historia de Moxos y Chiquitos a fines del siglo XVIII*. Instituto Boliviano de Cultura. La Paz. 1976.

<sup>94</sup>Vaudry Juan B. *Relación histórica sobre la reducción de San Ignacio de Zamucos*. En *Boletín de la Sociedad Geográfica de Sucre*. Tomo XXX, Números 324 a 326. Sucre. 1936, pág. 249-273.

Podríamos decir que, con relación a las misiones del Paraguay, los poblados de Moxos y Chiquitos se encontraban en una fase intermedia entre la consolidación y las limitaciones de expansión de su propio proyecto. Así escribía en 1762 el padre Lardín que muchos pueblos de Chiquitos habían dejado de hacer sus entradas para misionar, pero “no por falta de voluntad y celo, sino que no hay infieles donde ir, porque los padres de Moxos por el norte y los portugueses por el oriente los han acabado”.<sup>95</sup>

En el momento de la expulsión, los más antiguos poblados tendrían unos ochenta años de vida, pero en realidad esta cifra era sensiblemente menor, pues la mayoría de ellos sufrió por lo menos un traslado durante la administración jesuítica. Cada uno de estos traslados era en el fondo equivalente a una nueva fundación, ya que si eran originados por incendios o inundaciones las pérdidas materiales eran casi totales por el tipo de tecnología constructiva que habitualmente utilizaban.<sup>96</sup>

Las misiones de Moxos y Chiquitos no habían ingresado en el proceso de renovación edilicia que el descubrimiento de yacimientos de cal había posibilitado en la última fase de las misiones de guaraníes, desde 1740, cuando se construyeron los templos de San Miguel, Trinidad, Jesús y San Cosme y Damián, quedando inconclusos estos dos últimos. Solamente en el caso de San José de Chiquitos podemos visualizar una apertura en este sentido.<sup>97</sup>

Si las misiones de guaraníes habían alcanzado un autoabastecimiento en materia de imaginería y otras manifestaciones artísticas y utilitarias a través de sus talleres artesanales, no parece ser ésta la situación a la que llegaron las misiones en Moxos y Chiquitos, pues buena parte de las obras que allí encontramos parecen proceder de Cusco y Potosí. Recién a mediados del siglo XVIII con la presencia de los jesuitas Schmid y Marterer parece haberse logrado una producción eficiente, sobre todo en Chiquitos. En Moxos tenemos constancia por el inventario de expulsión que en San Ignacio de Moxos esperaban una talla de la Resurrección del Señor que venía desde Cusco.<sup>98</sup>

Sin embargo los retablos fueron realizados en las misiones y la fabricación de órganos abasteció inclusive a pueblos del Alto Perú, lo que evidencia que no se estaba ante limitaciones en las capacidades y talentos de los indígenas sino fundamentalmente en el proceso de organización de la producción y de los circuitos de comercialización.<sup>99</sup>

Una singularidad notable en la arquitectura de Chiquitos es el uso masivo de la pintura mural, aspecto que sin dudas difunde el padre Martín Schmid, pero de cuya utilización existen ejemplos anteriores como los del templo de San Miguel y además se habrá de prolongar luego de la expulsión de los jesuitas.

Se trata de una modalidad barroca de sensibilizar a través de una cromática escenografía visual que modifica la calidad espacial de la arquitectura y potencia el control decorativo de las superficies envolventes del edificio. La propia utilización de la mica que se

---

<sup>95</sup>Real Academia de la Historia. Madrid. Colección Mata Linares. Tomo IX, foja 97. Instrucción al reverendo padre Provincial.

<sup>96</sup>Chavez Suárez José. Historia de Moxos. De. Fénix. La Paz. 1944.

<sup>97</sup>Gutiérrez Ramón. Propuestas arquitectónicas y urbanas en los sistemas misionales de los jesuitas. Ponencia en el V Coloquio sobre misiones de Moxos y Chiquitos. San Ignacio de Moxos. Abril. 1997

<sup>98</sup>Brabo Francisco Javier. Inventarios de los bienes hallados a la expulsión de los jesuitas y ocupación de sus Temporalidades por Decreto de Carlos III. Imprenta y estereotipia de Rivadeneyra. Madrid. 1872.

<sup>99</sup>Archivo General de Indias. Sevilla. Charcas, legajo 445.

hace por ejemplo en el pueblo de San Rafael es una peculiaridad que no registra antecedentes en los ejemplos paraguayos.<sup>100</sup>

En las misiones de guaraníes la pintura mural es utilizada, hasta donde sabemos, en la capilla de Loreto en Santa Rosa, donde había un gran mural historiado de la Virgen titular, y en San Cosme y Damián, donde las tablas del sotocoro (ya destruido) y en el entrepiso del colegio estaban pintadas con temas florales. En las excavaciones de Trinidad han aparecido piedras doradas y policromadas que evidencian una utilización amplia que se proyecta a retablos de piedra y el púlpito.<sup>101</sup>

El sistema de trabajo de las columnas salomónicas de madera que encontramos en Chiquitos es también diferente del más simple y tradicional que aparece utilizado en la región guaraní. También son singulares por su volumen e importancia las manifestaciones musicales de Chiquitos y la fabricación de instrumentos que se realizaron en Moxos.<sup>102</sup>

En cambio las bibliotecas de estas misiones parecen ser sensiblemente más pequeñas que las de sus similares en el Paraguay, generado esto quizás, por el menor tiempo de vida de los pueblos y las diferentes nacionalidades de los religiosos que tuvieron a su cargo los poblados.<sup>103</sup>

Si para los guaraníes el mantenimiento de los millares de indígenas hacía difícil el vertebrar la economía de subsistencia (había 88.796 indios en el año 1767 cuando se van los jesuitas) en Chiquitos con 19.017 indios y Moxos con 18.535 almas tenían una tributación sensiblemente menor lo que posibilitaba que los jesuitas pagaran el gravamen con las asignaciones de su propio sínodo, que dejaban de percibir. Liberando así el excedente económico del poblado para su propia reinversión.<sup>104</sup>

La organización del circuito de comercialización era similar en ambos casos y se centraba en las Procuradurías de Misiones, ubicadas en el caso de Chiquitos en los colegios de La Paz, Chuquisaca, Oruro y Santa Cruz de la Sierra. En el caso de Moxos se comercializaba con Lima y Cusco y se tenía un almacén ubicado en el puerto de Paila.

Si bien durante el período poscolonial las misiones de Chiquitos y Moxos no fueron assoladas por los conflictos bélicos que destruyeron buena parte de las misiones de guaraníes, es evidente que estas misiones tuvieron un relevo de clero y administradores especialmente corruptos e ineptos que intentaron llevar a la práctica los planes definidos por el obispo Herboso en Chiquitos y por el gobernador Lázaro de Ribera en Moxos.<sup>105</sup>

---

<sup>100</sup>Gutiérrez Ramón. *Arquitectura y urbanismo en Iberoamérica*. Ed. Cátedra. Madrid. 1983.

<sup>101</sup>Gutiérrez Ramón. *Evolución urbanística y arquitectónica del Paraguay. 1537-1911*. Departamento de Historia de la Arquitectura. UNNE. Resistencia. 1975.

<sup>102</sup>Huseby Gerardo, Ruiz Irma, Waisman Leonardo. *Un panorama de la música en Chiquitos*. En Querejazu Pedro (Editor) "Las misiones jesuíticas de Chiquitos", Fundación BHN. La Paz. 1995.

<sup>103</sup>Romero Romero Catalina. *Tres bibliotecas jesuitas en pueblos de misión: Buenavista, Paila y Santa Rosa en la región de Moxos*, Revista de Indias N° 195-196. Madrid. 1992 pág. 889. También Tormo Sanz Leandro. *Una biblioteca perdida en los llanos del Mamoré*. En *Misionalia Hispánica*. Madrid. 1976, pág. 366-371. Véase respecto a las bibliotecas de las misiones del Paraguay: Gutiérrez Ramón. *Notas para una Bibliografía de Arquitectura Hispanoamericana*. Biblioteca Central. UNNE. Resistencia. 1972

<sup>104</sup>Maeder Ernesto. *La organización de la Provincia de Chiquitos en la época post-jesuítica. Diferencias y semejanzas con la Provincia de misiones de Guaraníes*. En revista de Historia del Derecho N° 16. Buenos Aires. 1988

<sup>105</sup>Parejas Moreno Alcides. *Don Lázaro de Ribera, gobernador de la Provincia de Mojos (1784-1792)*. En *Anuario de Estudios Hispanoamericanos*, Tomo XXXIII. Escuela de Estudios Hispanoamericanos. Sevilla. 1976

No hubo, pues, una política de conjunto que integrara las acciones en Moxos y Chiquitos, a pesar de que en el período postjesuítico estaban en mejores condiciones estos pueblos, por su autosuficiencia y carencia de una integración económica para recibir un régimen individualista como el que pondrían en vigencia los nuevos administradores y los religiosos que se hicieron cargo de los pueblos.<sup>106</sup>

Analizados estos aspectos diferenciales de carácter general es preciso introducirnos en los elementos que habrán de configurar la traza y estructura urbana de los 27 pueblos de Moxos y los 10 de Chiquitos.

## **1. El asentamiento**

Si bien rigieron en la búsqueda de las localizaciones las mismas condicionantes de calidad que exigían las Ordenanzas de Población y la propia praxis pobladora de los jesuitas, había un elemento distintivo que era ir hacia el paraje donde habitaban las tribus a evangelizar. En el caso de los indios de la región de Moxos ello planteó problemas iniciales, pues la localización era muy complicada; en tiempos de lluvia todo quedaba anegado.

Los jesuitas buscaron los lugares altos, pero muchas veces las inundaciones superaban las cotas de los poblados y los obligaban a transmigrar como sucedió en 1751 con San Javier, Loreto y San Pedro que debió finalmente trasladarse a la margen derecha del río Mamoré abandonando su espacio fundacional conocido desde entonces como “Pueblo Viejo”. Otros poblados como Reyes y Santa Ana fueron también trasladados por el mismo motivo buscando tierras más protegidas.

La complejidad de la geografía fue, pues, un lastre tremendo al momento de estructurar el sistema, que con todo obtuvo resultados eficaces a pesar de estas limitaciones. Gabriel René Moreno decía que “las lluvias torrenciales del estío convierten las plácidas campañas en un solo mar inmenso y navegable en todas direcciones. Pero mar con islas. Son sus islas los pueblos misionarios sitios en altolozanos enjutos y lo son asimismo las estancias chacras y corrales que ocupan los ribazos de terrenos secos mas no siempre libres de la inundación”.<sup>107</sup>

En la región de Chiquitos, “para establecer estos pueblos escogieron los jesuitas unos lugares llanos alas extremidades de las lomas a modo de istmos, a fin de que por tres partes fuesen separados por valles de las demás colinas y disfrutasen por ende de un horizonte abierto y les proporcionase un aire libre y sano. Se valieron de las honduras de aquellos valles o curichis para formar junto a los pueblos unas cuantas lagunas artificiales que los abastecen de abundantes aguas todo el año, no menos que de pescado a toda hora”.<sup>108</sup>

En la elección del asentamiento los religiosos debieron aprender de los indígenas, pues se señalaba que en muchos casos al escoger el primer sitio “hubo mucho engaño por la falta de experiencia que obligó después a mudarle”, llevándose a nuevo paraje donde indicaron los indios “como más prácticos en la tierra”.<sup>109</sup>

---

<sup>106</sup>René Moreno Gabriel. Catálogo del Archivo de Moxos y Chiquitos. Ed. Juventud. La Paz. 1974.

<sup>107</sup>Idem. pág. 13

<sup>108</sup>Grondona José Esteban. Descripción sinóptica de la Provincia de Chiquitos. Revista de la Universidad Mayor, Real y Pontificia de San Francisco Xavier. Sucre. 1942. Pág.92

<sup>109</sup>Torres Saldamando Enrique. Historia de la Misión de Moxos en la República de Bolivia escrita en 1696 por el padre Diego de Eguiluz. Imprenta del Universo. Lima. 1884. pág. 10



Con anterioridad a encarar el asentamiento definitivo, era habitual comenzar una etapa de cultivos de la tierra en terrenos previamente rozados y preparados, Las sementeras aseguraban el primer sustento cuando se instalaba allí el poblado y por ende ratificaba la posibilidad de permanencia.

En Moxos los jesuitas tuvieron un largo período de aprendizaje que les llevó doce años de “trabajos, fatigas y diligencias que se hicieron para ponerlos en buen estado y disposición” hasta consolidar la fundación de Loreto en 1682. En general el proceso de construcción del caserío básico, el colegio y la capilla no llevaba menos de un año.<sup>110</sup>

Si bien los requisitos de atender a las comunidades indígenas eran fundamentales no cabe duda que los jesuitas tenían en mente una estrategia territorial. Siempre ha llamado la atención este comportamiento de la Compañía de Jesús, única que hace precisos y sucesivos relevamientos cartográficos de los territorios donde actúa. Ni la orden franciscana que atendió pueblos en la región del Paraguay ni otros religiosos parecen haberse preocupado por estos aspectos de control y dominio territorial más allá de sus pueblos específicos.<sup>111</sup>

La política de planificación territorial de los jesuitas incluía el agrupamiento de pueblos o sus traslados buscando consolidar una frontera con los indios gentiles o con los portugueses del Brasil. Dado que en Moxos y Chiquitos había una gran variedad de parcialidades y los jesuitas se propusieron unificar idiomáticamente el conjunto, buscaron acercar distintos grupos para tratar de conformar una conciencia integrada de “nación”. Esto no siempre se logró y así fue como en Moxos los guarayos casi aniquilan a los compañeros tapacuras de la misión de San Juan Bautista.

También fue frecuente que los indios que quedaban fuera de una misión que se destruía por inundaciones o era parcialmente abandonada se integraban a otros poblados o, como en el Paraguay, cuando un pueblo alcanzaba una población mayor de la que podía soportar se formaba con ella un nuevo pueblo.<sup>112</sup>

Aquí fue frecuente, en el caso de los nuevos poblados que quedaran durante un tiempo como “colonias” de los poblados de origen. Así, San Miguel de Chiquitos dio la mitad de su población para fundar Santo Corazón de Jesús y otros para apuntalar el traslado de San Ignacio, mientras que Santa Ana se formaría con los indios que poblaban San Rafael.<sup>113</sup>

En la estructuración de un sistema los jesuitas formaron en esta región no solamente los poblados sino también un puerto al oriente de Santa Cruz de la Sierra. Así en la zona de Pailas, este muelle, para uso exclusivo de las misiones y la única puerta de entrada comercial a éstas, tenía almacenes, estancias de ganado para el abastecimiento de las tripulaciones de las canoas y barcos y una población estable de indígenas que actuaban de marineros cargadores y vaqueros.

El puerto como punto cierto del trueque comercial aseguraba a la vez que los españoles no ingresaban como mercaderes a las misiones y se protegía a los indígenas del fraude según la experiencia que los jesuitas habían capitalizado de su circunstancia en Juli.

---

<sup>110</sup>Idem, pág. 13

<sup>111</sup>Furlong Guillermo. Misiones y sus pueblos de guaraníes. Posadas- Buenos Aires. 1962.

<sup>112</sup>Parejas Moreno Alcides - Suárez Virgilio. Chiquitos historia de una utopía. Imprenta Sirena. Santa Cruz de la Sierra. 1992.

<sup>113</sup>Archivo General de la Nación. Argentina. Papeles de la Biblioteca Nacional. Pieza N° 6.330. Visita del 9 de octubre de 1762.

Como sucedería en el caso del Paraguay, la visión individualista de los administradores y curas que reemplazaron a los jesuitas dejaría de ver al conjunto como un sistema y aceleraría la decadencia de los poblados.

Esta visión de ocupación territorial era descrita por un obispo al afirmar que las misiones de Moxos tenían “en cruz las poblaciones, siendo el árbol el río Mamoré y los brazos las dos ramas de campañas de oriente y occidente”.

## ***2. El trazado del poblado***

Utilizando como elemento generador y ordenador la plaza, los pueblos de Moxos y Chiquitos respondían a un esquema similar al de las misiones del Paraguay. El núcleo conformado por el templo, colegio y cementerio, definía el límite visual de la plaza, en torno a la cual se estructuraba el Cabildo indígena y las casas de los caciques

El acceso al poblado se hacía por una calle ancha del tipo de una avenida que se ubicaba en el eje de la puerta del templo. En San Pedro de Moxos se relataba en 1760 que se llegaba a la población “por una calle muy ancha y dilatada toda cubierta de uno y otro lado de portales sostenidos de columnas labradas de madera”.

Las plazas de estos pueblos tenían dimensiones generosas que solían sorprender a los visitantes. Alcides D’Orbigny ante el conjunto de San José de Chiquitos escribía “La Plaza es enorme, decorada en el centro con una cruz de piedra rodeada de palmeras. Los frentes descritos (iglesia y colegio) forman uno de sus lados, ocupan los otros tres las casas de los jueces (caciques) que en un total constituyen nueve grupos de casas. Por desgracia entre un grupo y otro, al principio de cada calle se emplazó una cruz con palmeras, y en los cuatro ángulos de la plaza capillas destinadas a las procesiones que encierran e imposibilitan toda perspectiva”.

Es interesante la visión de D’Orbigny, pues no valora de la misma manera que los jesuitas y los indígenas el espacio de una plaza que por sus características de uso tiende a ser “cerrada”, es decir que privilegia los usos de los espacios internos de la misma, configurada como se ha dicho, como escenario de la vida. Las cruces marcan el acceso a la plaza de cada una de las parcialidades que viven tras sus caciques, y las capillas posas señalan las estaciones procesionales y los puntos de referencia de la catequesis. No hay, pues, una reflexión sobre las perspectivas desde la plaza hacia afuera sino de todo el poblado hacia la plaza.

No parecen existir constancias en estos pueblos de Chiquitos y Moxos de estructuras como las del Cotiguzú o casa de las viudas que había en el Paraguay, pero sin embargo las ancianas servidoras del templo viven hoy en comunidad en poblados como San Ignacio de Moxos por lo cual no nos extrañaría que hubieran existido aunque no apareciesen como estructuras calificadas. Lo propio podríamos decir de las posadas para viajeros o de los hospitales, aunque ellos deben haber existido con cierta independencia pero probablemente mimetizados en su arquitectura con los conjuntos de viviendas.

Como las parcialidades de Chiquitos y Moxos podían tener otras estructuras tribales, no siempre existían los caciques o curacas como autoridad natural y por ende la distribución de las parcialidades en la misión no se hacía siempre ajustada a la localización del cacique. En 1745 sabemos que, con excepción de San Ignacio, los otros pueblos de

Chiquitos no tenían caciques, curacas o jueces con autoridad, por cuya razón los jesuitas nombraban al indio más talentoso como Corregidor.<sup>114</sup>

También aquí los funcionarios del rey no distinguían más que los aspectos externos y en 1774 el gobernador Verdugo afirmaba que “visto un pueblo se tiene vista una Provincia”. Describía a las misiones como “unos galpones de barracas latos que casi todos los años se reparan, de mediana altura, divididos en cuartos”. “Los techos son de paja y por eso están expuestos a incendios, sus cuatro paredes formadas de palos y cañas tejidas que con barro y paja mezclados cierran. Las puertas son ordinariamente de cuero vacuno, de quita y pon, y el frontispicio de todos un corredorcito, seguido de la corriente del techo a la parte de la puerta y otros a ambos costados formándose con este buen orden la hermosura de sus niveladas calles y su gran plaza que mantienen con aseo”.<sup>115</sup>

### ***3. La plaza y sus usos***

La plaza conjugaba, como en las misiones del Paraguay, el conjunto de las actividades de la misión. Entre ellas cabe señalar, por su importancia, la de la fiesta religiosa que explicitaba todo el sentido barroco. Para ello es bueno recordar lo que decía el gobernador Lázaro de Ribera de los habitantes de Moxos: “ningunos indios más acostumbrados a la decoración y majestad de los objetos externos para fortificar los principios de nuestra Santa Religión”

La fiesta barroca era el momento culminante de la participación popular, del protagonismo del individuo, las sociedades intermedias y la comunidad. Era también un elemento idóneo para la persuasión, aunque ésta en las misiones era ejercida plenamente por las actividades cotidianas. La fiesta, sin embargo aseguraba las conmociones colectivas y exaltaba los valores escenográficos transformando el espacio de la plaza.<sup>116</sup>

Los jesuitas, al igual que en el Paraguay, dieron particular importancia a las formas tradicionales de ritualización de los indígenas. Sobre todo a través de la música, el canto y la danza se planteó una forma de aproximación que fue utilísima a efectos de la evangelización.<sup>117</sup>

Pero junto a estos elementos festivos no se descuidaba la transformación escenográfica del espacio de manera tal de que cada una de las fiestas tuviera un ámbito singular. Cuando se concluyó el templo de San Ignacio de Moxos en 1694. Los indígenas lo celebraron “con una muy lucida procesión, que se hizo del Señor, con muchos arcos vistosísimos, matizados de cintas y variedad de flores y más de cien danzantes en varias figuras a usanza del Perú, lo que fue de mucha celebridad para ellos y de admiración para todos”.<sup>118</sup>

Junto a la festividad del patrono las “Fiestas Grandes” eran las de Semana Santa y el Corpus Christi. Un jesuita narra en 1761 que “la Semana Santa se hace con mucha

---

<sup>114</sup>Archivo General de Indias. Sevilla. Charcas. Legajo 293. Empadronamiento de 1745.

<sup>115</sup>Archivo General de Indias. Sevilla. Charcas. Legajo 515. Relación sucinta del gobernador Verdugo. 1774.

<sup>116</sup>Gutiérrez Ramón (Coordinador). El Barroco Iberoamericano. De los Andes a las Pampas. De. Lunweg. Barcelona. 1997

<sup>117</sup>Gutiérrez Ramón. La evangelización a través de la arquitectura y el arte en las misiones jesuíticas de los guaraníes. En “La evangelización en el Paraguay”. Ediciones Loyola. Asunción del Paraguay. 1979, pág. 49-58

<sup>118</sup>Torres Saldamando Enrique. Op. Cit. pág. 26

devoción con el Sermón de Pasión y procesiones que pudieran lucir en cualquier ciudad”.<sup>119</sup>

En Moxos el padre Marbán relataba como para organizar las fiestas convocó a un indio de genio alegre y le dije que previniese a otros y ensayasen unas danzas para noche buena. Ofreciéronse a porfía e hicieron dos compañías, la una de muchachos pequeños y la otra de mocetones, ambas al uso de Santa Cruz, cuyas danzas con que celebran el Corpus han aprendido muy bien. Otra fue a su usanza gentilica, acompañada de flautas y fue la que más enterneció por ver consagrados a los bailes que servían de festejo al demonio”.<sup>120</sup>

Esta confluencia de las danzas cruceñas con las de los indígenas señalaban el proceso de integración cultural y de sincretismo religioso que va a testimoniar en mejor momento de las manifestaciones artísticas y culturales americanas.

En el caso de los pueblos de Chiquitos se indicaba cómo “todas las fiestas grandes de Nuestro Señor y Nuestra Señora se tienen las vísperas, salve y letanías y en el mismo día sermón con misa solemne. A todas estas funciones las hacen célebres las buenas músicas que se han entablado en solfa con órganos, violones y violines que aumentan en parte la devoción de los indios”.<sup>121</sup>

La fiesta, como sucedía entre los guaraníes, se fue convirtiendo en un elemento cotidiano y no excepcional, constituyendo un hábito de vida. El padre Altamirano señalaba a principios del siglo XVIII que en Moxos “los domingos por la tarde salen todos en procesión con una imagen de la Santísima Virgen, cantándole su santísimo rosario por todo el pueblo”. La procesión actuaba a la vez como un elemento de sacralización del conjunto del poblado.<sup>122</sup>

En la fiesta del Corpus los indios “asisten al sermón del misterio, después a la procesión solemne por la plaza y las calles de los pueblos, con altares en las esquinas que adornan, con hermosas plumas y flores, festejando el día con muy alegres danzas. Los lunes se canta la misa de difuntos y se hace la procesión acostumbrada con sus responsos cantados. Los viernes se dice misa al alba del santo Cristo en que se canta la Pasión del Señor en devotos versos compuestos en su idioma concluyendo con un acto de contrición cantado. Los sábados por la mañana, se canta la misa de la Santísima Virgen con variedad de tonos músicos, por la tarde su salve y letanía rezando después el rosario a coros”.<sup>123</sup>

El padre Eder destacaba que en Moxos la fiesta de Corpus era la más importante y que había visto una misión “donde se cubría toda la inmensa plaza con alfombras pintadas de colores muy elegantes”. Pero cualquier acontecimiento que rompiera la rutina de la vida del pueblo era también aprovechado para institucionalizar el festejo.<sup>124</sup>

---

<sup>119</sup>Archivo General de la Nación. Argentina. Papeles de la Biblioteca Nacional N° 6.647. Carta Anua del padre Francisco Lardín. 4 de abril de 1761.

<sup>120</sup>Marbán Pedro. Relación de la Provincia de la Virgen del Pilar de Moxos. En Boletín de la Sociedad Geográfica de La Paz. La Paz. 1898

<sup>121</sup>Archivo General de la Nación. Argentina. Papeles de la Biblioteca Nacional. pieza N° 6330.

<sup>122</sup>Altamirano Diego Francisco. Historia de la Misión de los Mojos. Instituto Boliviano de Cultura. La Paz. 1979.

<sup>123</sup>Ballivian Manuel. Diario del Viaje de la Delegación Nacional a los territorios del Noroeste de la República y el Departamento del Beni (notas de Cuaderneta). Imprenta El Comercio. La Paz. 1896. Segunda parte, pág. 9

<sup>124</sup>Eder Francisco Javier. Descripción de la Provincia de Moxos en el Reino del Perú. Imprenta El Siglo Industrial. La Paz. 1888.

El padre Zapata de San Javier había traído unos cuadros limeños para su altar mayor y ello fue motivo para una gran fiesta, para lo cual se barrió y limpió la plaza y “se alzaron en ella unos arcos de palmeras, formando calles todo en derredor. En las esquinas se levantaron cuatro altares que los indios engalanaron con plantas, flores y pájaros a su gusto. A la noche se armaron muchos candelabros en todo el cementerio de la iglesia, coronada de luminarias pintadas. Hubo variedad de cohetes, voladores, etc. Fue noche alegrísima por la novedad y multitud de gentes que se juntó, pues, la trajeron aquí los padres de otras reducciones con sus danzas, que juntos todos con la variedad de cascabeles, flautas y tambores que duraron toda la noche, no daba lugar a la melancolía”.<sup>125</sup>

En la plaza se celebraba también la fiesta de los Santos Reyes Magos que, como narraba el padre Eder, se caracterizaba por una cabalgata de caballos “lujosamente enjaezados con plumas de varios colores y cascabeles”. Adelante del conjunto iban los músicos, luego los abanderados, mulas cargadas con regalos, luego las autoridades locales de caciques, jueces y cabildantes que eran quienes hacían los presentes en el templo. Posteriormente recorrían las calles del pueblo y los jinetes para concluir la fiesta mostraban “su destreza en el manejo del caballo por todos los ámbitos de la plaza”.<sup>126</sup>

Los indígenas usaban también la plaza para sus juegos y entrenamiento militar. Alonso Verdugo escribía desde San Javier de Chiquitos en 1763 que “hay en todos los pueblos una plaza cuadrada y capaz la cual sirve para que los indios usen el ejercicio de la flecha que es la única arma de la que todos se valen”.<sup>127</sup>

La plaza solamente era mercado en la excepcional situación de San Javier de Chiquitos, que era el punto fijado para el mercadeo con los españoles de Santa Cruz de la Sierra. Allí llegaban españoles y criollos con “sus mulas y yeguas y algunos géneros de Castilla” que entregaban en trueque por los productos locales, particularmente la cera de Chiquitos que abastecía una amplia región hasta el Perú.

Como sucedía en el Paraguay, muchas plazas de Moxos y Chiquitos tenían capillas posas estables en los ángulos de la plaza y en otros casos eran colocadas cruces o altares de arquitectura efímera para las fiestas. Estas capillas posas servían para las “estaciones” en las procesiones y también para localizar a los grupos de catequesis. En San Pedro de Moxos las capillas de la plaza eran de mampostería y Grondona narra que en Chiquitos “A los ángulos de la plaza hay siempre cuatro capillas”, algunas de ellas serían repuestas luego de la expulsión de los jesuitas.<sup>128</sup>

En la Concepción de Moxos las capillas están colocadas en forma ochavada cerrando los ángulos de acceso en diagonal a la plaza. Desconocemos si esta forma peculiar fue la original o si en definitiva se trata de una reconstrucción posterior al retiro de la Compañía de Jesús de los pueblos. En la descripción de San Pedro que realiza el gobernador Alonso Verdugo en 1761 dice que “a las cuatro esquinas de la plaza están otras tantas capillas donde hace mansión el Venerado Sacramento y la una de ellas es un devoto santuario de bello adorno dedicado a la milagrosa imagen de Cocharcas, donde todas las tardes acude numeroso gentío a rezar el rosario”.<sup>129</sup>

---

<sup>125</sup>Biblioteca Nacional del Perú. Lima. Manuscritos N° 12. San Javier de Moxos 20 de julio de 1696.

<sup>126</sup>Eder Francisco Javier. Op. Cit. pág. 154-163.

<sup>127</sup>Archivo General de Indias. Sevilla. Buenos Aires. legajo 174. Informe del 1 de junio de 1763.

<sup>128</sup>Vargas Ugarte Rubén, Historia de la Compañía de Jesús en el Perú. Imprenta Aldecoa. Burgos. 1964. Tomo IV, pág. 69

<sup>129</sup>Idem, pág. 176.

Es notable este testimonio que nos indica que cada capilla tenía además su advocación, en este caso identifica de Virgen de Cocharcas de extendida devoción desde Ayacucho al resto de la región andina. La precisión del punto de referencia para el culto muestra entonces el papel importante que jugaban las capillas posas en las actividades rituales.

Otro tipo de capilla como la de velatorios o miserere podemos identificarla en la misión de San José de Chiquitos pero con la peculiar ubicación de estar alineada dentro del núcleo principal, cuando lo habitual es que estuvieran dentro del espacio destinado a cementerio o en su defecto flanqueando la entrada a la plaza.

Las cruces y las torres de campanario que fue habitual en esta región que fueran exentas del templo eran otros tantos jalones de identificación urbana instalados en la plaza. En los ejemplos de Moxos, a juzgar por la iconografía de D'Orbigny y Mercado, las torres tienen tres cuerpos, a veces con galería perimetral exterior (Exaltación) y en otros casos con balcones (San Ramón, Concepción)

Rodeaban a plaza las calles cubiertas por portales frontales de las viviendas que se transformaban en oportunidad de las fiestas donde, según el padre Fernández componían “las calles los más ricamente que a su pobreza es posible, y en lugar de tapices recamados de oro o de colgadura de damasco, adornan con ingenioso artificio las fachadas de las casas de ramos de palmas, hermosamente enlazados con otros, a las cabezas de las calles levantan arcos triunfales que visten de cuanto hermoso y florido hay en las huertas y bosques, lo mejor de los aderezos y bordaduras labradas hermosa y delicadamente de plumas lo pone cada uno delante de su casa”.<sup>130</sup>

### ***3. Los edificios públicos civiles y religiosos***

Junto al templo se encontraba el colegio de los jesuitas, que integraba múltiples funciones destacándose la residencia de los sacerdotes y los talleres artesanales. Allí se encerraban “las oficinas de carpintería, de herrería, telares trapiches para moler caña, tendales para el beneficio de la cera, despensas, almacenes y todas las viviendas correspondientes, además de la espaciosa huerta, aunque solo sirven para la vista, porque solo tiene naranjos y algunos frutales propio de los montes” según detallaba el obispo Herboso luego de 1769.<sup>131</sup>

Si bien la cantidad de edificios públicos de las misiones de Moxos y Chiquitos fue menor y menos variada que las tipologías que encontramos en el Paraguay, es claro que ello puede deberse al menor tiempo de vida de estas misiones y a su menor complejidad por los tamaños inferiores que habitualmente tenían los poblados.<sup>132</sup>

Sabemos que la primera residencia en Moxos, en el pueblo de Loreto era “una casa bastante capaz y religiosa para habitación de los padres, con su claustro, celdas y oficinas públicas que sirven tanto para los padres de ella, como también para los de las otras,

---

<sup>130</sup>Fernández Juan Patricio. Relación historial de las misiones de los indios que llaman Chiquitos. Madrid. Manuel Fernández. (1726). Segunda edición. Asunción. Librería y Casa Editora de Uribe y Cía. 1896. Tomo Y, pág. 139-140

<sup>131</sup>Archivo Catedral de Santa Cruz de la Sierra. Legajo 3. Visita del obispo Herboso. 7 de enero de 1769.

<sup>132</sup>Gutiérrez Ramón. Estructura socio-política, sistema productivo y resultante espacial de las misiones jesuíticas del Paraguay en el siglo XVIII. Departamento de Historia de la Arquitectura. UNNE. 1974 (mimeo)

cuando van a tratar algún negocio con el padre Superior o a la fiesta de aquella iglesia por reconocerla fundadora y madre de las demás”<sup>133</sup>

El padre Antonio de Orellana realizó, con los indios del pueblo de San Ignacio de Moxos, “la casa de su vivienda que quedó hermosísima, también de adobe, sobre un muy alto terraplén por la inundación de las aguas, con su claustro y tres aposentos con cancelas además de las dos oficinas necesarias, quedando todo en perfección y aseo de un colegio”. Como podemos apreciar se trata de instalaciones más precarias que lo que serían luego los colegios ya consolidados donde algunos de ellos como San Ramón y Exaltación tenían hasta dos plantas.<sup>134</sup>

En el colegio estaba también el área de enseñanza donde aprendían “los muchachos a leer y aun a escribir y dedicarlos al coro, lo que logran sin entender el castellano ni el latín y es bien notable que los Maestros ignoren lo que enseñan” según reflexionaba el obispo Herboso.<sup>135</sup>

Un año después de estos pensamientos del obispo, el rey sancionaba por real cédula del 10 de mayo de 1770 la extinción de la lengua indígena y instruí para que solamente se utilizara el castellano, resolviéndose para ello hacer nuevas escuelas o, como en las misiones de Moxos, re-utilizando las antiguas edificaciones de los jesuitas.

A diferencia del Paraguay, la mayoría de estos colegios eran de adobe y estaban techados con tejas e incluían, además de las habitaciones de los padres, una sala de refectorio, despensa y cocina. También tenían un solo claustro frente a los dos que eran habituales en el Paraguay.<sup>136</sup>

El otro elemento que participaba del núcleo en la plaza era el cementerio, un tema en el cual los jesuitas se adelantaron a las disposiciones que tomaría el rey para indicar que se enterrara fuera de los templos por razones de salubridad. En 1787 el rey de España (veinte años luego de la expulsión de los jesuitas) prohibía enterrar en las iglesias y disponía la construcción de cementerios fuera de todos los poblados.<sup>137</sup>

Los jesuitas habían tenido el hábito de hacer una cripta para los entierros de los religiosos y en algunos casos de caciques o indios principales, pero lo habitual era el enterramiento en el cementerio colocado adyacente al templo.

Pero en la cultura indígena de reverencia a los antepasados, el cementerio tenía una importancia grande desde el punto de vista cultural y religioso. De allí la localización de la capilla de Miserere para el velatorio del difunto y oficios responsoriales, el acompañamiento procesional y la propia organización del cementerio en “cuarteles” para los entierros.

No todas las comunidades indígenas tenían estos hábitos reverenciales, por ejemplo sabemos que los Moxos enterraban a los suyos en el siglo XVIII sin mayores ceremonias, en una fosa y en total silencio. En cambio entre los guaraníes o chiquitanos se realizaban responsos cantados y procesiones.<sup>138</sup>

---

<sup>133</sup>Torres Saldamando Enrique. Op. Cit. pág. 18.

<sup>134</sup>Idem Pág 27

<sup>135</sup>Archivo Catedral de Santa Cruz de la Sierra. Legajo 3. Op. Cit.

<sup>136</sup>Archivo General de la Nación. Argentina. Papeles de la Biblioteca Nacional, legajo 302, pieza N° 4.867.

<sup>137</sup>Gutiérrez Ramón. Notas sobre los cementerios españoles y americanos (1787-1850). En Documentos de Arquitectura Nacional y Americana N° 19. Resistencia. 1985.

<sup>138</sup>Coreal François. Voyages de François Coreal aux Indes Occidentales contenant ce qu'il y a vu de plus remarquable pendant son sejours depuis 1666 jusqu'en 1697. J. P. Bernard. Amsterdam. 1722, pág. 359

Nuevamente el obispo Herboso nos da la pauta, en 1769, sobre el uso del cementerio. Escribía: “mediato a las iglesias está un sitio murado que llaman campo santo donde se entierran los que mueren sin que ninguno de estos indios pretenda sepultarse dentro de la iglesia y a esta providencia se debe el que esté el pavimento de ella igual de bien enladrillado el presbiterio a causa de las sepulturas que con frecuencia se rasgan, porque solo el muy pobre, que no puede pagar el derecho que llaman de fábrica, se entierra en el cementerio de que resulta el desaseo y desigualdad de los suelos y el vapor que frecuentemente se percibe de lo que exhalan los cadáveres, principalmente al abrir las puertas”.<sup>139</sup> Sin embargo luego de la expulsión de los jesuitas se volvió a enterrar en los templos en contradicción con estas ideas higienistas.<sup>140</sup>

Los templos de los Chiquitos son los que nos permiten hoy comprender la calidad que lograron estas manifestaciones arquitectónicas y artísticas, aunque en su restauración se cometieron muchos errores conceptuales. También es cierto que muchos de estos templos fueron renovados en el período postjesuítico, aunque manteniendo las tipologías y las técnicas constructivas que dominaron los indígenas durante el aprendizaje con los jesuitas.<sup>141</sup>

Se trataba de un sistema de construir en madera con módulos llamados “lances” y con la estructura independiente, mientras que los muros de adobe actuaban como elementos de simple cerramiento.<sup>142</sup> En los pueblos de Chiquitos se acumula la experiencia constructiva que los jesuitas han logrado en el Paraguay y también con los Moxos sucedería lo propio como deja constancia el memorial del padre Burges del año 1702.<sup>143</sup>

Para facilitar los sistemas de edificación los jesuitas utilizaron la capacidad disponible en el bosque de enormes árboles que eran cortados como columnas, a la vez que acudían con los indios a obtener madera para hacer muebles y otros elementos del equipamiento.<sup>144</sup>

Los templos se caracterizaban por tener una gran techumbre que unificaba el espacio y aseguraba a la vez la posibilidad de trabajar las obras a cubierto en una razonable opción funcional. Esto era posible porque la techumbre descansaba sobre una estructura independiente de madera que lo soportaba, mientras que los muros, de adobe, tapia o tierra y cañas eran de simple cerramiento. El padre Cardiel decía “todos estos edificios se hacen de diverso modo que en Europa, porque primero se hace el tejado y después las paredes”.<sup>145</sup>

---

<sup>139</sup>Archivo Catedral de Santa Cruz de la Sierra. Legajo 3. Reglamento formado por el Ilmo. Sr. Don Francisco Ramón de Herboso y Figueroa, obispo de Santa Cruz de la Sierra después de concluida la visita de la Provincia de Chiquitos. 7 de enero de 1769.

<sup>140</sup>Archivo General de la Nación. Argentina. Sala IX. Interior. 30-7-9. Legajo 60. Expediente 12. Disposición de San Pedro, 8 de julio de 1802.

<sup>141</sup>Gutiérrez Ramón - Gutiérrez Viñuales Rodrigo. Territorio, Urbanismo y Arquitectura en Moxos y Chiquitos. En Querejazu Pedro (Editor). Las misiones jesuíticas de Chiquitos. Op. Cit. Pág 346 y siguientes.

<sup>142</sup>Gutiérrez Ramón. La arquitectura maderera en el Paraguay, Summarios N° 38. Buenos Aires. 1979.

<sup>143</sup>Real Academia de la Historia. Madrid. Colección Muñoz. Papeles de Barcia. Tomo 49 (9-4828) “Estado de las misiones de Jesuitas del Paraguay entre los indios Chiquitos”. 1702

<sup>144</sup>Archivo de la Diputación de Vizcaya. Bilbao. Papeles de América. Documento N° 5. Informe de Lázaro de Ribera, 19 de marzo de 1790.

<sup>145</sup>Furlong Guillermo. José Cardiel y su Carta Relación de 1747. Buenos Aires. Librería del Plata. 1953.



El sistema habrá de variar en los últimos años cuando al disponer de cal y ladrillos en abundancia los jesuitas modificaron la tecnología como vemos en el caso de San José de Chiquitos que es recubierto con bóvedas.

Los árboles para las columnas, elementos claves por su carácter portante, eran seleccionados en el bosque con todo cuidado entre las maderas más duras de urunday, tajibo, quiche o tacumori. A ellos se los cortaba en invierno cuando con luna de cuarto menguante tenían una menor cantidad de savia y eran más fáciles de secar y presentaban menos riesgos de torceduras y agrietamientos.

A diferencia del Paraguay, donde eran lisos, los grandes horcones en Moxos y Chiquitos eran trabajados y torneados a azuela por los indígenas, semejando columnas salomónicas de fuste helicoidal.

Las tareas de la construcción de los templos fueron una parte importantísima de la faena inicial de las misiones. Un obispo destacaba en el siglo XVIII que los jesuitas “emplean lo más del día en sus magníficos templos” y el gobernador agregaba que por su calidad y aseo “pudieran servir de norma a muchos del Perú”.<sup>146</sup>

Para la formación de los talleres artesanales los jesuitas trajeron coadjutores de diversas partes de Europa que capacitaron y potenciaron los talentos naturales de los indígenas. En 1771 el cosmógrafo español Cosme Bueno decía que le causaba “admiración que unos indios que no saben más que su lengua bárbara manejen el compás, entiendan las proporciones y los números y apliquen las reglas de música para la ejecución” de órganos.<sup>147</sup>

Con todo no debe pensarse que esta tarea de los jesuitas fue fácil. En Moxos, en 1688 el padre Diego Altamirano recomendaba que se “atienda a lo más fuerte y sólido que a unas fantasías del arte de quitar tirantes, de hacer arcos, pues se reconocen los inconvenientes que se han experimentado en los que así se han hecho poniendo y quitando por faltarles la firmeza debida”.<sup>148</sup>

En 1719 decía de estos templos de Moxos el obispo Jaime Mimbela: “Las iglesias están generalmente decentes y algunas con adorno sobresaliente de que he quedado gustoso y para esto se ayudan de las limosnas y del arroz, azúcar, cera y tejido que sobran y se venden. Ayuda también la abundancia de gente para trabajar a muy poca costa y de madera que crían en aquellas montañas para cuya conducción hay facilidad por los ríos a los pueblos de sus márgenes y por las campañas a los demás, porque en tiempo de aguas todo se inunda y así suelen pasar de un pueblo a otro en sus barquillos que llaman canoas por las mismas campañas que son entonces lagunas, con que se hallan pocos sitios a propósito en que edificar por el riesgo de las inundaciones”<sup>149</sup>

Entre los elementos novedosos que podemos encontrar en las misiones de Chiquitos respecto de las del Paraguay cabe mencionar las llamadas capillas de “Betania” que según

---

<sup>146</sup>Archivo General de Indias. Sevilla. Charcas. Legajo 384. Carta del gobernador de Santa Cruz de la Sierra, 6 de febrero de 1737. Carta del obispo del 29 de marzo de 1735.

<sup>147</sup>Real Academia de la Historia. Madrid. Manuscrito E-92. Bueno Cosme. Descripción de las Provincias pertenecientes al Obispado de Santa Cruz de la Sierra. 1771.

<sup>148</sup>Altamirano Diego. Historia de la Misión de los Mojos. Op. Cit.

<sup>149</sup>Archivo General de Indias. Sevilla. Charcas, Legajo 375. Informe sobre las reducciones de Moxos, 28 de febrero de 1719. Véase también Murtúa Víctor M. Juicio de Límites entre el Perú y Bolivia. Barcelona. Imprenta Heinrich. 1906-1907. Tomo X, pág. 43-48

Hans Roth representaban el lugar donde comenzaba la procesión del Domingo de Ramos y era a la vez el extremo del eje regulador que termina pasando por el centro de la plaza.<sup>150</sup>

En el caso de Santa Ana la capilla se ubicaba al sur, frente al templo, como una capilla abierta, y en San Miguel está ubicada al este, lo que muestra que no había una estructura de orientación similar. Estas capillas pudieron no estar siempre en el mismo lugar y fueron trasladadas, como en el caso de San Ignacio, y si bien las razones expuestas por Roth son atendibles nos parece por su tipología abierta más bien unas capillas de velatorio (“miserere”) que eran también habituales en las misiones de guaraníes y en otros pueblos de indios de la región andina.

Es importante remarcar que los sistemas de ejes y vías procesionales que hemos mencionado para los pueblos guaraníes mantienen su vigencia de estructuración axial tanto en Chiquitos como en Moxos.

#### ***4. Los templos de los pueblos jesuíticos de Chiquitos y Moxos: análisis histórico arquitectónico***

Parece oportuno realizar un corto análisis del proceso de realización de los templos y conjuntos arquitectónicos más importantes de las misiones de Moxos y Chiquitos durante el período jesuítico y el postjesuítico inmediato para verificar los importantes cambios que se manifestarían en las estructuras poblacionales y edificaciones a la salida de los jesuitas.<sup>151</sup>

Para ello es importante atender a la circunstancia de renovación y simultánea decadencia que se produce en los poblados, donde la iglesia continúa constituyendo el edificio de mayor singularidad y prestigio. Hemos de ver posteriormente, en otro capítulo, el proceso de pérdida de los templos de Moxos y la rehabilitación de los de Chiquitos de tal manera que dejamos aquí simplemente planteado el proceso de construcción y transformación de cada uno de los templos en su evolución histórica desde el siglo XVII a principios del XIX.

##### **4.1. Los templos chiquitanos**

De los templos chiquitanos podemos hablar con bastante más precisión de los de Moxos, porque la mayoría de ellos se conservan aún cuando, como veremos, muchos fueron realmente rehechos *a posteriori* de la expulsión de la Compañía de Jesús en 1767.

No hemos de abundar sobre su caracterización ya que en general responden a los patrones que hemos mencionado para los templos del Paraguay con su sistema de estructura de madera independiente y muros de simple cerramiento. Quizás, como hemos señalado, las diferencias nazcan de las formas de tratamiento de los pilares de madera, la ornamentación y pintura mural que hacen valorar de otra forma los espacios de los templos chiquitanos.

---

<sup>150</sup>Roth Hans. Urbanismo y arquitectura en Chiquitos desde los testimonios materiales. En Querejazu Pedro. Las Misiones Jesuíticas de Chiquitos. Op. Cit. pág. 487.

<sup>151</sup>Gutiérrez Ramón - Gutiérrez Viñuales Rodrigo. Territorio, Urbanismo y Arquitectura en Moxos y Chiquitos. En Querejazu Pedro (Editor) Las misiones jesuíticas de Chiquitos. Op. cit. Pág 347 y siguientes. Utilizamos de base este texto sobre los templos misioneros.

#### 4.1.1. San Javier

El pueblo de San Francisco Javier de los Piñocas fue el primero que se fundó del conjunto misionero de Chiquitos. Lo integraban indios de las parcialidades piñocas, quívicas, baures y guarayos. Cuando se hizo el censo y empadronamiento de 1745 el pueblo estaba a cargo del padre Juan de Cervantes y tenía 2.379 habitantes. El primer libro de bautismos comenzaba en 1697, fecha de su consolidación definitiva.

El pueblo tenía una estancia de ganado vacuno con 1.800 cabezas que servía “para el mantenimiento de los padres, ornamentos y demás cosas necesarias” que incluían el mantenimiento de los pobres, ciegos, enfermos, impedidos y viudas.<sup>152</sup>

Veinte años más tarde la estancia de San Javier ya tenía 8.000 vacas y el pueblo estaba a cargo de los padres Cristóbal Rodríguez e Ignacio Chomé, quien estaba escribiendo la historia de las misiones de Chiquitos.<sup>153</sup>

Pero San Javier fue sobre todo, durante estos años, el curato del padre Martín Schmid, quien impulsó su crecimiento a pesar del aislamiento y de las dificultades de comunicación, que pueden entenderse si acotamos que desde Buenos Aires a las misiones de Chiquitos el padre Schmid tardó un año, luego de pasar por Córdoba, Santiago del Estero, Tucumán, Salta, Potosí y Sucre.

En los diez años en que estuvo en San Javier, el padre Schmid levantó el pueblo al que volvería en 1749 para realizarle el nuevo templo que terminaría en 1752. En esta obra, según el propio Schmid, “pude mejorar algunos detalles” respecto de la de San Rafael y construyó también un órgano muy grande.<sup>154</sup>

Siguiendo la tipología que ya había definido en San Rafael, el nuevo templo tenía tres naves, los cuatro arcos de ladrillo en el presbiterio, las 16 columnas de madera, en este caso pintadas, un púlpito dorado, 3 confesionarios tallados y 15 ventanas todas con sus “claraboyas” de vidrio. El equipamiento no era sin embargo muy importante; el inventario de la expulsión de 1767 señala “cuadros de poca monta repartidos por el cuerpo de la iglesia” y que el altar mayor tenía cuatro columnas de ladrillo pintadas con un nicho para el patrono y cinco cuadros del “Misterio de Nuestra Señora”. Los colaterales eran similares, uno del Santo Cristo Crucificado y otro de la Concepción.

La Sacristía tenía tres nichos con imágenes de Cristo, la Virgen y San José, una cajonera de madera y una pila de estaño. Completaba el equipamiento un campanario de madera con 8 campanas.<sup>155</sup>

Lo que era realmente notable era el conjunto de instrumentos musicales y la platería que había en San Javier entre las que se destacaban siete cálices, dos copones y dos custodias.

Muchos de los instrumentos musicales, que incluían arpas, violines, violones, clavicordios, clarines, trompas de cuerda, etc., habían sido realizados por los indígenas bajo las instrucciones de los padres Schmid y Juan Mesner.

---

<sup>152</sup>Archivo General de Indias. Sevilla Charcas, legajo 293. “Testimonios de los autos originados en la visita y empadronamiento...”. 1745

<sup>153</sup>Archivo General de la Nación. Argentina. Papeles de la Biblioteca Nacional, manuscrito N° 6.330. Visita del padre Francisco Lardín. 9 de octubre de 1762.

<sup>154</sup>Hoffman, Werner. Las misiones jesuíticas entre los chiquitanos. Fundación para la Educación, la Ciencia y la Cultura (FECIC). Buenos Aires. 1979. pág. 197.

<sup>155</sup>Archivo Histórico Nacional de Chile. Jesuitas. Tomo 232. Inventario del 4 de septiembre de 1767.

Es curioso que el padre Schmid no realizara el retablo mayor de la iglesia de San Javier en madera, sobre todo porque era el pueblo “capital” de todo el conjunto de misiones de Chiquitos. Lo que sí es seguro es que nunca existió tal retablo y mal pudo, pues, quemarse en un incendio como se ha dicho.

Un inventario de 1782 nos dice que en el altar mayor había un Sagrario dorado y cinco imágenes en los nichos de la Concepción, San Pedro, San Francisco Javier, San José y Nuestra Señora del Rosario. También un cuadro de la Coronación de la Virgen y cinco cuadros chicos.<sup>156</sup> Como hay diferencia con los realizados quince años antes podemos intuir transformaciones en este altar, realizadas luego de la salida de los jesuitas.

En el coro había entonces tres órganos, dos grandes y uno pequeño y se conservaban aún nueve violines, tres violones, dos arpas, dos trompas, un órgano de quince campanillas y una rueda de seis campanillas. En el bautisterio había una pila de bronce y una imagen de San Javier, mientras que la Sacristía tenía aguamanil de estaño, imagen de la Purísima Concepción, dos pequeños del niño Jesús y 5 campanas pequeñas para procesión y 2 de confesionario.

Cuando se realiza la visita al templo en 1805 el arcediano Gutiérrez señala que a San Javier “le hace falta retablo, pues, el actual es uno mal dispuesto”.<sup>157</sup>

En 1800 se había colocado el retablo de San Antonio de Padua que mandó hacer el gobernador Riglos quien sin embargo no considera al templo de San Javier como de los más suntuosos, valor que sin embargo le asigna a su colegio.<sup>158</sup>

En 1806 el pueblo había entrado en una notable fase de decadencia; los habitantes sólo llegaban a 500 indígenas, se había reducido a menos de la mitad la reserva de ganado en las estancias, y según decía el administrador estaba “el templo desmantelado y cayéndose como todos los de Chiquitos actualmente”.<sup>159</sup>

Un cuarto de siglo más tarde D Orbigny dice que la iglesia “no habría sido desdeñada en muchas ciudades nuestras” y acota la importancia de sus dimensiones capaces de contener de cuatro a cinco mil personas. Es claro que este es el primer pueblo de Chiquitos que visita y se sorprende de múltiples circunstancias como las ornamentaciones escultóricas “al estilo de la Edad Media” y sus muros resplandecientes por las láminas de mica que los cubren.

Cuando el viajero habla del colegio (entonces Casa de Gobierno) “distribuido en torno a cuatro grandes patios” se debe estar refiriendo a cuatro alas del claustro (un patio) como el que actualmente existe, ya que no hay evidencia de otras construcciones similares. Allí funcionaban cuarenta telares y otras oficinas artesanales.<sup>160</sup>

Hacia 1840 los padres de Propaganda Fide del colegio de Tarata (Cochabamba) pasaron a misionar a los indios guarayos, pero estas misiones quedarían, desde 1911, a cargo de los párrocos de San Javier de Chiquitos.<sup>161</sup>

---

<sup>156</sup> Archivo Catedral de Santa Cruz de la Sierra. Legajo 2-20. Inventario del 5 de agosto de 1782. Se hace constar que el retablo mayor tenía antes de la reciente restauración imágenes y un cuadro.

<sup>157</sup> Real Academia de la Historia. Madrid. Colección Mata Linares. Tomo 76. Doc. N° 3.179. Visita del 30 de agosto de 1805.

<sup>158</sup> Archivo General de la Nación. Argentina. Papeles de la Biblioteca Nacional, legajo 302, pieza N° 4.867. Informe del 16 de noviembre de 1800.

<sup>159</sup> René-Moreno, Gabriel (1974), Op. cit. p. 503.

<sup>160</sup> D'Orbigny, Alcides. Viaje a la América meridional. Ed. Futuro. Buenos Aires. 1944-1945, tomo III, págs. 1147-1148

<sup>161</sup> Folleto iglesia Parroquial de San Javier. Flexocruz Limitada. Santa Cruz de la Sierra. 1993

#### 4.1.2. San Rafael

Fundado en 1696 el pueblo de San Rafael se mantuvo con su templo hasta mediados del siglo XVIII. En la visita y empadronamiento de 1745 se verificó que integraban el poblado las parcialidades taos, veripones, quidagones, basoros, batasis, curucanes y cupíes integrando una población de 2.293 habitantes a cargo del jesuita Juan Swirt. La iglesia estaba en ruinas.<sup>162</sup>

Hacia 1747 habría de comenzarse la construcción del nuevo templo por el padre Martín Schmid quien la concluyó en 1749 cuando retornó a su misión de San Javier.

En 1761 Schmid escribía a su hermano Francisco: “no se si ya les he escrito que he construido una nueva iglesia en el pueblo de San Rafael. Quisiera que pudiesen verla: los dejaría asombrados y llenos de alegría, como les sucedió a nuestros indios”.

“Dos hileras de columnas, ocho en cada una, dividen las tres naves. Estas columnas son árboles gruesos y largos, bien trabajados como las columnas del templo de Salomón. También las paredes tienen las pilastras con capiteles, pedestales y cornisas hechos de ladrillos crudos, pero de aspecto bonito a causa de su pintura en diversos colores; hemos pintado toda la iglesia y los altares y los hemos adornado con lindos colores que hicimos llegar desde lejos. El piso está cubierto de ladrillos y el techo es de tejas, que hemos hecho y cocido, primero para la iglesia y luego para el colegio entero y las casas del pueblo. Hasta entonces habíamos techado todos los edificios con paja y pasto. Para esta nueva y hermosa iglesia he construido también un órgano nuevo y más grande que el viejo”.<sup>163</sup>

Martín Schmid estaba en 1762 de cura de San Rafael pero como decía el visitador Lardín “lo he puesto contra su voluntad que no tenía otro a quien poner”.

El inventario realizado cuando la expulsión de los jesuitas dice que las columnas del templo estaban “labradas a lo salomónico” y que tenía 13 ventanas de las cuales 7 llevaban postigos de madera y 6 ya tenían claraboyas de vidrio, aunque todas llevaban rejas torneadas de madera.

El altar mayor estaba compuesto de cuatro columnas de ladrillo pintadas, con un sagrario dorado y un nicho para el santo patrono, además de cinco cuadros de varias imágenes doradas, que como señalaba el padre Schmid “venían de lejos”, (del Cuzco como indica un inventario de 1783).

Los dos retablos colaterales eran distintos. El de Animas tenía dos columnas y un arco de ladrillo, mientras que el de la Virgen tenía un marco de madera grande y dorado. El púlpito era de madera “sin talla alguna” y había en el templo 9 cuadros y 22 ángeles de bulto de medio cuerpo. En la sacristía se guardaban tres grandes cuadros, uno de ellos de San Rafael.

El órgano del padre Schmid era de flautas de estaño y palo mientras que la torre era también de ladrillo con 8 campanas.<sup>164</sup>

En 1783 el cura de San Rafael, Bernardino Cuéllar, declaraba haber entregado 600 \$ de su peculio para arreglos de su iglesia.<sup>165</sup> Con ellos estaba realizando el nuevo retablo mayor de

---

<sup>162</sup>Archivo General de Indias. Sevilla. Charcas, legajo 293. “Testimonios de los autos originados en la visita y empadronamiento...”.

<sup>163</sup>Hoffman, Werner. Vida y obra del padre Martín Schmid S.J. (1694-1771). Misionero suizo entre los chiquitanos. Músico, artesano, arquitecto y escultor. Fundación para la Educación la Ciencia y la Cultura. Buenos Aires. 1981.

<sup>164</sup>Archivo Histórico Nacional de Chile. Jesuitas. Tomo 232. Inventario del 22 de septiembre de 1767.

la iglesia, “que antes era de barro y ladrillo”. La techumbre del presbiterio era de lienzo pintado.

Un inventario de 1799 indicaba que el templo tenía “artesonados dorados y pintados”.<sup>166</sup> La torre de cal y ladrillos es considerada en 1805 como “hermosa” mientras que la iglesia se estimaba como “mediana” aunque “muy adornada y decente”.<sup>167</sup>

Hacia 1831 el viajero francés D Orbigny escribía “La iglesia está bien decorada, la plaza limpia, el colegio y la torre bien construidos. Al ver cada nueva misión experimentaba una impresión de sorpresa, pensando que estos monumentos construidos bajo la dirección de los jesuitas, eran obra de hombres apenas salidos del estado salvaje. No podía cansarme de admirar los progresos inauditos que la orden alcanzara en tan poco tiempo. Sobre todo me impresionaron en San Rafael, los talleres y objetos manufacturados, tanto muebles como artículos de cerrajería y tejidos. Nada mejor había visto en las ciudades más civilizadas de Bolivia”.<sup>168</sup>

#### 4.4.3. San José

El pueblo de San José fue fundado en 1697 y localizado luego en un sitio próximo al antiguo asentamiento de San Lorenzo de la Barranca.

Estaba integrado por indios piñocas, penoquis, tapuies y chamaros y en 1745 tenía 2.375 habitantes que estaban a cargo del padre Bartolomé de Mora.<sup>169</sup>

Algunas de estas parcialidades fueron trasladadas para fundar el pueblo de Santiago como avanzada para la conversión de infieles. Sin embargo en 1762 el padre Lardín disponía que los tapuies volvieran a San José “por no servir a las empresas del Chaco”.<sup>170</sup>

Se atribuye al hermano Bernabé Domínguez la construcción de la iglesia a principios del siglo XVIII con sus “50 varas de largo y 12 de ancho con dos capillas en el crucero y realizada en adobes y madera. La estatua de San José fue traída del Perú y los lienzos de los altares laterales desde el Cuzco”.<sup>171</sup>

En el inventario de la expulsión se mencionan una iglesia “con paredes de adobe y techo de teja” lo que no coincide con el templo de piedra que conocemos, lo cual ha dado lugar a especular de que sea una obra post-jesuitica.<sup>172</sup>

---

<sup>165</sup>Archivo Catedral de Santa Cruz de la Sierra. Legajo II-2-6. También inventario del 9 de julio de 1783 y Visita del Doctrinero Estanislao de Montenegro 10 de julio. 1783.

<sup>166</sup>René-Moreno, Gabriel (1974), Op. cit. pág. 493

<sup>167</sup>Real Academia de la Historia. Madrid. Colección Mata Linares. Tomo 76. Doc. N° 3.179. Visita del 30 de octubre de 1805.

<sup>168</sup>D’Orbigny, Alcides de (1945), tomo III, pág. 1172.

<sup>169</sup>Archivo General de Indias. Sevilla. Charcas, legajo 293. “Testimonios de los autos originados en la visita y empadronamiento...”.1745

<sup>170</sup>Archivo General de la Nación. Argentina. Papeles de la Biblioteca Nacional, pieza N° 6.330. Carta de visita del 9 de octubre de 1762.

<sup>171</sup>Fernández, Juan Patricio S.J. Relación historial de las misiones de los indios Chiquitos que ene l Paraguay tiene la Compañía de Jesús. (1726) Asunción. Librería y Casa Editora A. de Uribe y Cía. 1896

<sup>172</sup>Buschiazzo, Mario J. Arquitectura de las misiones de Mojos y Chiquitos. Universidad Mayor de San Andrés. La Paz. 1972.

La secuencia constructiva que fuera señalada debe de todos modos revisarse, pero plantea que la capilla de miserere pudo hacerse en 1740, la torre en 1748, el colegio en 1754 y luego se abrirían los cimientos para la fachada de piedra del templo, que se estima fue concluida probablemente en el período post-jesuitico.<sup>173</sup>

La iglesia de San José era de las mejores ornamentadas según testimonian varios visitantes. Su altar mayor, todo dorado, tenía un crucifijo de marfil y otra imagen grande de un Cristo que se usaba en las procesiones de Semana Santa.

Tenía una capilla a la altura del tercer tramo desde el ingreso del templo. Estaba dedicada a los “difuntos” y tenía un cuadrito “romano” de San José con su vidrio.

El coro tenía tres órganos (dos grandes y de ellos uno nuevo) y los altares colaterales estaban también dorados y coloreados con flores. En la capilla del altar mayor (contrasacristía) había cinco cuadros de la Virgen y los Santos y en la Sacristía tres cuadros de la vida de la Virgen.<sup>174</sup>

Otro inventario, ahora de 1783, nos dice que la iglesia es ya “de cal y ladrillo”. En el interior, además de lo mencionado, se consignan dos confesionarios de madera, el púlpito, tres pilas de agua bendita, una pila bautismal de berenguela y 4 escaños. Había también en las paredes del templo “diez lienzos cuzqueños de varios Santos”.<sup>175</sup>

En 1799 se decía que el templo estaba muy decente en su ornato lo que se ratifica en 1805 cuando el visitador acota que “la iglesia en cuanto a edificio es mediana e inferior a las precedentes y sólo las excede en ornato”.<sup>176</sup>

Hacia fines del siglo XIX el templo estaba desmantelado e inclusive en 1930 se planteó su demolición y reemplazo, pero la enérgica acción del padre Godofredo Prenker posibilitó la recuperación del conjunto.<sup>177</sup>

#### 4.1.4. San Juan

El pueblo de San Juan Bautista fue una de las primeras misiones formadas en Chiquitos, en el año 1699, interviniendo el padre Juan Patricio Fernández, uno de los cronistas históricos de la Compañía de Jesús.

La primera fundación se abandonó por falta de religiosos para atenderlo y se restableció otra vez en 1716. Posteriormente el pueblo fue trasladado en el período post-jesuitico. En 1745 San Juan Bautista de los Boros tenía casi 2000 habitantes de las parcialidades boros, taos, morotocos, panonos, tomoenos, ororobedas, etc.<sup>178</sup>

---

<sup>173</sup>Mesa, José, y Gisbert, Teresa: Monumentos de Bolivia. La Paz, Gisbert y Cía., 1978, págs. 115-116. D'Orbigny señala sin embargo que “solo el frente existía cuando se produjo la expulsión de los jesuitas en 1767”, lo que indicaría que el cuerpo del templo fue lo posteriormente realizado.

<sup>174</sup>Archivo Histórico Nacional de Chile. Jesuitas. Tomo 232. Inventario del 9 de octubre de 1767.

<sup>175</sup>Archivo Catedral de Santa Cruz de la Sierra. Legajo II-23. Inventario del 18 de julio de 1783. El pueblo tenía entonces 2.753 habitantes y cuarenta años después solamente 1.855 indígenas, según un padrón del 2 de marzo de 1823.

<sup>176</sup>Real Academia de la Historia. Madrid. Colección Mata Linares. Tomo 76. Doc. N° 3.179. Visita del 30 de octubre de 1805.

<sup>177</sup>René-Moreno, Gabriel (1974), Op. cit. págs. 490 y 551 (nota de Hernando Sanabria).

<sup>178</sup>Archivo General de Indias. Sevilla. Charcas, legajo 293. “Testimonios de los autos originados en la visita y empadronamiento...”. 1745.

Entre 1755 y 1759 hizo la iglesia de San Juan Bautista el padre Martín Schmid, quien además le construyó un órgano. El inventario de la expulsión de los jesuitas nos dice solamente que era una iglesia con paredes de adobe y techo de teja y que tenía 11 cuadros en el templo y 17 en la Sacristía.<sup>179</sup>

En 1781 hubo un incendio en el pueblo, luego de una peste que había asolado la región. En dicho incendio se perdió buena parte de la documentación jesuítica. También fue dañado seriamente el templo quemándose “algunos retablos” y se decidió entonces su traslado.

D'Orbigny recoge la versión de que el traslado fue en realidad motivado por el interés de los curas de estar mas cerca de la frontera con el Brasil para facilitar el comercio clandestino.

El cura Marcelo Rodríguez dice en 1783 que tenía una capilla techada de paja con dos altares, el mayor con 6 lienzos grandes, cinco estampas y tres estatuas de San Juan, la Concepción y la Virgen de las Nieves, además de un sagrario pintado. Había otro retablo colateral de Animas y en la sacristía diferentes esculturas e instrumentos musicales.

En 1799 el gobernador Riglos escribía que “el pueblo de San Juan no tiene iglesia concluida porque además de ser nuevo en estos últimos tiempos han padecido sus habitantes mucha escasez porque se les han perdido sus sementeras”.<sup>180</sup>

Signado por la mala suerte, el pueblo de San Juan volvió a incendiarse el 5 de agosto de 1811 “hasta quedar todo el caserío, la iglesia incluso, reducida a cenizas”.<sup>181</sup>

En 1831 D'Orbigny visitó en medio de un bosque las ruinas del pueblo jesuítico de San Juan. “La torre estaba intacta, pero sin techo, en la iglesia, muy amplia, se veían los troncos de los árboles crecidos al lado de las columnas del mismo espesor, aún cubiertas en parte de pinturas. Este contraste entre despojos artísticos y vegetación invasora, tenía algo que entristecía.”<sup>182</sup>

Durante su posterior visita al pueblo constató que “la casa de gobierno y la iglesia son de barro y paja. Solo la habitación del cura está techada con tejas.”<sup>183</sup>

#### 4.1.5. San Miguel

El pueblo de San Miguel fue fundado en 1721 con indígenas de las parcialidades taucas, pequicas, xamanucas, parabecas, carabecas y guarayocas. En 1744 se agregaron al pueblo 167 indígenas que llegaron de los montes y la población alcanzó los 3000 habitantes que conducía el padre Miguel Estreiger.<sup>184</sup> La iglesia se realizó en estos años con una tipología similar a la que utilizaría el padre Schmid en otros pueblos: 3 naves y 16 columnas que en este caso también tenían arcos de madera aparte de los de ladrillo del presbiterio.<sup>185</sup>

---

<sup>179</sup>Archivo Histórico Nacional de Chile. Jesuitas. Tomo 232. Inventario del 7 de octubre de 1767.

<sup>180</sup>Archivo General de la Nación. Argentina. Papeles de la Biblioteca Nacional, legajo 302, pieza N° 4.867. 16 de noviembre de 1800.

<sup>181</sup>René-Moreno, Gabriel (1974), Op. cit. p. 496.

<sup>182</sup>D'Orbigny, Alcides (1945), tomo III, p. 1184.

<sup>183</sup>Idem. pág. 1207.

<sup>184</sup>Archivo General de Indias. Sevilla. Charcas, legajo 293. “Testimonios de los autos originados en la visita y empadronamiento...”. 1745.

<sup>185</sup>Archivo Histórico Nacional de Chile. Jesuitas. Tomo 232. Inventario del 7 de octubre de 1767.



Las ventanas del templo tenían vidrios y en el interior tenía un altar mayor “de escultura, bien labrado” que había realizado el padre Schmid entre los años 1765 y 1766. Esta obra quedó inconclusa, pues, el sagrario estaba “sin dorar” en el momento de la expulsión de los religiosos; lo propio sucedía con los colaterales.<sup>186</sup> El dorado de estos altares fue concluido en 1783 por el maestro Antonio de Rojas para lo cual en 1767 habían preparado 1000 libras de oro para estos dorados.<sup>187</sup>

El templo de San Miguel tenía 7 cuadros grandes y 6 pequeños, 4 confesionarios labrados de madera y en la Sacristía había 14 cuadros. La torre era de adobe con solamente tres campanas por lo cual no nos debe sorprender que en 1783 estuvieran fundiendo otras.

En 1805 la iglesia era considerada como de las medianas pero “muy aseada y su torre del mismo modo”.<sup>188</sup> El pueblo, sin embargo, entró en una fuerte decadencia y muchas de las casas estaban en ruinas según contó Castelnau en 1845.<sup>189</sup>

La iglesia, no obstante, se mantuvo en pie y nos indica, quizás como ninguna otra, la tipología de los templos anteriores a las obras del padre Schmid.

Ello nos permite verificar, si la obra es como se estima del padre Juan Mesner, que los lineamientos generales ya venían dados, incluyendo la utilización abundante de la pintura mural en el templo y el colegio, el uso de la madera policromada (cielorraso de la sacristía) y los pavimentos de cerámicos formando dibujos geométricos.<sup>190</sup>

San Miguel carece de la solución de “pantallas” laterales que encuadran la fachada del templo y que son propias de los diseños del padre Schmid en San Rafael, San Javier y Concepción. Este tipo de soluciones podemos encontrarla en la iglesia de San Miguel de las misiones de guaraníes (hoy en Brasil), pero es necesario acotar que delante de la fachada había un pórtico con estatuas que se cayó en el siglo XIX.<sup>191</sup>

#### 4.1.6. Concepción

El pueblo de Concepción de Bohococas fue fundado en 1708 por el padre Lucas Caballero y consolidado por el padre José de Mata es trasladado a su actual emplazamiento en 1722.

Cuando se realiza el empadronamiento en 1745 el pueblo estaba a cargo del padre Cristóbal Rodríguez y vivían en el pueblo numerosas parcialidades de indios ponazicas, bohococas, tubasicas, paicones, puizocas, quitemos, etc.<sup>192</sup>.

Los 2000 indios del pueblo tenían una iglesia que, comenzada en la etapa del padre Mata, hacia mediados de siglo estaba muy deteriorada, pero el padre Ignacio Chomé iba preparando una nueva obra.

---

<sup>186</sup>Hoffman, Werner (1979), Op. cit., pág. 199.

<sup>187</sup>Archivo Catedral de Santa Cruz de la Sierra. Legajo II-23.

<sup>188</sup>Real Academia de la Historia. Madrid. Colección Mata Linares. Tomo 276. Doc. N° 3.179.

<sup>189</sup>Castelnau, Francis de: *Expédition dans les parties centrales de L'Amérique du Sud, de Río de Janeiro a Lima, et de Lima a Pará*. París, Chez P. Bertrand, 1851.

<sup>190</sup>El padre Mesner estaba enfermo y murió camino del exilio el 27 de abril de 1769.

<sup>191</sup>Gutiérrez, Ramón: “La misión jesuítica de San Miguel Arcángel (Brasil)”. En: *Documentos de Arquitectura Nacional y Americana* N° 14, Resistencia, 1982.

<sup>192</sup>Archivo General de Indias. Sevilla. Charcas, legajo 293. “Testimonio de los autos originados en la visita y empadronamiento...” por Francisco Javier Palacios. En Concepción existían libros de bautismo desde 1708.

En efecto, el padre Lizoain escribía en 1752 que en el pueblo ya se habían concentrado los materiales, “para edificar una nueva iglesia y mucha necesidad de hacerla, pues, la que ahora está, esta amenazando ruina”. Indicaba a la vez que una vez que terminara otros trabajos pasaría allí el padre Martín Schmid “a quien he hablado y está en eso”.<sup>193</sup>

Un año más tarde el padre Schmid daba comienzo a la construcción del templo siguiendo el esquema tradicional de 3 naves de 9 lances desde la entrada a la capilla mayor. En Concepción el primer tramo era ocupado en la parte superior por el coro con sus dos tribunas para los órganos.<sup>194</sup>

El padre Schmid venía de construir las iglesias de San Rafael y San Javier y luego de hacer la de Concepción pasó a San Juan. Sin embargo volvió a Concepción donde entre 1759 y 1760 construiría el retablo mayor y los laterales.

El mismo Schmid escribía: “el altar mayor, ricamente dorado es tan brillante y hermoso y tiene tanta gracia que quedaría bien en cualquier ciudad europea. Está tallado también a la manera europea, de madera de cedro y tiene un ancho de diez varas por quince varas de alto. Este nuevo altar dorado llena a nuestros indios de asombro y ustedes quedarían también asombrados si los pudieran ver, aún más yo mismo no se como pude hacerlo”.<sup>195</sup>

En el momento de la expulsión de los jesuitas en 1767 estaba a cargo del pueblo el padre Francisco Vila. El inventario levantado en la oportunidad indica que la iglesia tenía tres naves y cuatro arcos de ladrillo, 16 columnas y 14 ventanas (diez de ellas con claraboya de vidrio).

El altar mayor, bien labrado y dorado con su sagrario y las imágenes de la Concepción, San Ignacio y San Luis Gonzaga. Un altar colateral estaba consagrado al Cristo crucificado y el otro a San Ignacio de Loyola. Había también un retablo labrado en la sacristía y un púlpito dorado. El templo estaba adornado con 18 cuadros pequeños y 2 grandes, así como un órgano chico. Había además cuatro bancos nuevos.

La torre tenía siete campanas.<sup>196</sup> Esta torre era de cal y ladrillo y no de madera como se la ha inventado en la reciente reconstrucción. En efecto, en la visita eclesiástica a la Provincia realizada por el arcediano José Lorenzo Gutiérrez dice que la iglesia de Concepción “es mayor y mejor ordenada”, “nada le falta para su decencia sino ropa blanca. La torre es hermosa de cal y ladrillo aunque amenaza ruina”.<sup>197</sup>

En época posterior, probablemente avanzado el siglo XIX, fue objeto de otras intervenciones cuando se colocaron ladrillos a las columnas de madera y se retejó el templo. Más tarde se le colocó una insólita torre en el centro de la fachada, marcando el ingreso bajo ella. Esta adición fue felizmente quitada en las recientes reconstrucciones aunque se introdujeron nuevas y gratuitas intervenciones.<sup>198</sup>

---

<sup>193</sup>Archivo General de la Nación. Argentina. Misiones de Chiquitos, Leg. 57. Carta del 15 de septiembre de 1752.

<sup>194</sup>Ibáñez Cuéllar, Aquino, y Suárez Salas, Virgilio: Chiquitos. Misiones Jesuíticas. Experiencias de un estudio urbano arquitectónico. Santa Cruz de la Sierra, Universidad Boliviana “Gabriel René Moreno”, 1976, p. 32.

<sup>195</sup>Hoffman, Werner (1979), Op. cit. págs. 198-199. Carta del padre Schmid, 28 de septiembre de 1761.

<sup>196</sup>Archivo Histórico Nacional de Chile. Jesuitas. Tomo 232. Inventario de Concepción. 13 de octubre de 1767. Un inventario de 1782 se encuentra en el Archivo de la Catedral en Santa Cruz de la Sierra.

<sup>197</sup>Real Academia de la Historia. Madrid. Colección Mata Linares. Tomo 76. Doc. N° 3.179. Visita del 30 de octubre de 1805.

<sup>198</sup>Bosl, Antonio Eduardo: Una joya en la selva boliviana. La restauración del templo colonial de Concepción. Zarautz, Vicariato Apostólico de Nuflo de Chaves, 1988.

#### 4.1.7. San Ignacio

La primera fundación con este nombre fue la de los indios zamucos realizada por los jesuitas con la finalidad de articular una conexión con las misiones del Paraguay.<sup>199</sup> Las entradas las realizó el padre Cea en 1717 y luego quedó a cargo del pueblo el padre Miguel Yegros, quien con el hermano Alberto Romero, intentó consolidarlo infructuosamente, lo que recién se logrará con el padre Agustín de Castañares en 1724.<sup>200</sup>

Este poblado desapareció en 1745 y fue trasladado 120 millas más al norte en su actual emplazamiento. Poco antes de su destrucción, cuando estaba a cargo del padre Ignacio Chomé, el pueblo tenía 1683 habitantes entre indios zamucos, satienos, ugaronos y tapios.<sup>201</sup>

El templo de San Ignacio se comenzó enseguida pero la obra realmente se acabó en 1761. Una carta del padre Francisco Lardín decía ese año que “en San Ignacio se construyó la iglesia que es la más hermosa de estas misiones”.

“Está con buenos retablos que se están dorando y luego despacharé al padre Martín Schmid que es artífice para que los haga en el pueblo de San Miguel donde ya tiene maderas prevenidas y de allí pasará a San Ignacio y de allí a los demás pueblos”.<sup>202</sup>

Este programa debió realizarse, pues, en 1767, cuando se hace la expulsión de los jesuitas. El padre Schmid se encontraba en San Ignacio y el comisario De la Torre, dada su edad (73 años), le permitió quedarse en el pueblo pero la Real Audiencia intimó su erradicación como los demás.<sup>203</sup>

El peso de la consolidación de San Ignacio la tuvieron dos jesuitas jóvenes, Gaspar Troncoso y Javier Guevara. En 1762 se decía que era “pueblo nuevo, colonia también del pueblo de San Miguel, esta ya en buena factura de su iglesia que es la mejor de estos pueblos aunque todas las iglesias que he visto son muy primorosas, bien adornadas con ricos ornamentos”.<sup>204</sup>

La iglesia de San Ignacio era la más grande de los pueblos, pues, tenía 18 columnas de madera, es decir un tramo más que las realizadas por Schmid en San Rafael, San Javier y Concepción. Las columnas de madera “labradas a lo salomónico” estaban “pintadas con colores ordinarios”. Tenía los consabidos cuatro arcos de ladrillo en el presbiterio y 14 ventanas de las cuales solo 4 tenían vidrios y el resto postigones de madera.<sup>205</sup>

El altar mayor era con cuatro columnas de ladrillo pintadas, lo que indica que el padre Schmid no alcanzó a realizar el nuevo. Tenía dos retablos colaterales, dos órganos en el coro y un “púlpito de tabla y escalera”.

---

<sup>199</sup>Vaudry, Juan B.: Estudio sobre la fundación y ubicación de San Ignacio de Zamucos. La Paz, Imp. Arnó Hnos., 1933.

<sup>200</sup>Archivo Histórico Nacional. Madrid. Documentos de Indias N° 431. “Breve Noticia de las Misiones...”. Madrid, Imp. Manuel Fernández, 1746.

<sup>201</sup>Archivo General de Indias. Sevilla, Charcas, legajo 293. “Testimonio de los autos originados en la visita y empadronamiento...”. 1745.

<sup>202</sup>Buschiazzo, Mario José (1972). Op. cit.

<sup>203</sup>Hoffman, Werner (1979), Op. cit. nota (15).

<sup>204</sup>Archivo General de la Nación. Argentina. Papeles de la Biblioteca Nacional, pieza N° 6.330. Carta de visita del 9 de octubre de 1762.

<sup>205</sup>Archivo Histórico Nacional de Chile. Jesuitas. Tomo 232. Inventario del 29 de septiembre de 1767.

Un posterior inventario de 1782 nos completa la información sobre el templo que estaba todo pintado “con algunas molduras de barro”. También el altar mayor estaba pintado y perfilado en oro al igual que los colaterales. En el cuerpo de la iglesia había escaños “para los jueces indios” y un bautisterio con pila de bronce y depósito de guardas anchas. El pueblo de San Miguel había prestado pan de oro para la obra de San Ignacio.

En la Sacristía había un nicho con un Señor de la columna, dos Cristos, 8 cuadros grandes de lienzo y 19 estampas de papel, además del aguamanil de estaño y las cajonerías de madera.<sup>206</sup>

Sin embargo en ese mismo año 1782 sucedió un incendio que afectó al pueblo. En efecto, en 1784 el cura José Ignacio Méndez dice que el pueblo entró a su cuidado “arruinado del incendio que experimentó dos años ha, pero en el día se halla medianamente repuesto y la feligresía muy sujeta”.<sup>207</sup>

Esta última mención no es gratuita, pues, en realidad la consolidación del pueblo de San Ignacio en su nuevo asentamiento no había sido fácil y se había formado con indios procedentes del antiguo emplazamiento de Zamucos y otros de San Miguel. En 1790 los indios del pueblo se sublevarían por la escandalosa conducta del cura y de un sobrino y atacaron a españoles costando esfuerzo el dominarlos.<sup>208</sup>

En 1805 cuando se realiza la visita eclesiástica del Arcediano Gutiérrez, se decía que el pueblo era “digno ciertamente de ser capital como se ha señalado por el nuevo Plan de Gobierno. Su situación, su iglesia, el colegio, sus aguas y el número de gente llaman toda atención y en lo sucesivo será muy digno de verse por la nueva y mejor forma que en todo está dando su presente administrador don Francisco Xavier Velasco quien, según lo ha hecho constar judicialmente, se halla reedificando a su costa casi todo el pueblo por haberse quemado ahora dos años”.

Decía también que “la iglesia es de tres naves, tan suntuosa que puede servir de Catedral en cualquier parte y sólo tiene el defecto que el retablo mayor no es correspondiente pero dicho Don Francisco Xavier se ha propuesto esta más obra al servicio de Dios, y a este propósito solicitó que yo le concediera un pintor que tenía en mi familia para verificar su designio, y como este oficial es también tallador y dorador de pronto empezó la obra en la que se halla igualmente dirigiendo y costeándola”.<sup>209</sup>

Poco duró la alegría, pues, nuevamente en septiembre de 1808 se produjo un incendio que destruyó parcialmente el pueblo y obligó al gobernador Antonio Álvarez de Sotomayor a realizar obras de reconstrucción.<sup>210</sup>

Sin embargo el templo no parece haber sido muy afectado, ya que D'Orbigny hace mención en 1831 al “altar mayor que es notabilísimo por sus esculturas” lo que indica la importancia de este artesano que estaba trabajando allí a principios del siglo XIX.<sup>211</sup>

---

<sup>206</sup>Archivo Catedral de Santa Cruz de la Sierra. Legajo II-19. Inventario del 23 de agosto de 1782.

<sup>207</sup>Idem. Nota del 31 de agosto de 1784.

<sup>208</sup>Archivo General de Indias. Sevilla. Charcas, legajo 445. “Testimonio del informe general y adiciones del gobernador de la Provincia de Chiquitos Don Antonio López de Carvajal acerca de los abusos y desórdenes...”.

<sup>209</sup>Real Academia de la Historia. Madrid. Colección Mata Linares. Tomo 76. Doc. N° 3.179. 30 de octubre de 1805.

<sup>210</sup>René-Moreno, Gabriel (1974), Op. cit. p. 294.

<sup>211</sup>D' Orbigny, Alcides de (1845). Descripción geográfica, histórica y estadística de Bolivia. Librería de los Señores Gide y Cía. París. 1845.

Es interesante acotar que el inventario de 1782 ya mencionado, indica la existencia en la iglesia de “una capilla de difuntos y cuatro más en la plaza para las procesiones”, lo que señala que el sistema de capillas posas funcionó en los pueblos de Chiquitos como en los de Moxos.

También debemos recordar que San Ignacio de Chiquitos tenía un balcón sobre la puerta de entrada a continuación del coro y bajo el techo del atrio. Quizás sea la “tribuna pintada y perfilada en oro” que menciona el inventario de 1782. En todo caso, no cabe duda que cumplía las funciones de una “capilla abierta” hacia el exterior del templo. San Ignacio fue durante el siglo XIX capital del conjunto de pueblos, reemplazando el papel que había tenido San Javier en el período jesuítico.

Castelnau en 1845 señala la amplitud del templo y dice que está ornamentado, como el de Santa Ana “con placas de mica sobre los muros”.<sup>212</sup> D'Orbigny ya en 1831 había visitado entre San Ignacio y San Rafael el “punto de donde se extrajeron las hermosas láminas de mica que forman los vitrales de las iglesias y revisten sus muros y columnas”.<sup>213</sup>

La narración de la destrucción del templo de San Ignacio de Chiquitos, realizada por Plácido Molina y recogida por Hernando Sanabria, testimonia los equívocos culturales de quienes hoy quieren enmendar el error cometido haciendo una nueva necesidad. Si fue una absoluta desgracia para el patrimonio cultural la destrucción del templo colonial, otra muestra de similar extravío cultural sería la demolición del actual templo para reconstruir un recuerdo falsificado de lo que los jesuitas hicieron hace dos siglos y medio.

#### 4.1.8. Santiago

El pueblo de Santiago, radicado finalmente en 1754, tuvo por lo menos tres traslados dentro del período jesuítico. Fundado como una avanzada hacia los indios no evangelizados, Santiago tenía una gran movilidad que se reflejaba en la permanente incorporación de nuevas parcialidades o el retiro de otras, lo que conspiraba con la consolidación definitiva del poblado.

En 1762 se decía que el pueblo “tenía lo suficiente para su decencia por que ha poco que se fundó”.<sup>214</sup> Aún en 1767 el pueblo estaba en un estado precario con diez cuadras y la mayor parte de sus habitantes eran infieles. La iglesia era nueva de adobes con arcos de cal y ladrillo, pero estaba sin concluir.<sup>215</sup>

El obispo Herboso lo vio muy adelantado, pero en 1793 el gobernador decía que la indolencia de los curas “dejaron arruinarse el famoso templo de este pueblo, fábrica que ahora está reedificada” y que se pretendía por el gobernador Carvajal abandonar el pueblo.<sup>216</sup>

El colegio de Santiago se quemó en un incendio en 1801, pero el templo jesuítico subsistía muy deteriorado cuando lo visitó D'Orbigny.<sup>217</sup>

Las actitudes bélicas de los gobernadores Gil Toledo y Ramos contra los indios guarañocas significó que Santiago viviera en permanente pie de guerra en la primera mitad del

---

<sup>212</sup>Castelnau, Francis de (1851).Op. cit.

<sup>213</sup>D'Orbigny, Alcides de (1945),Op. cit., tomo III, p. 1168.

<sup>214</sup>Archivo General de la Nación. Argentina. Papeles de la Biblioteca Nacional, pieza N° 6.330. Carta visita del 9 de octubre de 1762.

<sup>215</sup>Archivo Histórico Nacional de Chile, Jesuitas. Tomo 232. Inventario del 5 de octubre de 1767. Lo ratifica el obispo Herboso en 1769.

<sup>216</sup>René-Moreno, Gabriel (1974), Op. cit. 272.

<sup>217</sup>D'Orbigny, Alcides (1845).Op. cit.

siglo XIX, con lo cual el pueblo no pudo adelantar demasiado ni reponer la edificación destruida.

#### 4.1.9. Santa Ana

La misión de Santa Ana fue fundada en 1755, es decir tuvo solamente una docena de años bajo la administración jesuítica. El padre Lardín lo describía en 1762 como un “pueblo nuevo, colonia de San Rafael”, es decir que de allí había tomado parte de sus pobladores.<sup>218</sup>

El párroco era un joven jesuita Julián Knogler, quien venía realizando las obras del colegio e iglesia, habiendo organizado los talleres de carpintería y herrería.

En el momento de la expulsión de los jesuitas funcionaba una iglesia provisoria “de tabique ordinario, techada de paja”. Tenía un altar mayor de tres nichos “grandes y ordinarios pintados de encarnado y las esquinas doradas”; en el medio tenía colocada a Santa Ana y a los costados un Santo Cristo y la Concepción. Los altares colaterales eran los de Anima y de la Virgen de los Dolores “pintada en lienzo” junto con otros cuadros de San Ignacio y San Javier. En el templo había un lienzo grande de Santa Ana, San Joaquín y la Virgen, así como un púlpito de tabla con escalera y un órgano.<sup>219</sup>

En 1769 el obispo Herboso había verificado que el templo de Santa Ana era interino y que los jesuitas tenían cortada la madera para hacer el definitivo, pero en 1768 se quemó la tercera parte del pueblo y buena porción de la madera acumulada con lo cual esto quedó sin efecto.<sup>220</sup>

Cuando en 1789 realiza una visita al pueblo Estanislao Montenegro lo encuentra “expuesto a su inminente exterminio y total ruina respecto a la relajación de sus naturales, la pérdida de sus ganados y grave decadencia en los frutos y fábricas de los pueblos”.<sup>221</sup>

Gabriel René-Moreno opina que “el hermoso templo de Santa Ana fue obra de la administración española, bien que sobre los planos, estudios y datos dejados por los jesuitas”.<sup>222</sup>

Sin embargo, a excepción del cambio de cubierta de paja por teja y la renovación de columnas de madera interiores (durante todo el siglo XIX y hasta hoy) no creemos que este templo sea del período post-jesuítico.

Nos inclinamos a pensar que es el mismo templo provisorio con modificaciones posteriores, como probablemente el sistema de balcón prolongado sobre todo el frente, que también encontramos en San Ignacio aunque en otra escala.

El hecho de que el colegio haya quedado también inconcluso y la decadencia del pueblo luego de su incendio, hacen improbable que se pudieran allegar recursos para un nuevo templo. Parte del colegio fue reconstruida en tiempos del gobernador Gil de Toledo en 1829.

La valoración de contraste entre la fisonomía de esta iglesia pequeña que parece casi emerger del suelo, mimetizándose con el paisaje, y el interior de excepcionales condiciones

---

<sup>218</sup>Archivo General de la Nación. Argentina. Papeles de la Biblioteca Nacional, pieza N° 6.330. Carta visita del padre Lardín, 9 de octubre de 1762.

<sup>219</sup>Archivo Histórico Nacional de Chile. Jesuitas. Tomo 232. Inventario del 26 de septiembre de 1767.

<sup>220</sup>Archivo Catedral de Santa Cruz de la Sierra. Legajo 3.

<sup>221</sup>Idem. Legajo II-2-6.

<sup>222</sup>René-Moreno, Gabriel (1974), Op. cit, p. 493.

ornamentales, como señalara D'Orbigny, por el uso de la mica en las paredes, es indicativa que estamos ante el templo jesuítico y no una nueva obra como se ha pensado.

Santa Ana mantuvo los niveles en los cuales lo dejaron los jesuitas y el visitador de 1805 decía que “el pueblo aunque corto es digno”.<sup>223</sup> Hoy podríamos seguir suscribiendo esta afirmación.

A pesar de que el último gobernador realista, Ramos, se llevó trescientas familias del pueblo de Santa Ana a poblar Casabasco en territorio brasileño, la misión no desapareció y mantuvo la mejor escuela de música de todas las misiones como acotaba D'Orbigny.<sup>224</sup>

#### 4.1.10. Santo Corazón de Jesús

Se trata de la fundación más tardía, ya que fue realizada en 1760, por los padres Gaspar y Chueca. Sin embargo, por las mismas razones que Santiago, en virtud de ser la avanzada frente a los indígenas, debió trasladarse dos veces.

El padre Xavier Guevara trabajó una iglesia provisoria de paredes de adobe y teja de palma, pero además los jesuitas lograron hacer un altar mayor de madera, nuevo y sin dorar, donde estaba la imagen del Santo Cristo y 4 cuadros. En lugar de retablos colaterales, tenían provisoriamente altares con pinturas de San José uno, y de la Visitación de Nuestra Señora el otro.<sup>225</sup>

En 1769 el obispo Herboso decía que “la del Santo Corazón como población moderna, carece igualmente de iglesia de la misma suntuosidad”.<sup>226</sup>

El pueblo sería luego nuevamente trasladado “por la gran decadencia del pueblo en el sitio viejo donde se hallaba lleno de hambre y sobradas enfermedades” en las que “morían no menos de diez por día”. El traslado se efectuó en 1788 con autorización de la Real Audiencia.<sup>227</sup>

Asolados periódicamente por los indios bárbaros, Santo Corazón y Santiago tuvieron una difícil existencia y nunca lograron templos de la calidad de los realizados en los otros pueblos de Chiquitos.

De su aislamiento da debida cuenta el hecho de que el primer gobernador que pisó Santo Corazón desde la expulsión de los jesuitas, lo hizo en 1831 acompañando a D'Orbigny. En ese momento la iglesia era aún “espaciosa, pero cubierta de rastrojo, igual que el colegio y casas de indios que rodean la plaza”.<sup>228</sup>

## 4.2. Las iglesias de las misiones de Moxos

A la inversa de lo que sucederá con la iglesia de Chiquitos, de los templos de Moxos nos quedan referencias documentales escritas pero hemos perdido la totalidad de los edificios

---

<sup>223</sup>Real Academia de la Historia. Madrid. Colección Mata Linares. Tomo 76. Doc. N° 3.179. 30 de octubre de 1805.

<sup>224</sup>D'Orbigny, Alcides (1945), Op. cit, tomo III, p. 1160.

<sup>225</sup>Archivo Histórico Nacional de Chile. Jesuitas. Tomo 232. Inventario del 30 de septiembre de 1767.

<sup>226</sup>Archivo General de Indias. Sevilla. Charcas, legajo 515. Informe de la visita. 7 de enero de 1769.

<sup>227</sup>Archivo Catedral de Santa Cruz de la Sierra. Legajo II-2-6. Informe del cura Tomás Duque de Estrada.

<sup>228</sup>D'Orbigny, Alcides (1945), Op. cit. tomo III, pág. 1201.

originales. Por ello nuestra aproximación se basará sustancialmente sobre la documentación histórica y los escasos registros iconográficos que nos permiten comprender un poco más cabalmente el valiosísimo patrimonio cultural y arquitectónico que tuvieron las misiones de Moxos.

Como sucedería en Chiquitos, en los primeros tiempos los que dirigieron y planificaron la construcción de los templos fueron los propios misioneros.

Si bien en los intentos iniciales de las “entradas” a Moxos en 1668 y 1669 por los padres Bernardo y Aller y el hermano Juan de Soto lo esencial fue convencer a los indígenas de la conveniencia de concentrarse en misiones, pronto fue necesario pasar a una acción de consolidación de los primeros poblados.<sup>229</sup>

Fue bajo la obra del padre Pedro Marbán y sobre todo del hermano José del Castillo que se dio comienzo a estas obras en las que participarían activamente los padres Cipriano Barace, Agustín Zapata y Antonio de Orellana, que tuvieron decisiva participación en la construcción de los primeros templos de Trinidad, San Javier y San Ignacio.<sup>230</sup> Peculiarmente la obra del padre Barace como arquitecto en el templo de Trinidad fue narrada por François Coreal en 1702.<sup>231</sup>

Pero esta actuación sustitutiva de los religiosos frente a la emergencia no significaba desconocer la imperiosa necesidad de la capacitación. Así vemos al padre Antonio de Orellana, que impulsó la edificación del templo de San Ignacio, reclamar en 1695 la urgente visita del hermano José del Castillo para que lo ayude como carpintero a terminar su templo.<sup>232</sup>

Así, contando con la precariedad de las circunstancias de estos primeros templos misionales, los jesuitas debieron atender a la experiencia de las fundaciones del Paraguay que llevaban más de ochenta años y también a las recomendaciones de los superiores sobre los criterios para la realización de los templos.

El padre Diego Altamirano en sus instrucciones de 1688 encarecía a los jesuitas que en la construcción de iglesias “se atienda a lo más fuerte y sólido que a unas fantasías del arte de quitar tirantes, de hacer arcos, pues se reconocen los inconvenientes que se han experimentado en los que así se han hecho poniendo y quitando por faltarles la firmeza debida”.<sup>233</sup>

Pero lo que está claro desde un comienzo es el modelo que habrá de adoptarse de templo de tres naves con el colegio y residencia adyacente en forma de claustro. En algunos casos, para estas obras, que la circunstancia tecnológica y las disponibilidades de materiales de recolección obligaba a hacerlas en madera, se debió contratar a Maestros carpinteros especializados como sucedió en el Templo de San Javier donde actuó un carpintero cochabambino.<sup>234</sup>

---

<sup>229</sup>Real Academia de la Historia. Madrid. Papeles de Jesuitas. Tomo 12. “Relación que el padre Julián de Aller de la Compañía de Jesús, de la Provincia del Perú y Superior de la nueva Misión de los indios gentiles de las dilatadas tierras de los Mohos...”. 9 de septiembre de 1668.

<sup>230</sup>Marbán Pedro. Relación de la Provincia de la Virgen del pilar de Moxos. Boletín de la Sociedad Geográfica de La Paz. la Paz. 1898.

<sup>231</sup>Coreal, Francois, Op. Cit. págs. 376-377.

<sup>232</sup>Biblioteca Nacional del Perú. Lima. Manuscrito C-58. Carta del padre Antonio de Orellana al padre Hernando Tardío. 26 de septiembre de 1695.

<sup>233</sup>Biblioteca Nacional. Madrid. Manuscritos N° 6.976. Carta del 26 de octubre de 1688.

<sup>234</sup>Torres Saldamando, Enrique, Op. cit. p. 32.



También en este plano fue esencial la acumulación de la experiencia en el trabajo de la madera haciendo confluír la teoría y la práctica local.

Un texto del siglo XVIII es elocuente en este sentido: “la experiencia enseña que no es del todo incorruptible el simburuqui y que apenas va 50 años sin podrirse bajo la tierra, para atender a la conservación o nueva formación de iglesias queda reservado al padre Superior el Ychimiceo que está río arriba del Mamoré y el Moicho que entra en el Supibo, para el corte de los simburuquies que están en dichos parajes, quien podrá dar licencia para que se corten solamente para horcones de las iglesias y no para otra fábrica alguna”.<sup>235</sup>

Este notable documento señala la capacidad de planificación en el uso de los recursos, el control de la tala y la prioridad de destino de las piezas de madera calificada.

El testimonio de un obispo de Santa Cruz a principios del siglo XVIII nos puede servir para valorar la fuerza formal y funcional que tenían los templos en el proyecto misional. En 1719 el obispo Jaime Mimbela hacía una referencia precisa: “Las iglesias están generalmente decentes y algunas con adorno sobresaliente de que he quedado gustoso y para esto se ayudan de las limosnas y del arroz, azúcar, cera y tejidos que sobran y se venden. Ayuda también la abundancia de gente para trabajar a muy poca costa, y de madera que crían aquellas montañas, para cuya conducción hay facilidad por los ríos a los pueblos de sus márgenes y por las campañas a los demás, porque en tiempo de aguas todo se inunda y así suelen pasar de un pueblo a otro en sus barquillos que llaman canoas por las mismas campañas que son entonces lagunas con que se hallan pocos sitios a propósito en que edificar por el riesgo de las inundaciones”.<sup>236</sup>

Este texto nos explica la factibilidad económica de la construcción de los templos, la modalidad de recolección de los materiales y las dificultades para la elección del emplazamiento, que históricamente significó la destrucción de no pocos templos mojeños.

En lo referente al ornato y valoración especial de las iglesias, un texto, quizás ya tardío es sin embargo elocuente por la importancia que tiene a su comprensión cultural y su plena identificación de los valores conceptuales del Barroco en cuanto se refiere a las formas de participación y persuasión.<sup>237</sup>

Decía en 1789 Lázaro de Ribera: “ningunos templos más suntuosos que los de Moxos y ningunos indios más acostumbrados a la decoración y majestad de los objetos exteriores para fortificar los principios de nuestra santa religión”.<sup>238</sup>

De aquí la importancia de considerar a esta arquitectura no solamente como la envolvente de una caja mural o con estructura de madera, sino como una verdadera “máquina” de persuadir, donde la escenografía de la pintura mural, los retablos, el color, la luz, las texturas, la música, el canto y los rituales configuraban el contexto participativo de la comunidad en aquellas sociedades teocráticas.

El proceso de enriquecimiento paulatino de los templos, la incorporación de un imaginario, no sólo generado en Moxos o en Chiquitos sino también trasladando la

---

<sup>235</sup>Maurtua, Víctor M. Juicio de Límites entre el Perú y Bolivia. Contestación al alegato de Bolivia. Prueba Peruana. Imprenta Heinrich, Barcelona. 1906-1907, tomo X p. 42. Carta padre Garriga, 1715

<sup>236</sup>Archivo General de Indias. Sevilla. Charcas, legajo 375. Informe sobre las Reducciones de Moxos. 28 de febrero de 1719.

<sup>237</sup>Gutiérrez, Ramón: “Para una nueva metodología de análisis del barroco americano”. En: Actas del Simposio sobre “Barroco en América”. Roma, Instituto Italo-latinoamericano, 1982.

<sup>238</sup>Archivo General de Indias. Sevilla. Charcas, legajo 445. Informe de Lázaro de Ribera en 1789 sobre el despojo que los curas hacían de los templos.

experiencia europea de los jesuitas o de las obras que llegaban del Cuzco y Potosí marcan la tónica del siglo XVIII.

No puede, pues, sorprendernos que entre las razones que avalen el pedido de nuevos misioneros para las reducciones de Moxos el padre Santiago de Larraín señale la necesidad de operarios para rehacer templos y colegios deteriorados por los terremotos de 1746.<sup>239</sup>

La preocupación por el adorno y alhajamiento de los templos, y el atender a la renovación y traslado de ellos cuando con frecuencia se mudan los pueblos, llevó a una de las tareas más duras y continuas de los religiosos y los talleres artesanales de los pueblos.<sup>240</sup>

A la expulsión de los jesuitas las autoridades de la ilustración no tuvieron más remedio que reconocer la “magnificencia de los templos”.<sup>241</sup>

Sin embargo el deterioro fue acelerado por la malversación de las alhajas y ornamentos de los templos que realizaron muchos de los curas a cargo de ellos luego de la expulsión de los jesuitas.

El hecho de que la administración de los bienes temporales estuviera en esta primera fase también en manos de los religiosos y su incapacidad de concebir un sistema de economía integrada y complementaria como la que plantearon los jesuitas facilitó la corrupción que denunciara el gobernador Ribera.<sup>242</sup>

También es necesario encuadrar esta circunstancia en el conflicto entre poderes que se planteó desde el comienzo entre los religiosos y los gobernadores civiles de Moxos y Chiquitos. Si estos últimos denunciaban la corrupción económica y moral de los curas, estos a su vez ponían en evidencia las megalomanías de aquellos remotos funcionarios de la corona.

Así en 1783 el visitador eclesiástico afirmaba que el gobernador Verdugo “llevado de una pasión ciega de ser el absoluto en todo y que lo venerasen como a Dios porque quería que repicasen [las campanas] cuando llegaba a los pueblos”.<sup>243</sup>

Lo cierto es que los conflictos y la mala administración llevaron a una rápida decadencia de los templos de Moxos y cuando entró a la Provincia el gobernador Interino de ella, el marino Antonio Álvarez de Sotomayor se evidenció que estaba “al borde de la ruina” y que ya “algunos pueblos se hallan sin iglesias o a punto de verlas caer derruidas” además de generalizado el abandono y la corrupción del contrabando con los portugueses.<sup>244</sup>

La gestión de Álvarez de Sotomayor permitió la recuperación de los templos de Moxos, pues hizo reparar las iglesias de Concepción, San Pedro, Trinidad y Reyes, “que halló

---

<sup>239</sup>Archivo Histórico Nacional de Chile. Jesuitas. Tomo 231.

<sup>240</sup>Vargas Ugarte, Rubén, S. J., Op. cit, pág. 181. Carta del padre Provincial Baltasar de Moncada. 1751.

<sup>241</sup>Archivo General de Indias. Sevilla. Charcas, legajo 515. Juan Barthelemi Verdugo: “Relación sucinta de la miserable vida, usos y costumbres de los neófitos y estado de sus poblaciones”. 1774. Los “Inventarios” publicados por Brabo en 1872 muestran que curiosamente el Ingeniero Aymerich y Villajuana se desprecupó por la descripción de las edificaciones y solamente anotó, cuando la expulsión, los bienes muebles. Esta omisión nos ha dejado sin referencias literarias tan precisas sobre los templos de Moxos como las que podemos disponer de Chiquitos.

<sup>242</sup>Archivo General de Indias. Sevilla. Charcas, legajo 446. Testimonio sobre la sustracción de bienes que han padecido las iglesias. 1786.

<sup>243</sup>Archivo Catedral de Santa Cruz de la Sierra. Legajo II-2-6. Nota del 3 de agosto de 1783. visitador José Ignacio Méndez.

<sup>244</sup>René-Moreno, Gabriel (1974), Op. cit., pág. 159.

arruinadas”, e “hizo construir iglesias decentes y de buenos materiales en los pueblos de San Ramón, San Ignacio, Loreto y el Carmen que no las tenían y trasladó los dos últimos pueblos a mejor situación”.<sup>245</sup>

Su sucesor en el cargo, el también marino Pedro Pablo de Urquijo continuó sus obras y realizó otras capillas en San Javier, Magdalena y Exaltación.<sup>246</sup>

Inclusive en San Martín de Baures, se decía en 1773 que la iglesia “está recién edificada” careciendo de sagrario “pues el altar mayor no consta mas que de un nicho”. Acotaba el visitador que la anterior iglesia no había tenido tampoco retablo formal.<sup>247</sup> También Santa Rosa, luego de su refundación, solo tenía en el momento de la expulsión de los jesuitas “un corto oratorio que solo entran el sacerdote y su ayudante”, estando la misión “del todo destruida”.<sup>248</sup>

Estos testimonios evidencian que por lo menos un tercio de los templos de Moxos que conocieron los viajeros del XIX y llegaron hasta las primeras décadas de este siglo no eran del período jesuítico sino posteriores.

Esto no implica que hayan existido cambios sustanciales en la tipología, pues los materiales, la tecnología posible y la mano de obra fueron similares, pero sin duda su equipamiento se resintió, pues -donde no pudo reutilizarse lo ya existente del período jesuítico- fue muy difícil reponerlo.

Los intentos de Lázaro de Ribera con su escuela de dibujo o el fomento de las artesanías de madera fueron canalizados pronto hacia la factura de elementos que dieron valor agregado a la producción. Así el dibujo se canalizó hacia la mejora de los diseños textiles y la carpintería a la fabricación de escritorios embutidos, baúles, catres y otros elementos de fácil comercialización.

Los templos destinatarios otrora de las primicias de los talleres artesanales misioneros se vieron relegados en una sociedad que de las facetas socializantes de los jesuitas había pasado al más rotundo lucro emergente de sus administradores.

Hasta los grandes órganos que tenían los templos se perdían mientras que los nuevos instrumentos se fabricaban para los templos de Santa Cruz de la Sierra y Cochabamba.

D'Orbigny y Castelnau pudieron, todavía a mediados del siglo XIX, verificar el esplendor subyacente de lo que habían sido estos templos, que la ilustrativa representación del pintor Manuel María Mercado (1859) nos permite conocer.<sup>249</sup>

#### 4.2.1. Loreto

Fundado por Pedro Marbán en 1682, fue esta la primera misión del conjunto de Moxos. Su templo realizado bajo los lineamientos de la arquitectura maderera tenía tres naves,

---

<sup>245</sup>Archivo de la Marina Álvaro de Bazán. Viso del Marqués. España. Foja de Servicio de Antonio Rafael Álvarez de Sotomayor. Memorial firmado en San José de Chiquitos el 1º de febrero de 1809.

<sup>246</sup>Archivo General de Indias. Sevilla. Charcas, legajo 712. “Expediente formado en la Real Audiencia de Charcas sobre los méritos y servicios del Intendente de Moxos D. Pedro Pablo Urquijo”.

<sup>247</sup>Archivo Catedral de Santa Cruz de la Sierra. Informe visita a San Martín de Baures. 8 de noviembre de 1773.

<sup>248</sup>Archivo Catedral de Santa Cruz de la Sierra. Carta del cura Juan Gutiérrez. 16 de septiembre de 1767.

<sup>249</sup>Archivo Nacional de Bolivia. Sucre. Colección Ruck. . Véase Mercado Melchor María. Album de paisajes, tipos humanos y costumbres de Bolivia (1841-1869). Banco Central de Bolivia. La Paz. 1991.

estructura independiente y muros de adobe de simple cerramiento. El hermano donado Manuel Carrillo realizó los retablos de cedro de sus altares y enseñó a los mojeños el oficio que a la vez realizaron otros trabajos “muy curiosos”.<sup>250</sup>

La presencia del hermano Carrillo fue clave, pues, indicó el camino, que también había realizado el hermano carpintero José del Castillo, de preparar a los indígenas en las técnicas constructivas. El padre Orellana resaltaba en 1695 como iban “aprendiendo de ensamblaje con el hermano Manuel, que es muy útil y van adornando la iglesia de Loreto muy bien”.<sup>251</sup>

El padre Marbán que ya había hecho trasladar el pueblo, pues, las inundaciones anegaron el primer emplazamiento, dispuso el templo sobre una plataforma. La iglesia tenía sesenta varas de largo y veinte de ancho y estaba cubierta con tejas de palma, contando finalmente con cinco altares.<sup>252</sup>

El costo del templo fue enorme, cien mil pesos que fueron aportados por la orden de los jesuitas habida cuenta que las misiones aún no generaban recursos.

El pueblo de Loreto había de ser trasladado primero en 1751 y luego a fines del siglo XVIII a causa de inundaciones y de los tumultos en que se vieron envueltos los indios de Moxos, se construyó una iglesia provisoria.

En 1790 el cura Juan Justiniano informaba que la iglesia requería pronto reparo “para cuyo efecto se hallan alistados todos los materiales para su reedificación y antes de emprender dicha obra se hace indispensable construir una capilla, que de igual modo hay material para verificarla edificada, y en ella interinamente dar el pasto espiritual de este rebaño del Señor”. Sin embargo, como había preparado tejas de palma le indican que fuesen de cerámica “de lucimiento como se desea”.<sup>253</sup>

Señalaba el religioso que para la construcción “he pensado traer indios de otros pueblos, luego que pasen las aguas, para que auxiliando a estos naturales consigamos con la mayor brevedad la conclusión de esta importante y piadosa obra”. Lázaro de Ribera le remitió un velo de la Verónica con “tres rostros sacrosantos de nuestro Redentor” que fue realizado “por el Maestro Pintor que trajo Usía de las Provincias de afuera” (Manuel Oquendo).

En 1795 el nuevo cura, Félix José de Rozas, indicaba se estaba por concluir el presbiterio, el resto de la obra adelantada y ya bendecida la iglesia. Añadía, “armé el retablo con bastante trabajo y acabé una bonita baranda que nunca había tenido”.<sup>254</sup> Esta capilla fue la que visitó el canónigo Velasco en 1802 y que consideraba “meramente provisional” a la vez que señalaba la necesidad de compostura del órgano del templo.<sup>255</sup>

Como hemos visto el nuevo templo fue realizado por el gobernador Álvarez de Sotomayor en 1808 y es el que D'Orbigny calificó de “amplio y bello”, además de señalar que había una capilla “situada fuera” cerca del cementerio.<sup>256</sup>

---

<sup>250</sup>Torres Saldamando, Enrique, Op. cit. pág. 17.

<sup>251</sup>Biblioteca Nacional del Perú. Lima. Manuscrito C-58. Carta del padre Antonio de Orellana, 1695.

<sup>252</sup>Vargas Ugarte, Rubén, S.J. Op. cit., pág. 30

<sup>253</sup>Archivo Catedral de Santa Cruz de la Sierra. Carta del cura Juan Justiniano. 24 de febrero de 1790. También informe del 26 de marzo de 1790.

<sup>254</sup>Archivo Catedral de Santa Cruz de la Sierra. Carta del cura Félix José de Rozas. 22 de abril de 1795.

<sup>255</sup>Archivo General de la Nación. Argentina. Sala IX, Interior, 30-7-9, Leg. 60. Expte. 12.

<sup>256</sup>D'Orbigny, Alcides (1945), Op. cit. tomo IV, pág. 1360.

A fines del siglo XIX de este templo solo quedaba unas paredes anchas de la altura “de unas seis varas con techo, que sirven de cárcel” y eran “restos de la antigua torre o campanario”. “Las doce campanas, de mayor a menor, están colgadas de un palo y una infinidad de muebles, como molduras, andas, y otras maderas labradas, al mismo tiempo que revelan el gusto y arte en el artífice, son un testimonio de la grandeza y magnificencia de este pueblo en otro tiempo. Hoy todo está amontonado como inútil.”<sup>257</sup> La iglesia de Loreto era en 1893 una pieza que “no es nada decente y por eso están en preparativos para la construcción de un nuevo templo”. Esta obra fue realizada en el siglo XX.<sup>258</sup>

#### 4.2.2. Santísima Trinidad

Fue éste el segundo de los pueblos erigidos en Moxos con indígenas mayuruanas en el año 1687 y estuvo a cargo de la fundación y atención del mismo el padre Cipriano Barace. El ciclo constructivo del templo de Trinidad fue el habitual: primero una enramada o choza en la fase fundacional, luego un templo provisorio y luego la iglesia definitiva.

El padre Barace debió enseñar a los indios “el modo de construir un edificio, formado en su propia imaginación” y erigió de esta manera el primer templo provisorio de adobes y “con algunos meses de trabajo tuvo el consuelo de concluir la obra”.

“Algunos años después no siendo la iglesia de bastante capacidad para contener a todos los fieles, edificó otra mucho más grande y más hermosa; y lo que hubo de más admirable fue que la nueva iglesia se edificó sin instrumento alguno de los que se usan en semejantes edificios y sin la dirección de otro arquitecto presidiendo el padre a toda la obra”.<sup>259</sup>

Esta iglesia era considerada como “hermosa y fuerte, de adobe toda, de tres naves con su sacristía, bautisterio y torre de lo mismo, con techo de tumbadillo para la defensa de las aguas”.<sup>260</sup>

La descripción nos señalaría un tipo constructivo más tradicional, pero al tener tres naves intuimos que es posible que los pilares fueran de madera y entonces estaríamos ante un sistema mixto.

Esta iglesia fue probablemente la que hizo reparar a principios del siglo XIX el gobernador Álvarez de Sotomayor. En su ornamentación estaba “aseada” en 1802, pero en 1832 D'Orbigny la considera “muy amplia y de buen gusto aunque un tanto recargada de tallas de madera”.<sup>261</sup>

Particularmente el templo de Trinidad parece haber contado con un equipamiento cosmopolita, pues, el inventario de la expulsión nos habla de cuadros cuzqueños, imágenes de alabastro de Ayacucho y otros de madera procedentes de Quito, Nápoles y Roma.<sup>262</sup> En 1807 el pueblo sufrió un incendio y es posible que la iglesia padeciera daños.

---

<sup>257</sup>Ducci, Zacarías: Diario de la visita a todas las misiones existentes en la República de Bolivia. América Meridional practicada por el M. R. P. Sebastián Pifferi. Asís Santa María de los Angeles, Tipografía de la Porciúncula, 1895, p. 89.

<sup>258</sup>Bravo Mendoza Adam. Loreto, primera fundación jesuítica en Moxos. Trinidad. Abril de 1997.

<sup>259</sup>Davín, Diego. Cartas edificantes y curiosas, escritas de las Misiones extranjeras, por algunos misioneros de la Compañía de Jesús (1753). Prensas de la Biblioteca Nacional. Bogotá. 1942. pág. 13.

<sup>260</sup>Torres Saldamando, Enrique, Op. cit, pág. 20.

<sup>261</sup>D'Orbigny, Alcides (1945), Op. cit. tomo IV, pág. 1355.

<sup>262</sup>Brabo, Francisco Javier. Inventario de los bienes hallados... (1872). Op. cit.

Un grabado de 1852, que incluye en la edición de su viaje Gibbon, nos muestra el templo con una barandilla al frente y una torre baja y maciza. El colegio también parece de una sola planta y en el centro de la plaza aún se alzaba una cruz.<sup>263</sup>

Hacia fines del siglo XIX un viajero nos dice que “la ménsula del altar mayor es de plata maciza y aún encima del tabernáculo se muestra una pintura de la Santísima Trinidad bastante aceptable, pero retablo, presbiterio, púlpito, la iglesia toda está embadurnada de cal y yeso de suerte que lo de más mérito que son los tallados y molduras de madera, ni se ven ni pueden apreciarse”.<sup>264</sup>

Poco después de los alzamientos indígenas de 1887, que llevaron a la migración a San Lorenzo de la mayoría de los nativos, el padre Pifferi la vio “en ruinas”. Los españoles y criollos habían dejado caer “el tumbado” de la cubierta y “el magnífico retablo del altar mayor, obra de mucha arte y paciencia, está para caer a pedazos”.<sup>265</sup>

La iglesia subsistió hasta avanzado el siglo XX en virtud de que Trinidad desde 1820 fue la capital del Departamento del Beni, con una breve intermitencia entre 1844 y 1849.

Este hecho posibilitó más recursos para su mantenimiento en el período en que se fueron perdiendo los demás templos de Moxos, pero también sería la causal de su demolición para realizar una iglesia de supuesta expresión “moderna”.<sup>266</sup>

#### 4.2.3. San Ignacio de Loyola

El pueblo de San Ignacio fue fundado en 1689 por el padre Antonio Orellana, el templo fue comenzado en 1691, pues, el gobernador Benito de Ribera y Quiroga colocó la primera piedra el 27 de agosto de ese año.

Bajo diseño del padre Antonio Orellana y su dirección personal se construyó una iglesia que los cronistas consideraban a fines del siglo XVII como “la más grande y espaciosa de todas”.<sup>267</sup> Tenía tres naves, muros de adobe y los techos eran de tumbadillo de caña muy embarrados para evitar las filtraciones de la lluvia.

También aquí el jesuita debió improvisarse y dar ejemplo para motivar a los indígenas para desarrollar sus capacidades en los oficios. El padre Eguíluz narra como el padre Antonio se puso a trabajar personalmente en la fabricación de adobes y pulimento de las maderas y que entonces los indios “se ofrecieron los más a porfía, no perdonando el mayor trabajo para buscar lo mejor para su iglesia”.

“Al principio de la obra pareció imposible hallar palos proporcionados a la capacidad de la iglesia por estar muy lejos el corte y viendo al padre afligido, ellos mismos le alentaron y no dejaron monte que no trajinasen por hallar donde cortar cuartones hermosos e incorruptibles,

---

<sup>263</sup>Gibbon, Lardner. *Exploration of the Valley of the Amazon*. Washington. A.O.P. Nicholson. 1854. Grabado “Plaza de Trinidad. Bolivia”.

<sup>264</sup>Bayo, Ciro: *El peregrino en Indias. En el corazón de la América del Sur*. Madrid, Librería de los Sucesores de Hernando, 1911.

<sup>265</sup>Ducci, Zacarías, *Op. cit.* pág. 90.

<sup>266</sup>Suárez Salas, Virgilio, y Gutiérrez, Ramón: *Proyecto de Preservación del Centro Histórico de Trinidad. Beni. Plan Regulador*. Trinidad, Codebeni, 1980.

<sup>267</sup>Torres Saldamando, Enrique, *Op. cit.* pág. 26.

trayéndolos con tanta alegría como si fuese materia de juego, sin sentir el hambre, el sol, ni el cansancio por venir de tan lejos algunos que los arrastraban más de una legua”.<sup>268</sup>

Fue para esta obra que el padre Orellana reclamaba le enviaran al hermano José del Castillo que sabía de carpintería para completar su templo, pues, se encontraba “sin puertas, sin ventanas, sin un sagrario”.<sup>269</sup>

Aparentemente el pueblo de San Ignacio se mudó a mediados del siglo XVIII, pues en 1751 el padre Juan José de Zabala menciona que al visitar el pueblo poco antes, el mismo no tenía iglesia por haberse mudado hacía poco tiempo. El padre Bartolomé Bravo (17112-1754) parecería que erigió una capilla grande con tres retablos que probablemente se trasladaron del anterior templo.<sup>270</sup>

En la visita eclesiástica de 1802 el visitador prescinde de viajar al pueblo, lo que ya es un indicio de su escasa relevancia y luego Antonio Álvarez de Sotomayor, a pesar de que inventarios existentes en el Archivo de San Ignacio indican que en 1790 el templo estaba en buen estado, señala que hizo el templo de nuevo.<sup>271</sup> Esto coincide con los datos que brinda el cura Thadeo Arteaga en 1802 cuando menciona “La iglesia no la hay, solo una capilla, que la grande esta parada la madera y empalmada hasta la mitad, los muebles amontonados en un cuarto en buena custodia.”<sup>272</sup>

La obra fue concluida durante el mandato de su sucesor Pedro Pablo de Urquijo y era “un suntuoso templo de tres naves de teja y adobe con 17 ventanas, todas con vidrios redondos de Cochabamba, con sus retablos correspondientes, púlpito y coro, con sus corredores de balaustrada y baranda”.<sup>273</sup> Esta iglesia fue la que conoció D’ Orbigny que apuntó que estaba en “buen estado”.

Aquí, como en alguna mención de otros inventarios, se menciona que los cristales redondos provienen de Cochabamba, aunque también sabemos que el padre Martín Schmid procuraba realizarlos en las misiones de Chiquitos poco antes de la expulsión de los jesuitas.

#### 4.2.4. San Javier

El pueblo fue fundado por los padres Cipriano Barace, Juan de Montenegro y Agustín Zapata en 1691. Fue justamente el padre Agustín quien encaró “con notable desvelo” la realización del templo. La iglesia era de adobes y de tres naves, con techo de tumbadillo y junto a ella erigió la residencia de los padres “en forma de claustro”.<sup>274</sup>

El equipamiento del templo lo realizó un Maestro carpintero de Cochabamba que hizo el Sagrario, altar mayor, andas, puertas labradas, púlpito y cajonería en la sacristía.<sup>275</sup>

---

<sup>268</sup>Idem., pág. 27.

<sup>269</sup>Biblioteca Nacional del Perú. Lima. Manuscrito C-58. Carta del 12 de marzo de 1696, fechada en San Ignacio.

<sup>270</sup>Jordá Enrique S.J. Historia del templo de San Ignacio de Moxos. San Ignacio. 1996 (mimeo).

<sup>271</sup>Gutiérrez, Ramón, y Viñuales, Graciela: “Los Ingenieros de Marina en la arquitectura del Río de la Plata”. En: Documentos de Arquitectura Nacional y Americana N° 3, Resistencia, 1976.

<sup>272</sup>Jordá Enrique. Op. cit. pág.3

<sup>273</sup>Archivo General de Indias. Sevilla. Charcas, legajo 712. Relación de Méritos de Urquijo.

<sup>274</sup>Torres Saldamando, Enrique. Op. cit, pág 32.

<sup>275</sup>Biblioteca Nacional del Perú. Lima. Manuscrito C-58.

En 1751 el pueblo de San Javier debió trasladarse, como el de Loreto, por las inundaciones. Decía el Superior de los jesuitas: “este año de 1751 fue tanta el agua que los padres se embarcaron en las gradas de la iglesia en canoa grande para llevar el viático a los enfermos”. Si bien San Javier “no había sufrido tanto por las inundaciones, el río Mamoré se acercaba a él cada vez más. Era el sitio de la iglesia y cosa muy húmeda y se pensó en el traslado. En 1751 cayó una pared de la iglesia y otras de la casa amenazaban y así hubo que ponerlo por obra...”.<sup>276</sup>

Pero no sería esta la única mudanza, pues en la visita de 1802 el padre Velasco encontró a los indígenas con la fe muy “amortiguada” por “no tener párrocos por muchas temporadas y estar recién trasladados después de haber padecido inundaciones y calamidades de enfermedad y hambre en los tiempos que fue gobernador el Sr. Don Miguel de Zamora”.

Zamora había pretendido disminuir el rango de San Javier y ponerlo de vice-parroquia de San Pedro y los indios protestaban, pues, estaban a siete leguas del otro pueblo, con caminos inundables.

El gobernador pensaba distinto y escribía orgulloso del traslado que había hecho en 1798. Tan seguro estaba que había designado una segunda patrona al pueblo, la Virgen del Carmen, “cuyas dos imágenes en hermosos medallones de buena pintura tengo prontos para colocarlos en el altar mayor de la iglesia, que está totalmente concluida y es linda y preciosa” según narraba.<sup>277</sup>

A principios del XIX los indios de San Javier reedificaron su templo “adornado con bastante plata labrada, buenos y muchos ornamentos” que les habían sido facilitados por otros pueblos de Moxos.

Sin embargo aún carecía de retablos y sagrario. Cuando el visitador indicó que se realizasen, los jueces indios “quedaron de hacerlo con la posible brevedad, diciendo que el antiguo se había podrido y quebrado por las inundaciones y que por orden del Señor gobernador Don Antonio Álvarez iban a hacer nueva traslación del pueblo e iglesia a un lugar más alto, por las inundaciones que padecen de los rebalses del río Mamoré”.<sup>278</sup>

El visitador señala también la inexistencia de pila bautismal y púlpito y dispuso “que se provea a esta iglesia o la que de nuevo se hiciere de ambas cosas”.

También algunas de las imágenes mostraban “la imperfección que les había ocasionado la polilla y mandé no se expusiesen al público, según lo ordena nuestro santo padre Benedicto XIV”.

El cementerio estaba colocado entonces a tres cuerdas de la iglesia, lo que señalaba diferencias del trazado del nuevo pueblo respecto del jesuítico.

No creemos que el nuevo traslado de San Javier se hubiese realizado de forma inmediata -si es que se hizo-, pues, en su informe de 1809 Álvarez de Sotomayor no señala a este templo como obra de su mandato, por lo que debemos interpretar que fue hecho bajo el gobierno del controvertido Zamora.

---

<sup>276</sup>Vargas Ugarte, Rubén, S.J. Op. cit., pág. 75.

<sup>277</sup>Archivo Catedral de Santa Cruz de la Sierra. Carta del gobernador Zamora. 20 de octubre de 1798.

<sup>278</sup>Archivo General de la Nación. Sala IX, Interior, 30-7-9, Leg. 60, Expte. 12. Visita del 14 de julio de 1802.



Posteriormente el gobernador Urquijo hizo en San Javier una capilla de San Miguel donde “se colocó el Santo con bastante decencia y buenas pinturas en el centro y fuera de ella en su trono y retablo de barro bien trabajado que parece ser de madera tallada”.<sup>279</sup>

A pesar de estas obras cuando D Orbigny llega a San Javier en 1831 nos dice que sus edificios “son provisorios, el colegio no tiene más que una planta y su único monumento notable es una cruz de caoba que se levanta en medio de la plaza, toda llena de incrustaciones de brillante nácar de las conchillas de agua dulce”<sup>280</sup>.

#### 4.2.5. San José

El pueblo de San José fue fundado por el padre Juan de Espejo y la colaboración del hermano Bernabé Domínguez en 1691. El primer templo se derrumbó cuando estaba ya casi terminado, durante una inundación. El segundo, que se realizó bajo la dirección del padre Félix Porres, se concluyó en 1695.<sup>281</sup>

Eguíluz decía: “ha quedado muy bien dispuesta, de cincuenta varas de largo y doce de ancho, con dos capillas grandes en el crucero, toda de adobe muy fuerte y su techo de tijera bien defendido de las aguas en cuyo trabajo y desvelo mostraron los indios su piedad y devoción”.<sup>282</sup>

Hicieron entonces un retablo mayor con un nicho donde se colocó la imagen de San José y en las dos capillas se ubicaron “unos lienzos de pinturas primorosas del Cuzco”.

Esta iglesia y todo el pueblo fueron destruidos en 1752 por las pestes y la mayoría de los sobrevivientes fue trasladada al pueblo de San Luis.<sup>283</sup>

#### 4.2.6. San Francisco de Borja

El pueblo fue fundado en 1693 por los padres Francisco de Borja e Ignacio Sotomayor y realizaron primeramente una iglesia provisoria o “galpón” que “para este ministerio se hizo con la decencia posible”.<sup>284</sup> El templo definitivo fue realizado a fines del siglo XVII bajo la supervisión del padre Sotomayor.

La iglesia se destruyó en 1786 según se desprende de la visita que realizó el Vicario Peñaloza a los pueblos. El obispo le decía entonces: “los dos expedientes de los pueblos de San Borja y Santos Reyes y los respectivos informes de V. Paternidad Reverenda me han causado frecuentemente bastante consternación y desconsuelo, así por el incendio de sus iglesias e irreparables pérdidas de los ornamentos, alhajas y demás adornos de la de San Borja, como por la decadencia de estas misiones”.<sup>285</sup>

---

<sup>279</sup> Archivo General de Indias. Sevilla. Charcas, legajo 712. Relación de méritos de Pedro Pablo Urquijo.

<sup>280</sup> D’Orbigny, Alcides (1945), Op. cit. tomo IV, pág. 1354.

<sup>281</sup> Biblioteca Nacional del Perú. Lima. Manuscrito C-58.

<sup>282</sup> Torres Saldamando, Enrique, Op. Cit., pág. 40.

<sup>283</sup> Archivo General de Indias. Sevilla. Lima, legajo 830. “Lista de las Casas, Misiones y sujetos de la Compañía de Jesús del Perú”. Moxos. 1764.

<sup>284</sup> Torres Saldamando, Enrique. Op. cit., pág. 44.

<sup>285</sup> René-Moreno, Gabriel (1974). Op. cit., pág. 352.

#### 4.2.7. San Miguel

La primera fundación de San Miguel se realizó en 1696 siendo uno de sus pueblos más numerosos con 4000 indígenas, sin embargo una epidemia acabó con la mitad de ellos, huyendo el resto a las montañas.<sup>286</sup>Un nuevo intento fundacional se realizó en 1725 y allí el padre Juan José Zabala padeció el incendio del templo.<sup>287</sup>

Este pueblo de San Miguel fue arrasado por los portugueses, quienes se llevaron prisioneros a los jesuitas Juan Rodríguez y Francisco Espi, falleciendo éste último en cautiverio en 1764.

#### 4.2.8. San Pedro

El pueblo de San Pedro, que luego fuera cabecera de las misiones de Moxos y residencia del padre Superior, fue fundado en 1697 por el padre Lorenzo Legarda. El templo se realizó a principios del siglo XVIII y continuaba siendo muy importante a fines de ese siglo cuando Ignacio Flores decía “ahora todo está perdido, exceptuando San Pedro”.<sup>288</sup>

Esta apreciación se debe sin dudas a que por su condición de capitalidad el templo de San Pedro recibió un trato excepcional. Sabemos que estaba trabajando allí el padre Adalberto Marterer (1748) quien realizó gran cantidad de retablos, púlpitos y confesionarios para los templos de Moxos especialmente para San Pedro.<sup>289</sup>

En la última década del siglo XVIII el gobernador Zamora, devoto de la Virgen del Carmen, le construyó en la plaza una capilla “sumamente decente y aún primorosa, en el ángulo izquierdo, inmediata a la iglesia”.<sup>290</sup>La iglesia en 1802 por su “adorno podía competir con una catedral” y tenía además del altar mayor los habituales colaterales dedicados al Santo Cristo y a la Virgen.<sup>291</sup>

El visitador indicaba, dado que el templo aún tenía más de 100 arrobas de plata labrada, que “se podría con permiso de Su Majestad adjudicarse alguna a la catedral de Santa Cruz de la Sierra”. Esta premonitoria inspiración se cumplimentaría en nuestro siglo cuando se trasladan los bienes que quedaban en San Pedro a la catedral cruceña.

El templo fue restaurado en estos años por Álvarez de Sotomayor, pero en el levantamiento indígena del cacique Marasa en 1820 se incendió el pueblo y el colegio adyacente al templo. En la oportunidad se dispuso, finalmente, el traslado del pueblo.

Parte de la platería sería saqueada durante las guerras de la Independencia y el nuevo templo entró en franca decadencia.

Cuando lo visitó D'Orbigny en 1832 era ya un simple “galpón en que estaban amontonadas todas las esculturas de la antigua iglesia de los jesuitas. Noté sobre todo un púlpito y un confesionario todavía intactos que por la profusión de talla que cubría toda su superficie hubiera podido ser ornato de nuestros templos”.

---

<sup>286</sup>Archivo General de Indias. Sevilla. Lima, legajo 830. “Lista de las Casas, Misiones...”. 1764.

<sup>287</sup>Vargas Ugarte, Rubén, S.J. Op. cit., pág. 126.

<sup>288</sup>Archivo Histórico Nacional de Chile. Jesuitas. Tomo 204. Informe del 21 de enero de 1784.

<sup>289</sup>Vargas Ugarte, Rubén, S.J. Op. cit., pág. 127.

<sup>290</sup>Archivo Catedral de Santa Cruz de la Sierra. Carta del gobernador Zamora. 20 de octubre de 1798.

<sup>291</sup>Archivo General de la Nación. Argentina. Sala IX, Interior, 30-7-9, Leg. 60, Expte. 12. Visita del 8 de julio de 1802.

Acotaba el viajero francés: “El traslado de la cabecera a Trinidad, después de la muerte de Marasa, unido a las dilapidaciones y al cambio de sitio de la misión, la redujeron a la mayor miseria, y no hay duda que hoy es la más pobre de todas.”<sup>292</sup>

En 1850 en la visita pastoral del obispo de Santa Cruz de la Sierra, Manuel Angel del Prado, se “bendijo la nueva iglesia, que acababa de construirse, porque la que existía era pequeña y provisional”.<sup>293</sup>

Se conservaban, a pesar de ello, restos de esculturas y muchos pasos de un Calvario de Semana Santa que pueden ser atribuibles a la mano del padre Marterer. Algunas de ellas pueden verse hoy en la catedral de Santa Cruz de la Sierra.

#### 4.2.9. Concepción

Este pueblo fue fundado también en 1708 por el padre Legarda pero la iglesia y el colegio fueron construidos en los años siguientes por el padre Pedro de Rado, quien consolidó un pueblo difícil por la variedad de tribus indígenas que participaban en él.<sup>294</sup>

El templo construido por los jesuitas se mantuvo bien hasta el año 1773 cuando se cayó parte del presbiterio y no había en los demás altares “lugar decente” donde colocar el Santísimo Sacramento, según decía el obispo Herboso. Posteriormente lo reparó Antonio Álvarez de Sotomayor.<sup>295</sup>

En la visita eclesiástica de 1802 se decía que tenía “esta hermosa iglesia” púlpito y retablo que se hallaban “sin dorar desde la expatriación de los padres”.<sup>296</sup>

D'Orbigny dice que a su llegada a Concepción “le sorprendió un aire de esplendor que nunca había encontrado, ni siquiera en las más lindas de la Provincia de Chiquitos. La extensión, la distribución de las casas y sobre todo la plaza, en la que se elevaba una magnífica iglesia y un colegio que forman un cuadrado de un solo piso, me dieron ocasión para admirar una vez más los trabajos extraordinarios de los jesuitas en esas regiones”<sup>297</sup>

Se trataba en definitiva de una de las escasas obras del período jesuítico que había llegado con pocas modificaciones al siglo XIX. Poseemos una representación iconográfica de este templo jesuítico realizada por Manuel María Mercado. En el muro puede observarse el sistema de estructura de madera avanzada cubriendo el atrio, la existencia de pilastras decoradas en la fachada y un doble sistema de balcones bajo el alero del atrio que pudieran servir de capilla abierta.

---

<sup>292</sup>D'Orbigny, Alcides (1945). Op. cit., tomo IV, pág. 1347

<sup>293</sup>Rivero y Eguez, Victorino: Historia de Santa Cruz de la Sierra durante la segunda mitad del siglo XIX. Santa Cruz, Fundación Ramón Darío Gutiérrez, 1978, p. 26.

<sup>294</sup>Vargas Ugarte, Rubén, S.J. Op. cit., pág. 126.

<sup>295</sup>Archivo Catedral de Santa Cruz de la Sierra. Visita al Pueblo de Concepción de Baures por el obispo Herboso. 26 de octubre de 1773.

<sup>296</sup>Archivo General de la Nación. Argentina. Sala IX, Interior, 30-7-9, Leg. 60, Expte. 12. Inventario del 10 de septiembre de 1802.

<sup>297</sup>D'Orbigny Alcides.(1945) Op, cit. Tomo IV, pág. 1309.

#### 4.2.10. San Joaquín

Este pueblo fue fundado también por Antonio de Orellana y el tarijeño padre Pedro de Rado en 1708 y sería trasladado luego de la expulsión de los jesuitas, en el año 1795. La primera iglesia la realizó el padre Pedro antes de pasar de párroco a Concepción, y la segunda, después del traslado del pueblo, tardó mucho en hacerse.

En 1802 hay constancia de una iglesia de paja aunque tenía custodia de plata y demás ornamentos pero muchos de los muebles del templo “como santos, andas y retablos” habían quedado en el pueblo de la Concepción.<sup>298</sup>

El ingenuo dibujo de Mercado nos muestra ya un templo construido con tejas, avanzado el siglo XIX, pero siguiendo los patrones tipológicos jesuíticos. Tres naves de columnas de madera, muros de simple cerramiento, galerías perimetrales y torre exenta, manifiestan la continuidad de los modos de hacer arquitectura.

D'Orbigny dice de esta misión que “construidos muy sencillamente sus edificios siguen siendo provisorios, y la misión no tiene nada de notable”.<sup>299</sup> Una vez más se demuestra que la “provisorialidad” de las obras pos-jesuíticas fue a la vez definitiva. Con más medios y poder no pudieron superar la acción de los antiguos misioneros.

#### 4.2.11. Santa Ana

El pueblo de indios mobimas fue fundado por el padre Baltasar de Espinoza en 1709 y su templo realizado en los años siguientes. El padre Espinoza fue muerto por los indios en el mismo año 1709.<sup>300</sup> Probablemente fue obra del padre Sebastián Schmidt, natural de Rotemburgo que se hallaba en el pueblo en 1717.

Luego de la expulsión de los jesuitas el pueblo entró en decadencia y en 1802 el visitador exhortaba a los indios a “reedificar y restablecer el pueblo ya casi arruinado por las enfermedades”.<sup>301</sup>

En 1831 D'Orbigny decía que Santa Ana como pueblo estaba muy mal distribuido. “Las casas de los indios no están en línea y la puerta de la iglesia, en vez de dar a la plaza se abre hacia el campo.”<sup>302</sup> Es evidente, pues, que se trata de un repoblamiento posjesuítico que no alcanzó a superar su provisoriedad.

#### 4.2.12. Exaltación de la Cruz

Fundado en 1709 por el padre Antonio Garriga fue este, al comienzo, uno de los pueblos más prósperos y su iglesia debió realizarse en la primera mitad del XVIII, pero ya en 1786 se encontró con problemas a causa de una fuerte inundación. El techo de la iglesia debía

---

<sup>298</sup>Archivo General de la Nación. Argentina. Sala IX, Interior, 30-7-9, Leg. 60, Expte. 12. Inventario de San Joaquín, 1802.

<sup>299</sup>D'Orbigny, Alcides (1945), Op. cit. tomo IV, pág. 1324.

<sup>300</sup>Real Academia de la Historia. Madrid. Colección Muñoz. Tomo 49. “Sobre el País de los Mojos”.

<sup>301</sup>Archivo General de la Nación. Argentina. Sala IX, Interior, 30-7-9, Leg. 60, Expte. 12, p. 34.

<sup>302</sup>D'Orbigny, Alcides (1945). Op. cit, tomo IV, pág. 1343.

renovarse y las viviendas del colegio estaban por caerse. La misma población tenía problemas de abastecimiento por las crecientes de los ríos.<sup>303</sup>

En la visita de 1802 se dice que “el pueblo ha sido de los mayores de la Provincia y apenas se va restableciendo de las calamidades que padeció hace pocos años, despoblándose por las muertes que causó la peste en sus naturales”.

D'Orbigny, que nos dejó un dibujo de la plaza y el templo de Exaltación, nos muestra en un primer plano los tirones de casas de galería con sus “zapatas” talladas. Como un telón de fondo se levanta el colegio con doble planta y balconada corrida de madera sobre la plaza.

El templo con un atrio profundo bajo el cual se divisa el balcón-capilla abierta con dos cuerpos laterales en escalera, como actualmente se ve en Santa Ana de Chiquitos. La fachada del templo tenía pilastras, hornacinas, estatuas y abundante decoración de pintura mural. Mas allá la torre exenta de dos cuerpos presentaba galería perimetral en la parte baja.

Ciro Bayo narraba que aún en 1897 había en Exaltación tres retablos de armario (“cajones”) que representaban la Natividad del Señor, la Purificación de la Virgen y la Degollación de los inocentes. “Las tres son obras acabadas de imaginería. Tendrá cada uno cuatro varas de alto por tres de ancho y en tan pequeño espacio el artista ha amontonado figuras y escenas talladas en miniatura con perfección”.<sup>304</sup>

#### 4.2.13. Santos Reyes

Fundado en 1710 por los padres Bernardo del Castillo y Diego Ignacio Fernández. El primero de ellos “fundador y alma del pueblo” se esmeró en construir el templo. “No siendo la tierra buena para hacer adobes, levanté de madera una buena iglesia y la adorné con retablos y otras alhajas”.<sup>305</sup>

El pueblo pasó momentos difíciles y el limeño Del Castillo logró consolidarlo antes de su fallecimiento en 1751. En 1786 se incendió la iglesia, que sabemos fue reparada por Álvarez de Sotomayor a comienzos del siglo XIX.<sup>306</sup>

Una fotografía que trae Vargas Ugarte del templo a principios del siglo XIX, muestra una construcción de similar tipología aunque precaria con su techo de paja. La fachada sin decoraciones y el atrio con un barandal frontal. La torre de adobe o quinchá tiene un basamento, un cuerpo abierto y un chapitel de “sombbrero”.

#### 4.2.14. Magdalena

Este pueblo fue fundado en 1720 por el padre Gabriel Ruiz con parcialidades de indios itonamas. El templo, probablemente realizado en la primera fase, se mantuvo bien al amparo del crecimiento de este pueblo, del cual se extrajeron indígenas para hacer otras misiones como la de San Ramón.

En 1802 se anota que el gobernador Zamora había retirado del templo dos campanas grandes y siete chicas “por hallarse quebradas para su fundición y renovación” sin que se hubiera vuelto a saber de ellas.

---

<sup>303</sup>Archivo General de Indias. Sevilla. Charcas, legajo 446. Informe del 12 de abril de 1786.

<sup>304</sup>Bayo, Ciro. Op. cit.

<sup>305</sup>Vargas Ugarte, Rubén, S.J. Op. cit., pág. 108.

<sup>306</sup>René-Moreno, Gabriel (1974). Op. cit, pág. 352.

El visitador dispone para el uso del templo “que en adelante se dividan las mujeres con su doctrinero a la puerta mayor de la iglesia que sale a la plaza y los hombres a la otra colateral que corresponde al atrio interior del colegio y que todos se pongan en fila y en pie como corresponde al respeto de la Palabra Divina”.<sup>307</sup>

D Orbigny dice que su iglesia es “muy amplia, construida al gusto gótico (*sic*), y es muy notable por sus esculturas de madera y pertenece al estilo más florido de la Edad Media (*sic*)” “El colegio cuadrado, con un piso superior está dividido en tres grandes salas, más bellas que cómodas”.<sup>308</sup>

En el dibujo de Mercado de mediados del XIX, se nota que el templo de Magdalena es uno de los más recargados en su decoración, pues no sólo presenta las pilastras policromadas de varios tramos, sino que hay pintura mural en torno a las puertas y ventanas, además de dos lámparas de plata colgadas al exterior.

A uno de los costados se abre un balcón “capilla abierta” que muestra las condiciones de extraversión de culto.

#### 4.2.15. San Ramón Nonato

El pueblo de San Ramón fue fundado por el gobernador Lázaro de Ribera en 1792, luego de la expulsión de los jesuitas, y extrayendo indígenas del pueblo de Magdalena.

En 1802 el pueblo tenía más de 3000 habitantes quienes manifestaban que “se iba a trabajar decente y hermosa iglesia, tabernáculos, santos, etc., como que para ello ya tenía avanzada la madera y otros materiales”. El visitador exhortó “a su pronta ejecución” al “Administrador, curas, indios, jueces y demás pueblo”. El cementerio se había realizado junto al templo.<sup>309</sup>

Se vaticinaba que “este lugar promete mucho adelantamiento de feligresía por ser pingüe y de muy buena agua y sano temperamento”.

La iglesia fue realizada por Antonio Álvarez de Sotomayor en los años inmediatos y en 1808 ya estaba concluida y ornamentada con equipamiento litúrgico extraído de Loreto.

Si bien la iglesia parece simple -a juzgar por el dibujo de Manuel María Mercado- es preciso acotar que la torre de cuatro pisos (dos de ellos de campanas) parece de las más elaboradas. También es interesante señalar que el colegio tenía dos plantas de habitaciones en concordancia con la importancia que rápidamente alcanzó este pueblo.

#### 4.2.16. El Carmen

El pueblo de Carmen de indios chapacuras fue una fundación del gobernador Miguel Zamora en 1794, pero la iglesia fue realizada por Álvarez de Sotomayor e inaugurada en 1806.<sup>310</sup>

---

<sup>307</sup> Archivo General de la Nación. Argentina. Sala IX, Interior, 30-7-9, Leg. 60, Expte. 12.

<sup>308</sup> D'Orbigny, Alcides (1945). Op. cit., tomo IV, pág. 1317.

<sup>309</sup> Archivo General de la Nación. Argentina. Sala IX, Interior, 30-7-9, Leg. 60, Expte. 12. Inventario del 22 de agosto de 1802.

<sup>310</sup> René-Moreno, Gabriel (1974). Op. cit, pág. 164.

En septiembre de ese año se estrenó el templo nuevo con una fiesta y el padre Juan Justiniano adicionó a numerosos indios de la comarca, sobre todo de la parcialidad baures y guarayos.

Cuando visitó el pueblo D'Orbigny en 1831 halló que la "aldea" no tenía edificios públicos y que la iglesia era "sencilla" y las casas provisorias. "El más bello ornato de la misión consiste en cuatro palmeras totais que rodean a la cruz de la misión en el medio de la plaza".<sup>311</sup>

## **5. La vivienda**

En las primeras descripciones que tenemos de los jesuitas sabemos que los indios Moxos vivían en caseríos reducidos y chozas de efímera construcción. Cuando el hermano José del Castillo hizo su primera entrada encontró un poblamiento "de doce casas, metido en un espeso bosque, impenetrable a los aires que podían refrescarle". "La habitación era una estrechísima casa de paja y cañas, y en tal mal sitio que en lloviendo se le entraba el agua debajo de las camas".<sup>312</sup>

Otro testimonio de los primeros misioneros nos dice que "construían sus chozas muy bajas, en los sitios que han elegido para su retiro y en cada cabaña vive una sola familia".<sup>313</sup> Este relato es importante, pues, nos permite entender que en Moxos los jesuitas no debieron padecer una experiencia tan dificultosa como la del Paraguay para enseñarles a vivir en unidades de habitación individual abandonando la casa comunal colectiva: sin embargo el padre Marbán dice que hay cocinas y casas separadas y que en algunas de estas, redondas, vivían dos o tres familias.<sup>314</sup>

Esto no impidió que el sistema de viviendas fuese similar en ambos conjuntos misioneros, pues, se optó por los "tirones" de casas de galerías, cada una de ellos con varias unidades de habitación, formando de hecho la unidad física estructuradora del poblado. El memorial de Suárez de 1725 disponía que "la primera obra que se hará, después de haber descansado a los indios y haberse desembarazado sus chacras, sea hacer el pueblo y casas de indios, que están muy malas e incómodas las que tienen".<sup>315</sup>

Al ser la tierra urbana de propiedad colectiva no hubo un explícito reparto de solares como era habitual en las ciudades de españoles o en las reducciones de indios de Perú y Bolivia.<sup>316</sup>

La singularidad de que la casa era también construida en común mediante el sistema de esfuerzo propio y ayuda mutua, permitió recuperar los hábitos indígenas del trabajo solidario y eliminó los rasgos de individualidad de las edificaciones.

El sentido de afianzamiento de estos núcleos residenciales se podía percibir antes que en potenciales rasgos de caracterización familiar en la evolución de tecnologías, que al igual que la

---

<sup>311</sup>D'Orbigny, Alcides (1945). Op. cit, tomo IV, pág. 1307.

<sup>312</sup>Torres Saldamando, Enrique. Op. cit, pág. 6.

<sup>313</sup>Davín, Diego. Op. cit., pág. 5.

<sup>314</sup>Marbán, Pedro. Op. cit., pág. 133.

<sup>315</sup>Parejas Moreno Alcides - Suárez Salas Virgilio. Chiquitos. Historia de una utopía. Cordecruz. Santa Cruz de la Sierra. 1992, pág. 241.

<sup>316</sup>Gutiérrez Ramón (Coordinador). Pueblos de indios. Otro urbanismo en la región andina. Ed. Abia Yala. Quito.1993

arquitectura religiosa, iban llevando paulatinamente a un proceso de renovación arquitectónica.

Probablemente más lento que en la arquitectura religiosa, el camino de la sustitución de los tradicionales sistemas constructivos modernos quedó en la arquitectura civil en una etapa intermedia. Así en 1792 Lázaro de Ribera afirmaba “en esta Provincia no hay cal ni piedra, pero con sus muchas y exquisitas maderas y con los adobes y ladrillos crudos que hacen de una tierra fuerte y tenaz se pueden lograr buenos y permanentes edificios”.

Decía también que todavía se encontraban “algunas iglesias de cañizos, barro y paja y todas las casas de los indios las recibieron los Administradores cuando el establecimiento del Plan de Gobierno de los mismos materiales”. Alertando sobre los riesgos de este sistema, Ribera acotaba que “a más de los estragos que puede ocasionar el fuego, es increíble el tiempo que pierden los indios en el reparo y composición de las casas. Como son tan débiles tienen que repetir todos los años el trabajo”.<sup>317</sup> De todos modos debemos recordar que el ladrillo recién fue utilizado para edificios públicos en Santa Cruz de la Sierra a principios del siglo XIX.<sup>318</sup>

Aunque la tendencia de los jesuitas fue cambiar los techos pajizos por los de teja y los muros de “estanteo” o “bahareque” por los de adobe, los múltiples traslados de pueblos realizados luego llevaron a utilizar viviendas precarias que deterioraron los conjuntos.

Esto explica que en una crónica de 1831 Carrasco dijera que las habitaciones de los indios “son unos galpones muy grandes llamados cuarteles, fabricados de caña, paja y palma” donde “en cada uno habitan diez o doce familias reunidas la mayor parte sin separación de departamentos”.<sup>319</sup> Situación por demás indicativa de la regresión alcanzada.

Agregaba Carrasco para ayudar a captar la decadencia que “la falta de policía y aseo en las habitaciones es causa de que ellas sean muy sucias y asquerosas y el humo de los fogones y los vapores sulfúricos les causan frecuentes males cuyos motivos ignoran”.

En Chiquitos el gobernador Diego Antonio Martínez, encargado de la expulsión de los jesuitas decía que “los indios son todos borrachos y pobres, sin propiedad alguna, sus casas un rancho de 6 a 7 varas en cuadro cubierto de paja en que se acomoda toda la familia con sus gallinas y patos que serán ocho o diez, el vestido es una camisa que se hace de tres varas de lienzo, una hamaca o red para dormir”.<sup>320</sup>

Evidentemente poca cosa para un funcionario “ilustrado” que valoraba más el tener que el ser. Una descripción de la primera fase misional en Chiquitos nos indica que las casas indígenas eran “unos ranchos de paja en forma de hornos, entre matorrales, sin orden de calles; y la puerta es tan pequeña que a gatas entran por ella; por cuya causa le dieron los españoles el nombre de chiquitos, aunque ellos dicen que lo hacen por defenderse de los mosquitos que suelen abundar en el país en tiempo de aguas”. Tenían también una casa

---

<sup>317</sup>Archivo General de Indias. Sevilla. Charcas, legajo 446. Informe de Lázaro de Ribera. 24 de septiembre de 1792.

<sup>318</sup>Sanabria Hernando. Apuntes para un historial de la edificación y la urbanización en Santa Cruz . En “La arquitectura y el hombre oriental”. Cuadernos Universitarios. Universidad Boliviana Gabriel René Moreno. Santa Cruz de la Sierra. sin fecha.

<sup>319</sup>René-Moreno, Gabriel (1974). Op. cit, pág. 67.

<sup>320</sup>Archivo Histórico Nacional de Chile. Jesuitas. Tomo 232. Informe del 12 de abril de 1768.



“común” para las solteras, pues al cumplir 14 o 15 años ya no vivían con los padres. Esta casa era “una ramada larga”.<sup>321</sup>

Las viviendas que les diseñaron los jesuitas siguieron el modelo misionero. El obispo Herboso en 1768 relataba como “las casas de los indios solo tienen una pieza con sus ramadas o corredores por el sur y el norte, unidas y tan bien regladas que forman calles muy derechas y dejan a la Plaza cuadrada, sin que necesiten más extensión, pues, sus muebles son correspondientes a su miseria, una hamaca que es un pedazo o lienzo de red de algodón que sujetan a las paredes para que quede levantada del suelo y es la cama; ollas, cántaros y el tasajo de carne seca y maíz que cuelgan; y como las cocinas están en las mismas piezas, están negras y de mal olor, lo que nada les fastidia porque se criaron en ellas”.<sup>322</sup>

Cuando en 1805 se reconstruyó el pueblo de San Ignacio de Chiquitos luego de un incendio, confluyeron el Vicario Velasco y el gobernador Álvarez de Sotomayor para la tarea. Un testimonio de la época nos indicaba como los edificios eran “de nueva fabricación con toda comodidad y lucimiento en particular las casas de la plaza, donde las de los principales jueces son de altos y teja, con patios y viviendas correspondientes donde podían alojarse personas muy decentes”.<sup>323</sup>

Esta reconstrucción sin duda le dio a San Ignacio, como a otros pueblos de Chiquitos, esa estructura urbana de “manzanas-islas”, es decir de casas continuas con galerías de madera perimetrales al exterior, formando una calle cubierta, que permite el recorrido protegido en torno a la manzana.

Esta solución es distinta a la adoptada en las misiones del Paraguay y en las propias de Moxos durante el período jesuítico ya que estos pueblos adoptaron la manzana pequeña y discontinua.<sup>324</sup>

Una solución diversa se tomó también en San Rafael donde luego de un incendio, el administrador y el cura dispusieron una construcción de bloques cuadrados con un patio interior que serviría de corral”.<sup>325</sup>

## ***6. Los arquitectos***

Hemos señalado que en una primera fase los mismos misioneros debieron afrontar la tarea de impulsar la construcción a partir de su entendimiento explicando y capacitando a los indios para esta tarea.

En este sentido la obra de los padres Antonio de Orellana, Agustín Zárate y Cipriano Barace es indicativa pero pese a ello no debemos olvidar el reclamo que estos jesuitas hacían de sus hermanos coadjutores José del Castillo (pionero de la conquista de Moxos) y Manuel Carrillo que tenían conocimientos especializados.

---

<sup>321</sup>Real Academia de la Historia. Madrid. Papeles de Jesuitas. Tomo 55. Doc. N° 33. Memorial del padre Francisco Burges. 1702.

<sup>322</sup>Archivo General de Indias. Sevilla. Charcas, legajo 515. Nota del 7 de enero de 1769.

<sup>323</sup>Real Academia de la Historia. Madrid. Colección Mata Linares. Tomo LXXVI. Doc. N° 3.179.

Visita del 3 de octubre de 1805.

<sup>324</sup>Gutiérrez, Ramón: “La estructura de manzanas en las misiones jesuíticas”. En: Simposio Internacional de Arquitectura Contemporánea (SIAC), Barcelona, 1982.

<sup>325</sup>D’Orbigny, Alcides (1845).Op. cit.

Ésta fue una constante de la modalidad operativa de las misiones jesuíticas, tanto en el Paraguay cuanto en Moxos y Chiquitos, y fue frecuente que se solicitaran coadjutores capacitados en la arquitectura, carpintería o escultura y pintura. En este contexto podemos rescatar algunos nombres como el del hermano José del Castillo que actuó en la construcción de templos en la primera fase de las misiones de Moxos y que falleció en 1688 buscando el camino desde las misiones a Cochabamba.

Entre los jesuitas que prestaron directa atención a la construcción de templos debemos mencionar al padre Francisco Borinie que había nacido en 1663 en Malowitz en la Bohemia y que ingresó en la Compañía de Jesús en 1680. Según dicen los cronistas “levantó templos e inició la enseñanza de la música entre los indios”. Una carta del padre Estanislao Arlet nos dice que en esta primera fase de Moxos, Borinie “edificó iglesias hermosas” y que introdujo las artes y oficios en los talleres misioneros.<sup>326</sup> Falleció en 1713 y fue sepultado en Potosí pero su tarea la continuó el hermano coadjutor Jorge Líparo “muy entendido en arquitectura”.<sup>327</sup>

Francisco Eder menciona que la mayoría de los retablos y púlpitos de Moxos fueron tallados por dos célebres jesuitas de Bohemia. Uno de ellos fue identificado por Plattner como Adalberto Marterer, mientras que Barnadas opina que el segundo fue el padre Franz Faltik.<sup>328</sup> Faltik era en realidad de Moravia y si bien estuvo en Moxos cierto tiempo en el momento de la expulsión se encontraba en Santa Cruz de la Sierra. Nos parece más probable que Eder se refiera a Francisco Javier Dirrhaim quien fue el que construyó los templos de tres naves en adobe en Moxos (entre ellos el de Santa Ana) y que falleciera allí en 1743.<sup>329</sup>

Adalberto Marterer que fue el más destacado de los jesuitas escultores y arquitectos que actuaron en Moxos sabemos que realizó obras en Desposorios y especialmente en San Pedro desde 1717. A su muerte el padre Pascual Ponce escribía que “las iglesias se hallan adornadas de hermosos retablos, púlpitos, confesionarios y otras obras magníficas que ejecutó, ya personalmente o ya dirigiéndolas por medio de pitipiés y dibujos”.<sup>330</sup>

El hecho de que estos primeros arquitectos fueran alemanes no debe sorprendernos si tenemos en cuenta que en 1698, recién fundadas las primeras misiones, el padre Superior en Roma recibe una nota desde Lima en la que se le solicita para Moxos “nos conceda benignamente dos ebanistas, dos carpinteros de Alemania y un pintor de Italia”.<sup>331</sup>

Tenemos que tener en cuenta que estos “arquitectos”, como los artesanos calificados, rotaban de un pueblo a otro ayudando en lo que estaba a su alcance para asegurar el avance de las obras.

En 1680 el padre Diego Altamirano daba instrucciones que tendrían vigencia sobre el mecanismo operativo en el sistema misionero del Paraguay y luego en Moxos y Chiquitos. Decía: “parece que algunos pueblos introducen el hacer granjería de sus carpinteros pidiendo previo de 500 pesos como de derecho, porque un carpintero vaya al otro pueblo a hacer algún retablo de su iglesia o cosa semejante. En lo cual declaro que la obligación precisa solo es que el pueblo que pide el oficial pague su trabajo y de sustento a él y su familia que debe tener consigo. Pero si el dicho fiscal hiciese tanta falta en su pueblo que por su ausencia pierde el

---

<sup>326</sup>Sierra, Vicente: *Los Jesuitas Germanos en la conquista espiritual de Hispanoamérica*. Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, 1944, págs. 170-171.

<sup>327</sup>Vargas Ugarte, Rubén, S.J. *Op. cit.*, págs. 56-57.

<sup>328</sup>Veáse: Barnadas, Josep: *Notas a la edición de Eder (1985)*. *Op. cit.*, pág. 358.

<sup>329</sup>Sierra, Vicente. *Op. cit.*, págs. 172 y 260.

<sup>330</sup>Idem.

<sup>331</sup>Idem. pág. 249.

pueblo notables y considerables intereses, podrá el padre Superior señalar alguna recompensa”.<sup>332</sup>

Pero lo habitual fue sin dudas la colaboración solidaria. Hacia la época de la expulsión decía el padre Knogler que en Chiquitos habían sido 23 sacerdotes “gente de todas las naciones: españoles, italianos, alemanes, holandeses, etc. A veces de una distancia de 50 leguas venía un padre de dotes especiales para colaborar en la construcción de una iglesia, en una obra de artesano, en pintura, escultura o música”.<sup>333</sup>

En algunos casos nos falta adecuada información, pues parece difícil que durante la prolongada estadía en Moxos del padre Juan Rohr que vino al Perú en 1723, no hubiera realizado obras de importancia. El padre Rohr, natural de Praga, era matemático y fue convocado desde Moxos a Lima para entender en la reparación de la Catedral de la capital virreinal luego del terremoto de 1746.<sup>334</sup>

Si bien es cierto que hubo hermanos coadjutores capacitados específicamente para la arquitectura, creemos sin embargo, que la mayoría de los edificios fueron realizados por arquitectos que aprendieron el oficio en una práctica inteligente. El padre Altamirano dice que desde un comienzo “se vieron nuestros misioneros necesitados al estudio de la Arquitectura para dirigir a los indios ya convertidos que habían de ayudarles a las fábricas de los templos y de habitación nuestra, pues no había en aquella tierra otros alarifes, arquitectos, albañiles ni maestros, ni era posible conducirlos desde el Perú, no habiendo con que pagarlos según lo caro que venden sus obras”. Así los jesuitas debieron hacerse arquitectos y “enseñar a los indios el oficio de carpintero, el uso de las herramientas y la proporción del edificio en todas sus partes”.<sup>335</sup>

El mejor testigo de la duración de esta modalidad es sin duda el más destacado de los arquitectos jesuitas de Chiquitos, el suizo Martín Schmid. Puesto en la necesidad de fabricar instrumentos musicales, hacer retablos y construir iglesias, el padre Schmid escribía al padre Schumacher que “hombre pobre todo es trazas”. “Aquí sabemos más que en casa y podemos hacer más. ¿Quién construiría casas, iglesias y pueblos enteros?. ¿Quién fabricaría las herramientas necesarias, si el misionero no se hiciera cargo de estos trabajos?. Se confirma el proverbio: la práctica hace maestros”.<sup>336</sup>

Aún en este contexto de un empirismo imprescindible, no cabe dudas de la existencia en Schmid de un talento arrollador, pues con el mismo sistema constructivo que se aplicaría en los poblados de indios y misiones del Paraguay, sin embargo obtiene respuestas de enorme singularidad.

No creemos que se pueda hablar de un “estilo Schmid” como se ha dicho, pero sí es claro que a él debemos algunos elementos claves de las propuestas arquitectónicas de la región, como el uso masivo de la pintura mural, la utilización de las grandes columnas salomónicas, los óculos ovalados del frontis de los templos y el manejo escenográfico-arquitectónico del trabajo en los muros internos y de cabecera.

---

<sup>332</sup>Biblioteca Nacional. Madrid. Manuscrito N° 6.978. Cartas de Jesuitas. Carta del padre Diego Altamirano. 18 de enero de 1680.

<sup>333</sup>Knogler, Julián. Relato sobre el país y la nación de los Chiquitos en las Indias Occidentales o América del Sud y en las misiones de su territorio. Véase: Hoffman, Werner (1979). Op. cit, pág. 172.

<sup>334</sup>Sierra, Vicente. Op. cit, pág. 260.

<sup>335</sup>Altamirano, Diego Francisco. Op. cit, págs. 63-64.

<sup>336</sup>Hoffman, Werner: Vida y obra del padre Martín Schmid S.J. (1694- 1772). Misionero suizo entre los chiquitanos. Músico, artesano, arquitecto y escultor. Buenos Aires, FECIC, 1981, p. 74.

Que algunas de estas propuestas formales se generalizaron es evidente, pues ellas podemos encontrarlas en templos no realizados por Schmid e inclusive en iglesias de Moxos. Algunos otros, como las mamparas perpendiculares a la portada de los templos aparecen en San Miguel en las misiones jesuíticas del Paraguay, bien que aparentemente para arriostrar un pórtico avanzado que hoy ya no existe.<sup>337</sup>

#### IV. LOS JESUITAS, EN LOS LLANOS DEL CASANARE

En el año 1605 la antigua Provincia jesuítica del Perú era dividida y se creaba hacia el norte una viceProvincia bajo la denominación de Nuevo Reino (de Granada) y Quito, que comprendía los colegios de Quito, Cartagena y Bogotá, así como la residencia de Panamá. Fue el padre Diego de Torres, de exitosa experiencia misional en Juli, quien actuó como el primer viceProvincial, luego de haber traído 40 jesuitas para impulsar los núcleos de Cartagena y Bogotá.<sup>338</sup>

Trasladado Torres hacia el sur para la fundación de las misiones del Paraguay, quedaría a cargo de la viceProvincia el padre Gonzalo de Lyra quien impulsó la consolidación del proyecto educativo urbano en Bogotá y la instalación en Tunja de un noviciado con vistas a formar religiosos que pudieran atender un programa misional (1607).

De esta forma comenzarían las primeras entradas misionales sobre la región de Cundinamarca y Boyacá que realizan los jesuitas y se estructurarían las seis primeras doctrinas de Cajicá, Fontibón, Duitama, Tunjuco, Santa Ana y Tópaga, formadas entre 1605 y 1637.<sup>339</sup>

En el Nuevo Reino de Granada se comenzaron posteriormente otras misiones mediante entradas a la zona de Urabá que se consolidarían a mediados del siglo XVII, pero que se abandonarían en 1687 para que las condujera el clero secular. Ya en el XVIII se avanzaría sobre la región del Darién luego del tratado de paz suscrito por los caciques de la región con los españoles en 1738.

Más allá de los territorios próximos a los epicentros de Bogotá, Cartagena y Panamá, los jesuitas decidieron avanzar sobre áreas de evangelización que respondían a una amplia extensión que iba del pie de la cordillera hasta el río Orinoco, entre las mesetas de San Martín y la serranía costera de Venezuela.<sup>340</sup>

Más permanencia alcanzaron las misiones de los Llanos del río Casanare que se estructuraron en 1625. En realidad es posible distinguir dos momentos esenciales, el primero, breve, que comprende de 1625 a 1628 y el segundo más estable entre 1662 y la expulsión de la Compañía de Jesús en 1767.

Es importante señalar que a diferencia de Moxos y Chiquitos, donde solo misionaban los jesuitas, o del Paraguay, donde solo se ocupaban de este menester los franciscanos y jesuitas, en el Nuevo Reino de Granada actuarían simultáneamente y en las mismas

---

<sup>337</sup>Gutiérrez Ramón. San Miguel de Misiones. Documentos de Arquitectura Nacional y Americana N° 14. resistencia. 1985.

<sup>338</sup>Santos Hernández Ángel. Los jesuitas en América. Editorial Mapfre. Madrid. 1992. Pág. 125

<sup>339</sup>Pacheco Juan Manuel. Los jesuitas en Colombia. (1567-1654). Editorial San Juan Eudes. Bogotá. 1959. Tomo I. Pág. 306-331.

<sup>340</sup>Vergara Velasco Francisco Javier. Nueva geografía de Colombia. Imprenta de Vapor de Zalamea Hermanos. Bogotá. 1892. Pág. 182.

regiones, franciscanos, capuchinos, agustinos, jesuitas y otras órdenes, lo que con frecuencia originó superposición de esfuerzos, conflictos por la delimitación territorial y a veces reemplazos y migraciones de religiosos y pueblos. Estos conflictos se extendieron en ocasiones a la relación entre las órdenes religiosas y los obispos o el clero secular de la región.

Una segunda situación de importancia es que muchas de estas misiones se realizaron con parcialidades indígenas que ya habían sido encomendadas en el siglo XVI, lo cual trajo aparejados problemas con los vecinos encomenderos que continuaron durante los siglos siguientes. Los jesuitas en el Paraguay justamente obtuvieron la promesa Real de no someter a los indígenas a los encomenderos y pagar ellos directamente el tributo al Rey.

La formación de las misiones del Casanare se realizó por oferta que hizo el arzobispo de Bogotá Hernando Arias de Uriarte, atendiendo a la escasez de sacerdotes que tenía para atender pueblos doctrineros ya instalados como Chita, Támara, Pauto y Morcote. La misión de los jesuitas posibilitó la estructuración de caseríos en Tanze, Paya, Pisba, Tunebos y Guare además de los antes mencionados. Sin embargo el nuevo Arzobispo de Bogotá Julián Cortázar impulsó que el clero secular se ocupara de estas doctrinas y los jesuitas se retirarían de ellas en 1628.<sup>341</sup>

El historiador Groot señalaría que el despojo de las misiones a los jesuitas “causó bastante escándalo por la general estimación en que estaban, siendo conocidos los grandes progresos que habían hecho en ellas”.<sup>342</sup>

Fue claro desde un comienzo que los jesuitas no buscaban una simple “entrada” a la región, ni siquiera una “misión circulante” sino consolidar, sobre las experiencias de Juli y el Paraguay, una constelación de poblados arraigados, donde cada uno de ellos tenía, además, “partidos” o “parcialidades” dispersas que respondían al territorio de la doctrina. Los jesuitas ingresaron a misionar por el camino que iba desde Sogamoso a Chita y las salinas de Chita por donde se descendía entonces al Casanare.<sup>343</sup>

Hacia 1658 en superior de los jesuitas Hernando de Cavero se planteó la posibilidad de fundar nuevas misiones propias de la Compañía de Jesús, siguiendo las pautas de la orden y no bajo el sistema de doctrinas que imperaba generalmente en el Reino de Nueva Granada. Para ello, sin embargo habrían de comenzar con el poblado de la antigua doctrina de Tame que había quedado vacante, utilizando como punto de apoyo inicialmente la parroquia de Tópaga y posteriormente la de Pauto.

Para evitar los conflictos entre las órdenes se realizaría en junio de 1662 un acuerdo que perfilaba los límites territoriales que podrían ocupar sus acciones misionales. A los jesuitas les fue adjudicada una vasta región que iba río abajo del pauto hasta la villa de San Cristóbal y Barinas, comprendiendo los Llanos hasta las selvas de Airico al sur del río Meta.

Los pueblos originariamente tomados era los de Pauto, Tame, San Salvador del Puerto y otro de indios Tunebos (probablemente Patute), quedando como superior de los misioneros el padre Monteverde. Un lustro más tarde los jesuitas ya tenían formadas misiones en Morcote, San José de Atitagua, Paya, Pueblo de la Sal, Támara y Chita entre otras. “En el convenio fijado con las autoridades civiles y eclesiásticas constaba que desde

---

<sup>341</sup>Rivero Juan de. Historia de las misiones de los Llanos de Casanare y los ríos Orinoco y Meta. (1746). Biblioteca de la Presidencia de Colombia. Bogotá. 1956.

<sup>342</sup>Groot José Manuel. Historia eclesiástica y civil de Nueva Granada. Escrita sobre documentos auténticos. Bogotá. 1889-1893. 5 Tomos. Tomo I. Pág. 194.

<sup>343</sup>Velandía Roberto. Descubrimientos y caminos de los Llanos Orientales. Colcultura. Bogotá. S/f. Pág. 73.

Los Llanos podrían los jesuitas extender sus exploraciones por el Orinoco, al bajo Orinoco por entonces. Luego se ampliarían también al Alto Orinoco, por el interior. Ayudaba a esto que el padre Monteverde había sido superior en la Guayana y conocía ya aquel territorio”<sup>344</sup>

En efecto, Monteverde (cuyo verdadero nombre era Boislevvert) había aparecido involucrado con otro jesuita, el padre Pierre Pelleprat, en el intento de los franceses de ocupar las costas de la península de Paria en el actual territorio venezolano.<sup>345</sup>

Los nuevos asentamientos favorecieron las campañas de los jesuitas para ampliar el territorio mediante expediciones que iban desde los Llanos hasta el Atlántico a través de la navegación del Orinoco para instalar misiones en La Guayana que perduraron hasta 1681.

Las al comienzo exitosas misiones del Casanare comenzaron sin embargo a decaer por la disminución de la población indígena de la región. Hacia 1679 solamente quedaban en funcionamiento activo los pueblos de San Salvador (El Puerto) con indios achaguas, Pauto, que era habitado por indios caquetíos y de otras parcialidades, Nuestra Señora de Tame, de los indios giraras, y San Francisco Javier de Macaguané, que albergaba a los airicos. Su población en conjunto no llegaba a los tres mil indígenas de misión, es decir equivalía a la de un solo poblado de las misiones de guaraníes. En pauto había agregada una feligresía de 240 vecinos españoles.<sup>346</sup>

Se pensó a comienzos del siglo XVIII realizar una concentración de los poblados con sus casi 4.000 habitantes para facilitar la entrada a otras parcialidades indígenas, pero este planteo de los jesuitas fue rechazado por las autoridades civiles y eclesiásticas que deseaban se continuase trabajando sobre un territorio amplio. La argumentación de la Compañía de Jesús se basaba en el hecho de que todos los indígenas de la región, que como se ha visto no eran demasiados ya estaban convertidos y que era necesario abrir nuevos cauces para la evangelización.<sup>347</sup>

En esto se vislumbra una suerte de precariedad de la tarea misional o, en todo caso, la ausencia de un proyecto institucionalizador del conjunto de los poblados como sucedía en otra parte del continente. Parecería como que la acción evangelizadora en Casanare tenía límites, quizás por la escasa población indígena, o porque se daba prioridad a la acción sobre el Orinoco y la Guayana.

Hacia 1735 los pueblos de las misiones más relevantes eran ocho: Pauto, San Salvador, Macaguané, Patute, Betoyes, Guanapalo y Macuco, habiéndose agregado uno más a mediados del siglo XVIII. Antes de la expulsión de los religiosos la población de las misiones del Casanare no llegaba a los siete mil indígenas, lo que es elocuente del escaso aliento que tuvieron.

Los jesuitas tenían en la región ocho haciendas ganaderas con casi 50.000 cabezas de ganado de diverso tipo que servían no solamente para mantener las misiones sino para apuntalar las labores educativas de la Compañía en las ciudades del recientemente creado Virreinato de la Nueva Granada.<sup>348</sup>

---

<sup>344</sup>Santos Hernández Ángel. Op. Cit. Pág. 250.

<sup>345</sup>Pelleprat Pierre. Relatos de las misiones de los padres de la Compañía de Jesús en las Islas y Tierra Firme de la América Meridional. Academia Nacional de la Historia. Caracas. 1985.

<sup>346</sup>Pacheco Juan Manuel. Los jesuitas en Colombia. Op. Cit. Tomo II. Pág. 393.

<sup>347</sup>Pacheco Juan Manuel. Idem. Pág. 428

<sup>348</sup>Rausch Jane M. Una frontera de la sabana tropical. Los llanos de Colombia. 1531-1831. Banco de la República. Bogotá. 1994. Pág. 121.

Las causas de la escasa fortuna de estos pueblos debe verse en complejas circunstancias, entre ellas el fuerte antagonismo que llevaron a las misiones tanto los encomenderos como las autoridades civiles. Los encomenderos veían en las acciones de los jesuitas una mengua de sus supuestos derechos de utilizar la mano de obra indígena para sus servicios personales, mientras que los gobernantes las concebían como potenciales fuentes de riqueza y como antemurales de sus estrategias de consolidar la frontera oriental.

Los ataques de los grupos indígenas no controlados, justificaba el uso de soldados armados que acompañaban a los jesuitas en sus expediciones, al igual que en Maynas, lo cual creaba una situación notoriamente distinta de la acaecida en el sur del continente.

También debemos contabilizar aquí la fragilidad del sistema sanitario y las epidemias que diezaban la población indígena de las misiones. Los conflictos por el cobro tributario, luego de superados los diez primeros años de gracia que otorgara la Corona a los indígenas fue otro tema que desgastó la relación de los jesuitas con sus neófitos.

Como bien indica el padre Pacheco, faltaría también ese rol señero del ejemplo de vida, que los jesuitas ejercieron en las misiones del Paraguay y que, sin dudas, los continuos conflictos con otros religiosos, autoridades y encomenderos desgastaron. Señala así, la presencia de una “crisis religiosa” y la ejemplifica en “la facilidad con que se pedían las dimisorias, los nacionalismos exasperados, la falta de respeto y obediencia a los superiores, el poco espíritu de mortificación, son síntomas que indican una preocupante decadencia en algunos de los religiosos que formaban la Provincia”<sup>349</sup>

Sin embargo estas circunstancias, que parecen haber afectado más a la vida de las residencias urbanas, no ocultaron los logros de los misioneros del Casanare, que obtuvieron “un consolador progreso” ya que en ellas “los indios viven una intensa vida cristiana”

A su vez los pueblos del Orinoco, formados desde 1679 e impulsados a comienzos del XVIII por el padre José Gumilla, habían consolidado hacia 1735 cuatro centros en Nuestra Señora de los Angeles, San Ignacio, San José y Carichana, organizándose ese año con territorios delimitados entre las órdenes de los franciscanos, capuchinos y los propios jesuitas.<sup>350</sup>

Estos pueblos, amenazados en lo interno por las acciones bélicas de los indios caribes y en lo externo por holandeses y luego portugueses, fueron el escenario de las Comisiones Demarcadoras de Límites originadas en los tratados de Madrid de 1750.<sup>351</sup>

En el momento de la expulsión de los jesuitas, los pueblos misioneros del Orinoco comprendían los asentamientos de Pararama, Anabeni, Cabruta, Tarnuacos, Aturis y Urnana y fueron abandonados al producirse la salida de la Compañía de Jesús.<sup>352</sup>

Como puede apreciarse se trata de pequeños pueblos que, en todos los casos, tienen una población que apenas lograría superar los 1.000 habitantes (San Salvador del Puerto

---

<sup>349</sup>Pacheco Juan Manuel. Los jesuitas en Colombia. Op. Cit. Tomo II. Pág. 484

<sup>350</sup>Gumilla Joseph. El Orinoco ilustrado y defendido. Historia natural, civil y geographica de este gran río y de sus caudalosas vertientes, gobierno, uso y costumbre de los indios. Imp. Manuel Fernández. Madrid. 1745. 2 Tomos. Véase también Carrocera Fray Juan Buenaventura. Misión de los capuchinos en Cumaná. Academia Nacional de la Historia. Caracas. 1968. 3 tomos.

<sup>351</sup>Kratz Guillermo. El Tratado Hispano- portugués de Límites de 1750 y sus consecuencias. Estudio sobre la abolición de la Compañía de Jesús. Institutum Historicum Societatis Iesu. Roma. 1954.

<sup>352</sup>Ramos Demetrio. Las misiones del Orinoco a la luz de las pugnas territoriales. Siglos XVI y XVII. Anuario de Estudios Americanos N° 12. Sevilla. 1955. Pág. 1-37

sería la más poblada) y por ende su traza no tuvo las características más rigurosas que se plantearon en el Paraguay o en Chiquitos.

En efecto, predominaría un esquema de asentamiento similar a los de las doctrinas de indios, donde el elemento de composición fundamental es el templo alrededor del cual se estructuran los espacios de vida comunitaria y las viviendas de los indígenas.<sup>353</sup>

La elección del sitio tampoco se hizo con demasiada fortuna y en muchos casos los poblados debieron variar su asentamiento. En ello debe considerarse que con frecuencia se recurrió a antiguos emplazamientos de poblados y caseríos que habían quedado abandonados en los procesos ya narrados de migraciones de las órdenes religiosas.

Por descripciones sabemos que junto a la iglesia se colocaba la casa cural y el colegio, habiendo un espacio posterior para la residencia de los padres. “Por delante de la iglesia se extendía una plaza cuadrada en cuyo centro, o en los ángulos se acostumbraba a levantar una columna a la Virgen o un monumento religioso. A ese plan responden las cuatro capillas que levantó el padre Ellauri en las cuatro esquinas de la plaza de Tópaga, para las procesiones del santísimo, o aquellas cuatro ermitas que por el mismo estilo pintaron los indios de Tame, bajo la dirección de los padres Francisco Jimeno y Francisco Alvarez”.<sup>354</sup>

Tópaga pudo servir de modelo a estos asentamientos pero no debemos olvidar que en los años inmediatos anteriores a la organización de las misiones de Casanare las visitas de Antonio Beltrán de Guevara, Luis Henríquez y el Escribano Rodrigo Zapata para la formación de doctrinas en Boyacá, Cundinamarca y Santander habían consolidado modelos urbanos e inclusive de tipologías de capillas doctrineras muy precisas, que nos muestran un encuadre fundacional regional al cual es posible adscribir los esfuerzos de los misioneros jesuitas, franciscanos e inclusive dominicos y agustinos.<sup>355</sup>

En algunos casos, como señala Corradine Angulo, los visitantes recurrieron a soluciones de plazas muy pequeñas e inclusive eliminaron la casa cural en virtud de que un solo sacerdote atendía varios pueblos.

En torno a la plaza se ubicaban las viviendas familiares y en el contorno del pueblo las chacras de labranza. Como se ve una estructura muy simple y más cercana a los pueblos de indios de reducción o doctrinas que al modelo que los jesuitas definen para sus misiones del Paraguay.

Las calles eran tendidas a cordel y cruzadas en ángulo recto, respetando el sentido de la cuadrícula impuesto por las Ordenanzas de población de Felipe II e impuesto por el criterio reduccional a los poblados indígenas de formación oficial. la plaza-atrío era el punto de reunión de la comunidad y la música y las danzas configuraban las mejores formas de expresión lúdica de los indios de la misión.

---

<sup>353</sup>Gutiérrez Ramón (Coordinador). Pueblos de Indios. Otro urbanismo en la región andina. De. Abya Yala. Quito. 1993.

<sup>354</sup>Jeréz Hipólito. Los jesuitas en Casanare. Prensas del Ministerio de Educación Nacional. Bogotá. 1952. Pág. 132.

<sup>355</sup>Sobre estos poblados doctrineros puede consultarse: Corradine Alberto. Historia de la arquitectura colombiana. Biblioteca de Cundinamarca. Editorial. Escala. Bogotá. 1989; Salcedo Jaime. Doctrinas de indios, Conventos y Templos doctrineros en el nuevo Reino de Granada durante el siglo XVI. Revista de la asociación Colombiana de Facultades de Arquitectura N° 1. Bogotá. 1983;



El padre Rivero escribía: “Pero lo que despierta mayor admiración, es observar la solemnidad con que celebran sus fiestas y alaban al Dios verdadero con sus cánticos y la destreza con que tocan sus instrumentos musicales”.<sup>356</sup>

Los templos congregaban el punto de atención singular de las misiones, como sucedería en los demás conjuntos. Las iglesias de Casanare fueron realizadas originariamente de madera y recubiertas con palmas. La de San Salvador del Puerto realizada a mediados del siglo XVII tenía capilla mayor con forma de media naranja, sostenida por una docena de columnas de madera.<sup>357</sup> La iglesia de Tame que era muy importante sufrió un incendio en 1663 perdiéndose el altar y buena parte de la ornamentación.

La economía de las misiones del Casanare se sustentaba no tanto en la producción de excedentes agrícolas, artesanales o de otro tipo generado a nivel urbano sino en las cinco Haciendas ganaderas e ingenios azucareros del Casanare y los tres hatos complementarios que tenían sobre el río Meta. La Hacienda de Caribabare que tenía más de 10.000 reses era una de las más importantes que los jesuitas poseyeron en Colombia.<sup>358</sup>

Podemos por lo tanto señalar que el conjunto de pueblos del Casanare, a pesar de su antigüedad tuvieron, como consecuencia de la errática presencia de los jesuitas y de las dificultades locales con los indígenas, las autoridades y encomenderos una trayectoria menos brillante que los conjuntos ubicados más al sur, en el Virreinato del Perú.

Su escasa población, lo frágil de su crecimiento y el no haber logrado integrarse como un “sistema” complementario los haría mucho más débiles para recibir el impacto de la expulsión de la Compañía de Jesús.

## V. LAS MISIONES CIRCULARES DE LOS JESUITAS EN CHILOÉ

Desde que Alonso de Camargo en 1540 descubriera las costas de Chiloé, se sucederían varias expediciones impulsadas por Francisco de Ulloa (1553) y hasta el gobernador de Chile Francisco Hurtado de Mendoza intentó la empresa en 1558 acompañado de Alonso de Ercilla y Zúñiga, escritor del poema *La Araucana*.<sup>359</sup>

Posteriormente, en 1562, Francisco de Villagra recorre Chiloé desde la isla de Quinchao teniendo conflicto armado con los indígenas antes de regresar a Arauco. La organización administrativa del archipiélago fue planeada por Martín Ruiz de Gamboa, que comisionado por su suegro el gobernador de Chile Rodrigo de Quiroga organizó expediciones de reconocimiento y conquista por mar y tierra, formando en la Isla Grande el poblado de Santiago de Castro y la villa de San Antonio del Chacao.

La evangelización de la región comenzó tempranamente con los padres mercedarios que acompañaron a Ruiz de Gamboa en 1567, pero fueron realmente los franciscanos

---

<sup>356</sup>Rivero Juan de. Historia de las misiones de los Llanos. Op. Cit. Pág. 250

<sup>357</sup>Mercado Pedro. Historia de la Provincia del Nuevo Reino y Quito de la Compañía de Jesús. Biblioteca de la Presidencia de Colombia. Bogotá. 1957. 4 Tomos. Tomo II. Pág. 255.

<sup>358</sup>Colmenares Germán. Las haciendas de los jesuitas en el Nuevo Reino de Granada. Universidad Nacional de Colombia. Bogotá, 1969. Pág. 109.

<sup>359</sup>Ercilla y Zúñiga Alonso. La Araucana (1569) Real Academia Española. Madrid. Imprenta Nacional. 1866. 2 tomos.

quienes a fines del siglo XVI formaron las parroquias de San Antonio de Carelpamu y San Miguel de Calbuco.<sup>360</sup>

Según el padre Tampe: “los pueblos del archipiélago que nacieron en aquellos años carecen de historia; tampoco se conoce la fecha en que cada uno comenzó a formarse. Solo en el siglo XVIII tendremos constancia de la fundación de la ciudad de San Carlos de Ancud (1768) y de la villa de San Carlos de Chonchi (1764)”. “Es por eso que los centros poblados como Puqueldón, Achao, Tenaún, Quemchi, Quicaví, Queilén y otros, carecen de un origen conocido; de ellos solo se conoce la fecha de instalación de sus capillas”.<sup>361</sup>

## ***1. Los jesuitas en Chiloé***

Los jesuitas arribaron en misión hacia fines de 1595, cuando el padre Luis Valdivia ingresa a la villa de Castro, que tenía un convento mercedario, un templo parroquial y un caserío de una docena de viviendas cubiertas de paja. Recién a comienzos del siglo XVII la Compañía de Jesús comenzaría de una manera continua su acción en la región chilota. En efecto, en 1608, partiendo desde Penco se instalaría en Castro los padres Melchor Venegas y Juan Bautista Ferrufino que misionaron varios meses en el archipiélago.

En una nueva campaña en el año 1611 los jesuitas extendieron su radio de acción hasta el archipiélago de los Chonos y en las islas Guaitecas y Guayaneco. Decía Ovalle que “la misión más trabajosa que aquí tienen los padres es la de los Chonos, gente más apartada del comercio de los españoles, más cercana al Estrecho e inculta de cuantas hay en estas partes”<sup>362</sup>

Las misiones de los jesuitas fueron dando pie a la formación de pequeños puntos de apoyo donde habrían de construir capillas a partir de la residencia de Castro. Ellas fueron inicialmente las de Quinchao, Chonchi y posteriormente Cailín desde donde avanzarían con misiones temporales sobre la región de los Chonos, superando los problemas de la difícil navegación. Hacia mediados de siglo la presencia del obispo de Concepción Fray Jerónimo de Oré, que recorrió la comarca en visita pastoral bautizando y confirmando, dio renovado impulso a la acción evangelizadora y ratificó la presencia de la Compañía de Jesús en Castro.

El colegio del Dulce Nombre de Jesús de Castro fue consolidado definitivamente en 1673 y su templo actuaba como cabecera de todas las viceparroquias formadas por los jesuitas en la región. Para su mantenimiento contaba con cuatro estancias trabajadas por indígenas y personal español contratado. Esta suerte de “encomienda” de la Compañía contaba, en el momento de la expulsión, con un total de 141 indios de servicio.<sup>363</sup>

La red misional de los jesuitas se estructuró sobre cabeceras y residencias que permitieron formar un circuito intermedio entre el colegio de Castro y las dispersas capillas

---

<sup>360</sup>Tampe Maldonado Eduardo S.J. Chiloé siglos XVII y XVIII. Viajes exploratorios o de reconocimiento. Revista de Marina. Santiago. Septiembre-Octubre. 1982, Pág 548.

<sup>361</sup>Tampe Maldonado Eduardo S.J. Tres siglos de misiones en Chiloé. Editorial Salesiana. Santiago de Chile. 1981, pág. 7

<sup>362</sup>Ovalle Alonso de S.J. Histórica relación del Reino de Chile. Santiago de Chile. 1890. Segunda edición a cargo de José Toribio Medina. Tomo 2 pág. 308.

<sup>363</sup>Alvarez Alvarez Irene Soledad - Alvarez Cifuentes Elizabeth - González Cataldo Cecilia - Saéz Morales Ursula Paola - Vargas Maechan Pamela. El método misional jesuita en el archipiélago de Chiloé (1608-1767). Seminario de Tesis para optar al título de Profesor de Estado en Historia y Geografía. Universidad de Playa Ancha de Ciencias de la Educación. Valparaíso. 1988, pág. 41-43

del archipiélago. Estas cabeceras consolidadas en el siglo XVIII fueron las de Achao, Chonchi, Nahuel Huapi, Guar y posteriormente Cailín, aunque también hubo una residencia esporádica en Chacao.

La instalación del colegio en Castro dio lugar a una de las modalidades misionales más notables, la de la “Misión circular” que iba recorriendo los archipiélagos catequizando a los indígenas y creando puntos de referencia en pequeñas capillas y asentamientos de caseríos ya misionados. La estrategia era ir avanzando concéntricamente desde los islotes más próximos hasta los más remotos de Chonos y Guaitecas, utilizando las épocas adecuadas por razones climatológicas, entre los meses de septiembre (primavera) y mayo.<sup>364</sup> Esto no obviaba lo sacrificado y fatigosos de un sistema en permanente movilidad de los sacerdotes, que andaban en las canoas (dalcas) llevando el mensaje evangélico.

De esta manera los jesuitas atendían todos los años a dispersas comunidades que tenían como referencia fundamental un conjunto de 77 capillas en que ellos concentraban a los indígenas para las visitas misionales, donde, durante tres o cuatro días, impartían la catequesis, bautizaban, casaban y daban la comunión y otros sacramentos. Todo esto requería una adecuada planificación que permitía cumplir acabadamente con la tarea que el colegio de Castro regenteaba.<sup>365</sup>

Sabemos, por ejemplo, que la misión circular de los padres Melchor Strasser y Miguel Meyer, realizada entre 1758 y 1759 comenzó un 20 de septiembre en la capilla de Ichuac, próxima a Castro, continuaba en enero en Rilán, Dalcahue, Caleng, Añihué, etc. En febrero ya estaban en Chacao Metamboc y luego en Carelpamu, Abtao y Tabón, continuando por Chidhuapi, Linao y arribando de nuevo a Castro en mayo.

Un relato del padre José García decía que, “cuando llegan los misioneros a la playa, toda la gente que pertenece a aquella capilla está junta, esperando formados en procesión con su cruz por delante; sacan los santos a la playa, y así como están encerrados en sus cajones los conducen a la iglesia cantando las oraciones.” Esto de los cajones era porque muchos de los templos al comienzo carecían de imágenes y los jesuitas llevaban consigo a los santos para ser entronizados provisoriamente en los altares.<sup>366</sup> “En llegando a la iglesia, los padres misioneros arman los tres altares y el ‘patrón’, que es un hombre de juicio, tiene obligación de cuidar la iglesia, luces, que no entren perros ni haya ruidos”. Luego el misionero pasaba lista de las personas de la capilla y comienzan los distintos oficios.<sup>367</sup>

El sistema se sustentaba en la actividad continua que introducían los “patrones” y “fiscales”. Estos últimos, autorizados por los dignatarios civiles, desde 1621, y eclesiásticos, desde 1763, eran especies de catequistas que los jesuitas formaban en cada comunidad y que atendían las principales funciones religiosas y las oraciones dominicales, en la ausencia de los padres. Estos fiscales estaban autorizados para bautizar, dar la doctrina y actuaban

---

<sup>364</sup>Breve noticia de la misión andante por el Archipiélago de Chiloé por el espacio de ocho meses. En Anales de la Universidad de Chile. Santiago. Noviembre de 1871, pág. 380

<sup>365</sup>Poliakova Yulia. El colegio jesuita de Castro y la evangelización de Veliches, Chonos y etnias australes en los siglos XVII y XVIII. Tesis para optar al grado académico de Magister en historia. Universidad de Valparaíso. Facultad de Derecho y Ciencias Sociales. 1995. En Archivo Chiloé. Municipalidad de Castro.

<sup>366</sup>Harter Joseph S.J. Los jesuitas en Chiloé y Valdivia (1610-1767). Suplemento de la Revista San Javier. Puerto Montt. 1934. Véase “Apuntes del padre Nepomuceno Walter sobre el método observado en la misión circular de Chiloé”, pág. 21

<sup>367</sup>Tampe Maldonado Eduardo S.J. Tres siglos... Op. Cit. pág. 16-17.

como mediadores y componedores en rencillas internas de la comunidad, habiendo un fiscal para cada capilla.<sup>368</sup>

Los patrones estaban al cuidado de la mayordomía y el mantenimiento de las capillas y llevaban la contabilidad demográfica y de acciones religiosas que permitía a los jesuitas verificar el crecimiento espiritual y social de la comunidad.<sup>369</sup>

Formado el colegio jesuítico en Castro, fue colocado posteriormente bajo la conducción del padre Nicolás Mascardi quien arribado a Chile a mediados del siglo XVII insistió en trabajar en las misiones que la Compañía de Jesús tenía en Rere, Arauco y Chiloé afirmando “He venido a predicar, a asistir espiritualmente a los indios, a enseñarles a vivir mejor, a evitar que los conquistadores los maltraten”.<sup>370</sup> Mascardi fue a Castro luego de padecer la rebelión de los araucanos de 1655 que asoló Chillán y toda la región. Conociendo las causas de estos alzamientos en el mal trato que los españoles daban a los indígenas, Mascardi protestaría ante la esclavitud de los tehuelches que eran traídos por los españoles del otro lado de la cordillera y entre 1666 y 1669 planeó la liberación de éstos y el retorno a sus tierras, donde descubriría el lago Nahuel Huapí y recorrería el río Limay (1673) antes de ser muerto por indígenas a orillas del río Deseado (Provincia de Santa Cruz, Argentina).<sup>371</sup>

Posteriormente, a la misión a Nahuel Huapí se encargaría la evangelización de la isla de Guar hacia 1710, repoblada por indígenas procedentes de Chonos.<sup>372</sup> Los jesuitas instalaron allí una capilla de San Felipe y una casa misional que fue abandonada en 1718 aunque continuaron con misiones anuales. La migración de los Chonos significó superar largos años de conflictos étnicos con los chilotas y adaptarse a un modo de vida sedentario y pacífico.<sup>373</sup> A pesar de las promesas de ayuda oficial aparentemente las tablas para la construcción de la capilla de San Rafael no llegaron nunca como le sucedería al padre Arnoldo Vaspers que en 1717 intentaba infructuosamente que los soldados le permitieran embarcar las maderas para su templo de Penco.<sup>374</sup>

A comienzos del siglo XVIII había en Chiloé tres curatos principales: Santiago de Castro del cual dependían 51 capillas con sus pueblos, San Antonio de Chacao con unas 17 capillas y San Miguel de Cabulco con 13 capillas, esto puede deducirse de la visita que realizara en 1712 el obispo de Concepción Diego Montero del Aguila.<sup>375</sup>

---

<sup>368</sup>Cárcamo Villegas Rosa. La institución de los Fiscales en las Provincias de Llanquihue y Chiloé. ICLA. Santiago. 1965.

<sup>369</sup>Guarda Gabriel. El apostolado seglar en la cristianización de América: La institución de los fiscales. Santiago de Chile. 1968, pág. 205

<sup>370</sup>Noziglia Barbagelata Luis. Nicolás Mascardi, colonizador de la Patagonia. Revista de Marina. Santiago. Mayo-Junio 1980., pág. 247

<sup>371</sup>Enrich Francisco. Historia de la Compañía de Jesús en Chile. Barcelona. Imprenta de Francisco Rosal. 1891. Tomo I. Pág. 717 y Tomo II, pág. 51.

<sup>372</sup>Mansilla Almonacid José D. La misión jesuita de los indios Chonos en San Felipe de Guar. Aurora. Desarrollo Regional del Sur. Puerto Montt. 1991.

<sup>373</sup>Olivares Miguel. Historia de la Compañía de Jesús en Chile (1593-1736). Santiago. Imprenta Andrés Bello. 1874

<sup>374</sup>Archivo Histórico Nacional de Chile. Fondo de Jesuitas. Legajo 73.

<sup>375</sup>Enrich Francisco. Op. cit, Tomo II, pág. 76

## 2. Modalidad de los asentamientos

En su testimonio al rey decía: “Visité las misiones de la Compañía. Por donde he transitado, he visto mil indios gentiles, montados a caballo con sus lanzas... Creen en Dios y tienen respeto por los sacerdotes... Hay en sus más empeñados retiros, entre las cordilleras, catorce casas de misioneros, todos ellos de la Compañía de Jesús, con dos religiosos en cada una de ellas, a los cuales ayudé a llorar, por consolarlos, no a convertir, porque para esto no necesitan de incentivos, sino de medios... Estos pobres misioneros pierden la salud y la vida, perdiéndoles el mal gobierno de los seculares la mies que recoge su predicación”.<sup>376</sup>

La especificidad del sistema del archipiélago de Chiloé fue un condicionante esencial de la forma de ocupación del espacio territorial, que ha sido definida como de “bordemar”, es decir de ocupación puntual de la costa, aprovechando los pequeños golfos, ensenadas y caletas protegidas. En esto los jesuitas respetaron los parámetros de asentamiento de las culturas indígenas y sobre su red de articulados caseríos se montaría el mecanismo de la “misión circular”.

Pero también los españoles abandonaron sus incipientes núcleos urbanos en el siglo XVII y optaron por un patrón de asentamiento rural, próximo a la localización de la mano de obra indígena y a las formas de comunicación y movilización interna.<sup>377</sup> Esto en definitiva marcó una forma inusual en la conquista española de asentamientos puramente costeros, sin pueblos mediterráneos, casi con el esquema que utilizarían los portugueses en el Brasil.<sup>378</sup>

Más aún, el sistema de dispersión rural que formó esta modalidad de asentamiento contradecía el tradicional patrón reduccional que, desde fines del siglo XVI, se imponía en toda América. Se trataba, en efecto, de “reducir”, concentrar en “policía” (polis = ciudad) a los indios para poder evangelizarlos mejor y a la vez asegurar un más eficiente cobro de tributos.<sup>379</sup>

La comprensión del espacio chilota debe por lo tanto hacerse desde esa visión dispersa que articula por el sistema de navegación que es el que refiere a las modalidades de ocupación del sitio, a los modos de asentamiento y de enlace de las comunidades. Esto lo captaron los jesuitas cuando optaron por reconocer el asentamiento indígena, fundar en ellos sus capillas y crear la misión circulante.<sup>380</sup>

Las referencias de las 77 capillas fundadas por los jesuitas que existían en 1755, son un tanto imprecisas. Algunos, como el arquitecto Roberto Montandón, adjudican a Achao el año 1730 como fecha de fundación, lo cual la convertiría en la más antigua de las que actualmente se conservan.<sup>381</sup> A Chonchi se le adjudica el título de *villa* en 1764, pero a la

---

<sup>376</sup>Idem.

<sup>377</sup>Urbina Burgos Rodolfo. Los pueblos de Chiloé. En Chiloé N° 8. Revista de divulgación del Centro Chilote. Castro. Septiembre de 1987. Pág. 24.

<sup>378</sup>Gutiérrez Ramón. Arquitectura y Urbanismo en Iberoamérica. Ediciones Cátedra. Madrid. 1983.

<sup>379</sup>Gutiérrez Ramón - Esteras Cristina. Pueblos de Indios. En Estudios sobre Urbanismo Iberoamericano. Consejería de Cultura. Junta de Andalucía. Sevilla. 1990, pág. 98

<sup>380</sup>Urbina Burgos Rodolfo. El papel de los misioneros en la formación de los pueblos chilotes en los siglos XVII y XVIII. Revista Surco. Concepción. 1986.

<sup>381</sup>Montandón Roberto. La iglesia de Santa María de Achao. Boletín de la Academia Chilena de la Historia N° 70. Santiago de Chile. 1964., Pág. 134.

expulsión de los jesuitas (1767) muchos de estos pueblos eran la capilla con un rancharío próximo y en otros casos como Caulín era un caserío de cuatro casas dispersas. En realidad una política urbana de concentración recién tendría visos de andadura hacia el último tercio del siglo XVIII.

En general parecería que se mantuvo un criterio de ordenamiento poblacional, tanto en ciudades de españoles como Castro, cuanto en los poblados de indios donde la capilla y el atrio ocuparon un punto de referencia central. Sin embargo solamente en Castro y en Achao, luego del incendio de 1784, se verifica una intencionalidad urbana de formar calles rectas. La mayoría de los asentamientos reconoce las condiciones de la topografía y el asentamiento del bordemar formando estructuras “espontáneas” que no responden a un modelo urbano predeterminado, aunque respeta condiciones geográficas del emplazamiento y la jerarquía de la capilla dentro del conjunto, que tiende en definitiva a consolidar el entorno de su plaza-atrío.<sup>382</sup>

La identificación de “poblado” con “capilla” es aquí total. No hay poblado sin capilla, aunque pueda existir capilla sin “poblado”. Pero tampoco la capilla de por sí, asegura la consolidación de un entorno construido alrededor de la plaza-atrío y por ende a veces encontramos capillas sin caserío, aunque con cementerio o eventualmente una casa próxima perteneciente al cuidante. De aquí la singularidad del templo u oratorio como elemento esencial de la congregación poblacional.

Otra de las características propias de estos templos fue su construcción en madera con tecnologías que han perdurado hasta nuestros días y que hacen muy dificultoso, como en toda arquitectura popular que da permanencia a sus tipologías, el definir unas cronologías para cada obra.<sup>383</sup> El hecho de estar realizadas en madera y los frecuentes incendios obligaron a una reposición edilicia permanente que conflictúa aun más las posibilidades de identificación de las obras con relación a su construcción.<sup>384</sup>

Un elemento que llama la atención es la dimensión de muchas de estas iglesias con relación a la población que podían utilizarlas habitualmente. Es cierto que para las festividades de los santos patronos no solamente venían los habitantes de una isla sino también los devotos de otras comunidades próximas, lo que sin dudas creaba necesidades de atender a una población más amplia, pero de todos modos hay templos de excepcionales dimensiones, Quinchao o Nercón por ejemplo, aunque fuesen realizados en el siglo XIX o inclusive en el XX.

Al estar realizada las capillas por trabajo de “minga”, esfuerzo mutuo, es posible que estas mayores dimensiones tuviesen que ver con rasgos de prestigio social interno de las comunidades chilotas, ya que el templo las representaba claramente como expresión física y material de la capacidad expresiva de la comunidad. La altura de las torres es otro elemento notable, pero ello sin dudas tiene que ver con el carácter de hito para la identificación del poblado por los navegantes que recorrían el archipiélago y sus canales.

Junto a los templos se ubicaba la plaza-atrío que conformaba un espacio amplio para el culto al aire libre. No siempre tuvo las mismas formas, aunque predominan las rectangulares o las cuadradas, y aquí vuelve a manifestarse la importancia que tuvo la

---

<sup>382</sup>Gutiérrez Ramón (Coordinador). Pueblos de indios. Otro urbanismo de la región andina. Ediciones Abya Yala. Quito. 1993.

<sup>383</sup>Guarda Gabriel OSB. Construcción tradicional de madera en el sur de Chile. En Anales del Instituto de Arte Americano e Investigaciones Estéticas N° 23. Buenos Aires. 1970.

<sup>384</sup>Cáceres Osvaldo. Las iglesias de Chiloé y algo más. Revista AUCA N° 19. Santiago de Chile, 1970, pág. 15.

adaptación a la topografía local. Hay claramente un sentido escenográfico en la ubicación de la iglesia ocupando un espacio elevado a cuyos pies se organiza la plaza.<sup>385</sup>

La preparación para la misión o “tiempo santo” se complementaba con el festejo de la fiesta patronal de cada una de las capillas pues constituía el otro punto de romería donde las dalcas de las parroquias vecinas acompañaban a los feligreses de la capilla. Por ejemplo, aun los indígenas cauchues reducidos en Cailín tranquilamente hacían sus procesiones de la Virgen del Carmen con una amplia escenografía barroca de arcos triunfales de ramas, y penitentes con sus cruces y coronas de espinas.<sup>386</sup>

Como es habitual en los poblados hispanos, la plaza condensa todas las funciones de la comunidad, desde las religiosas y civiles hasta las lúdicas y comerciales. Con la evolución de las actividades económicas en el archipiélago y la división del trabajo algunas de estas plazas privilegiaron usos y crearon la imagen específica del poblado. Tal el caso de Quemchi con la industria maderera.

Si los núcleos de capilla y plaza parecen responder a una cierta idea planeada de organización por el contrario la distribución de las viviendas adquiere una organicidad en su dispersión que, sin embargo, no le quita homogeneidad a los conjuntos. Es posible que la idea de colocar las casas un poco separadas tenga que ver con los riesgos de la propagación de los incendios en la arquitectura maderera, tal como los propios jesuitas habían realizado en los poblados del Tarumá paraguayo.<sup>387</sup>

Las casas buscaron también mantener su relación con el medio marítimo, tanto visual como funcional. Balcones y vanos abiertos, pero a la vez protegidos de los vientos dominantes, terrazas-miradores y eventualmente soluciones palafíticas para controlar las mareas con las escalinatas que posibilitaban el acceso a muelles y embarcaderos.<sup>388</sup>

El palafito marca una forma de ocupación del espacio costero en un tipo de vivienda que articula las actividades de pesca y labranza del habitante chilota que ocupa el bordemar con su embarcación y hacia atrás un pequeño huerto de cultivo agrícola

### ***3. Transculturación y capacitación del indígena***

Los religiosos de la Compañía de Jesús montaron tanto en Castro como en Quinchao una escuela de enseñanza y poseían importantes bibliotecas. Como sucedió en otras misiones la música fue un vehículo importante de la inserción de los indígenas en los aspectos transculturados de la evangelización. En este sentido la actividad del padre Francisco Van der Bergh (Vargas) y del hermano coadjutor Luis Berger para formar coros y orquestas fue muy apreciada.

---

<sup>385</sup>Balze Marianne - Koster Gerardo. El concepto de plaza en Chiloé: la plaza de Tenaun. Facultad de Arquitectura. Departamento de Diseño Arquitectónico. Universidad de Chile. Santiago. 1979

<sup>386</sup>Gutiérrez Ramón (Coordinador). Barroco Iberoamericano. De los Andes a las Pampas. De. Lunwerg. Barcelona. 1997.

<sup>387</sup>Nos hemos referido a esta circunstancia en el capítulo referente a las Misiones jesuíticas del Paraguay, como una medida planteada ex-profeso por los jesuitas para impedir el incendio de los poblados. Aparentemente el incendio de Santa María de Achao en 1784 tuvo una impronta muy fuerte ya que quemó un total de 19 casas.

<sup>388</sup>Anguita Pablo - López Roberto - Mondiano Ignacio - Zechetto Renzo. Casas de Chiloé. Universidad de Chile. Facultad de Arquitectura y Urbanismo. Santiago. 1980.

Los jesuitas como en sus otras experiencias misionales respetaban las creencias de los indígenas en tanto no fuesen contradictorias con la fe católica. Buscaron, como sucediera con los guaraníes, llevarlos de un sistema poligámico a monogámico y persistieron en una prédica tendiente a erradicar las idolatrías. Su preocupación era construir con ellos una sociedad nueva y distinta.

Los talleres artesanales que los indígenas montaron para la carena y construcción de los barcos y los templos dieron paso paulatinamente a la fabricación de imaginería religiosa de madera, tanto de bulto como de imágenes de candelero o “de vestir”. Los rasgos populares de esta imaginería y la manera de trabajarla y policromarla conforman una escuela de santeros que tiene peculiares rasgos en el concierto del arte hispanoamericano.<sup>389</sup>

### ***3. La circunstancia geopolítica***

La vida del archipiélago chilota fue azarosa luego de la caída de Osorno por el alzamiento indígena de 1598 que determinó su virtual aislamiento al resto del continente, al que se sumaba su propia estructura de compleja comunicación interna.<sup>390</sup> Unido a esto podemos contabilizar las amenazas de los piratas holandeses e ingleses que llevaron a que muchos pobladores de Castro a abandonar la ciudad e instalarse en la campiña determinando un rápido proceso de ruralización.<sup>391</sup>

El aislamiento enfatizó los rasgos peculiares de la región respecto del resto del reino de Chile, dándole a la vez mayor autonomía, que los gobernantes transformaron en una cuota adicional de autoritarismo y excesos con la población indígena. La población indígena que era estimada entre 40.000 y 50.000 personas en el siglo XVI se había visto reducida notoriamente el siglo posterior para comenzar a subir lentamente en el XVIII. Esto aumentaba las dificultades de la conversión de los indígenas que tenían poco apego a quedar bajo control o tutela de los españoles.

Los jesuitas contribuyeron también a la defensa del archipiélago de Chiloé, asolado en el siglo XVII por diversos intentos de corsarios y piratas, pero el sistema defensivo era endeble ya que los puntos fortificados estaban localizados en el canal de Chacao, en la puerta del archipiélago, pero la zona austral quedaba bastante desprotegida.<sup>392</sup>

Los conflictos más grandes de los religiosos fueron sin dudas con los encomenderos españoles que pretendían someter a los indios a servicios personales en sus encomiendas y retirarlos de los poblados. Si bien no se logró reemplazar la encomienda por el pago de un tributo equivalente realizado por la Compañía de Jesús, como se estableció en el Paraguay, se controlaron mucho más los abusos sobre la población indígena. Solamente los caciques y los fiscales estaban aquí exentos de pagar tributos.

En 1643 Henry Brouwer narra que el archipiélago de Chiloé estaba “repartida en cerca de cien encomenderos o patronos, el principal de los cuales disponía de 28 o 30

---

<sup>389</sup>Arteaga Vargas Graciela y otros. Estudio para la formulación de un inventario de la imaginería religiosa de Chiloé. Universidad Austral de Chile. Seminario Escuela de Educación Básica. Ancud. 1975.

<sup>390</sup>Garretón Jaime, El urbanismo en Chile. Conquista y colonia. Editorial Universidad de Concepción. Concepción. 1997, pág. 243.

<sup>391</sup>Urbina Burgos Rodolfo. La periferia meridional india. Chiloé en el siglo XVIII. Universidad Católica. Valparaíso. 1983, Pág 47.

<sup>392</sup>Guarda Gabriel OSB. Flandes indiano. Las fortificaciones del Reino de Chile. 1541 - 1826. Ediciones de la Universidad Católica de Chile. Santiago de Chile. 1990, pág. 142.



indígenas, y el menor de cinco o seis. Estos indios son como esclavos para sus patrones, quienes los ocupan en tejer frazadas, cultivar el suelo con la siembra de guisantes, arvejas, lino, cáñamo y otras simientes, como también en el cuidado de sus ganados”.<sup>393</sup>

También es preciso acotar que los encomenderos de Chiloé eran en realidad bastante más pobres que los del valle central y otras regiones de Chile. En 1743 ellos declaraban que no tenían “bienes raíces ningunos, ni viñas, ni labranzas, ni matanzas” por lo cual estas encomiendas no les permitían acumular beneficios ni caudales propios. Estas encomiendas eran para ratificar los asentamientos y asegurar la subsistencia teniendo a unos pocos indios para el pastoreo, le traiga la leña y traslade el agua.<sup>394</sup>

También es necesario reflexionar que es probable que el mismo aislamiento favoreciese las posibilidades de un desarrollo del proyecto misional jesuítico, que hubiera tenido sin dudas mayores tropiezos si la presencia de comerciantes españoles hubiese sido mayor en la región. Con todo nunca se llegó en Chiloé a los grados de exclusivismo de las misiones del Paraguay o de Moxos y Chiquitos donde la presencia de españoles, criollos o mestizos era admitida únicamente por tres días en la misión. La misma forma dispersa de estos poblados parece haber disuadido de esta modalidad de permanencia y por otra parte estos mestizos y españoles eran los que tenían pero relación con los oficios religiosos según testimoniaba el obispo Azúa.<sup>395</sup>

Muchos de los encomenderos consideraban que los jesuitas con la construcción de las capillas y el abastecimiento de mercaderías para el mantenimiento del colegio de Castro y las misiones circulares, les quitaban una mano de obra que les permitiría consolidar sus economías. En esto los jesuitas también debieron enfrentar a gobernadores y otras autoridades seculares, obteniendo el aval del rey que en 1653 indicaba que “ni los encomenderos ni otra persona alguna inquieten ni perturben a los indios”.<sup>396</sup>

Con los gobernadores fue frecuente el conflicto pues actuaban a través de los “tableros”, soldados de la tropa de Calbuco que eran autorizados a cortar tablas de alerce para el gobernador de Chiloé, con lo cual entraban habitualmente en disputas con los indios y los religiosos, al sentirse protegidos por la máxima autoridad civil, para quien trabajaban. Como consecuencia de un sonado pleito en 1712 el fiscal recomendaba conceder tierras a los indios “dejarles libres de todo trabajo, ponerlos bajo el amparo de los misioneros y protegerlos de los agravios.”<sup>397</sup>

La economía regional se basaba fundamentalmente en las tareas agrícolas para el abastecimiento y, sobre todo, en la industria maderera, donde los chilotas lograban concretar algunos excedentes en su comercio con Lima. La producción de tablas de alerce, la fabricación de embarcaciones, primero dalcas y canoas locales, luego hasta barcos de guerra, la preparación de carretas y otros elementos con maderas duras (luma) configuraron una actividad forestal creciente. La tabla de alerce fue la moneda habitual para una economía de trueque que se concentraba en las ferias anuales de Chacao y, posteriormente a la expulsión de los jesuitas, en la nueva villa de San Carlos de Ancud.

---

<sup>393</sup>Brouwer Henry. (1643) En Medina José Toribio. Viajes relativos a Chile. Fondo Histórico y Bibliográfico José Toribio Medina. Santiago de Chile. 1962.

<sup>394</sup>Urbina Burgos Rodolfo. La periferia meridional indiana. Op. Cit, pág. 103

<sup>395</sup>Archivo General de Indias. Sevilla. Chile. Legajo 97. Informe del 23 de julio de 1741.

<sup>396</sup>Archivo General de Indias. Sevilla. Chile. Legajo 153. Real Cédula. 1653

<sup>397</sup>Archivo General de Indias. Sevilla. Chile. Legajo 159 Resumen que hace el Fiscal del Consejo de Indias. 1 de diciembre de 1712.

Ello explica también un crecimiento poblacional acotado ya que en 1766 en las veintisiete islas del archipiélago el padre Olivares contabilizaba setenta y seis capillas con 2.296 familias indígenas “cuyos individuos, sin contar con los caucahues, ascienden a 11.047, y además hay en Chiloé 15.000 españoles” lo que no demuestra que la población española, criolla y mestiza había superado a los indígenas al finalizar la presencia de los jesuitas en las islas.<sup>398</sup> Sin embargo no se trata tanto de una recaída de la población indígena, que venía disminuyendo desde el siglo XVI y XVII, sino de un proceso más lento de carácter demográfico, que tiene que ver con el reemplazo de la encomienda por el inquilinato y el asalariado, así como con una creciente movilidad de población española y mestiza hacia Chiloé en el último tercio del siglo XVIII.<sup>399</sup>

Los jesuitas lograron un enorme consenso a partir de sus misiones circulares con la población indígena, constituyendo la presencia misionera en la festividad principal del año para cada comunidad. “Los jesuitas estaban perfectamente conscientes de haber podido, mediante su propio esfuerzo y obra exclusiva, cristianizar a todo el pueblo de bárbaros, llevándoles la palabra de la buena nueva. Y este enorme logro no podía ser discutido. Después de la expulsión de la Compañía, todo este nuevo universo decayó. Los padres Franciscanos de Ocopa del Perú, quienes los reemplazaron, no pudieron llenar el inmenso vacío dejado por ellos.”<sup>400</sup>

#### ***4. La última fase expansiva hacia el sur***

El avance de los jesuitas sobre el archipiélago de Guayneco y la localización de los indios caucahues dinamizó el sistema de las misiones circulares con otra perspectiva de expansión evangelizadora y descubridora avanzando hacia el estrecho de Magallanes e incorporando pacíficamente a los indígenas. En este sentido, desde el colegio de Castro se había formulado en el siglo XVII un proyecto de reducciones indígenas hasta Tierra del Fuego, que varias décadas después sería retomado.<sup>401</sup>

El proyecto del padre Juan Nepomuceno Walter en 1764, para crear dos nuevas misiones hacia el sur y convertir en villa al asentamiento de Chonchi encontró apoyo del presidente de Chile, Antonio Guill y Gonzaga y fue considerado en España “de mucha utilidad para la Corona”<sup>402</sup>

La idea de los jesuitas consistía en que estas nuevas misiones ubicadas hacia el sur de Chiloé configuraran una especie de colegio para con los indígenas convertidos se saliera a misionar a los otros pueblos. Era de alguna manera un adelanto al gran proyecto de seminario de misioneros universales que se planteaba en México a fines del siglo XVIII.<sup>403</sup>

---

<sup>398</sup>Olguín Bahamondes Carlos. Instituciones políticas y administrativas de Chiloé, siglo XVIII. Editorial Jurídica de Chile. 1970

<sup>399</sup>Romero Rodia - Rivera Arístides - Contreras Juan - Flores Eugenio. La población de Chiloé 1726-1785. Atti del XL Congreso internazionale di Americanisti. Génova. (1972). Génova. 1973. Tomo IV, pág 317

<sup>400</sup>Garretón Jaime. Op. Cit, pág. 251.

<sup>401</sup>Plan presentado por el P. Juan Nepomuceno Walter a la Junta de Poblaciones el 9 de enero de 1764. En Hanisch Walter. La isla de Chiloé, capitana de las rutas australes..... pág. 201.

<sup>402</sup>Archivo General de Indias. Sevilla. Chile 471. Informe del 28 de febrero de 1767.

<sup>403</sup>Gutiérrez Ramón. Utopías políticas y religiosas en el urbanismo americano. SUMMARIOS N° 100-101. Buenos Aires. 1982.

El nuevo esquema significaba movilizar a la población austral de los caucahues hacia el territorio chilota, incorporarlos a la antigua estructura con la formación de la misión de Cailín (consolidada en 1755) y desde allí avanzar evangelizando hacia el sur. El impulsor de estas acciones fue el padre Pedro Flores, quien había estado preso en la cárcel de Castro en 1743 por haber comprado en Guayaneco, de la fragata Water y sin licencia real, dos quintales de hierro para la fábrica de la iglesia que los padres estaban trabajando.<sup>404</sup>

El pragmatismo de los jesuitas se nota en la capacidad de capitalizar sus propios errores, en superar las contingencias que presuponían el abandono de las misiones por indígenas rebeldes o los propios conflictos locales con la autoridad. La capacidad de persuasión que presuponía hacer sedentarios a indígenas nómades implicaba también asumir modos de producción que aseguraran el sostenimiento económico básico de la comunidad. Los cambios tecnológicos y productivos de los indios australes fueron notables<sup>405</sup>

También sabemos que los indios caucahues de Cailín fabricaron en miga la iglesia de su pueblo y que sus casas, según el padre Walter estaban hechas “ a la forma de los indios naturales de Chiloé”

Curiosamente la búsqueda de la mitológica “Ciudad de los Cesares” fue impulsando el reconocimiento de la región magallánica, retomando los relatos de los cronistas como Sarmiento de Gamboa y de las expediciones oficiales como la del piloto Juan García Tao (1620). Con estas referencias los jesuitas José García, párroco de Cailín y buen cartógrafo, y Juan Vicuña (fallecido en la empresa) recorrían en los últimos años de presencia de la Compañía de Jesús en América las tierras de los Chonos y las costas patagónicas.<sup>406</sup>

El proyecto de expansión misional de Cailín quedaría trunco con la expulsión de los jesuitas en 1767 y la propia misión se desmembraría regresando muchos de los indígenas a sus islas australes, al faltarles la presencia catalizadora de los religiosos de la Compañía de Jesús.

## VI. EL URBANISMO JESUÍTICO EN LA MISIÓN DE MAYNAS

*Sandra Negro*

### *1. Territorio, fronteras y urbanismo prejesuítico*

La misión jesuítica de Maynas se desarrolló en un territorio cuyos límites fueron variando a lo largo de los 130 años de su permanencia. Durante la etapa de apogeo abarcaba los ríos Marañón y Amazonas -con sus afluentes, los ríos Morona, Pastaza, Huallaga, Ucayali, Napo Tigre y Putumayo y otros ríos menores- desde el pongo de Manseriche hasta la desembocadura del río Negro, donde hoy está situada la ciudad de

---

<sup>404</sup>Enrich Francisco. Op. cit. Tomo 2, pág. 182-183

<sup>405</sup>Poliakova Yulia. Op. cit, pág. 80

<sup>406</sup>Diario del viaje del P. José García de la Compañía de Jesús, desde su misión de Caylín, en Chiloé hacia el sur, en los años de 1766 y 1767. En Anales de la Universidad de Chile. Santiago. Noviembre de 1871, pág. 351 a 383.

Manaos. Sin embargo, a medida que se consolidó la expansión portuguesa a comienzos del siglo XVIII, la misión se replegó hasta la confluencia y desembocadura del río Yavarí en el Amazonas, el mismo que se convirtió en la frontera colonial de la corona española, siendo así que el territorio más permanente de la misión fue el departamento peruano de Loreto.

La misión debe su nombre a la etnia amazónica *mayna*, que habitaba en las estribaciones de los ríos Morona y Pastaza, afluentes de la margen izquierda del río Marañón. A partir de 1638 el nombre de Maynas se extendió a toda la región del Alto Amazonas y fue confirmado como territorio de evangelización jesuítica a partir de las reales cédulas de 1682 y 1683. A partir del último tercio del siglo XVII el empleo de esta denominación se generalizó y vinculó con los religiosos de la Compañía de Jesús. A pesar de esto, nunca existió una frontera totalmente definida, en gran medida debido a la geografía particular de la Amazonia. Esta imposibilidad de señalar límites concretos ocasionó algunos desacuerdos y disputas –con los franciscanos al sur y con los dominicos al oeste– en relación a las etnias que debía evangelizar cada una de las tres órdenes religiosas.

Para poder ingresar al territorio de Maynas se fueron estableciendo a través de los años hasta siete diferentes rutas de acceso, todas ellas muy difíciles, ya sea debido a que los ríos eran caudalosos, o se trataba de zonas con pasos a pie por cuevas abruptas o muy inclinadas, otros caminos en cambio cruzaban por áreas pantanosas o a través del territorio de indios hostiles. Estos factores llevaron a privilegiar una de las rutas y ésta ingresaba a Maynas a través de la ciudad de Archidona, en la gobernación de los Quijos, jurisdicción de Quito. Es necesario además considerar que casi todas las rutas propuestas tenían como punto de partida la ciudad de Quito, ya que entre los siglos XVI y XIX el acceder a dicha región desde Lima, capital del virreinato del Perú, era una empresa de mayor envergadura, no sólo por la gran distancia existente, sino a la imperativa necesidad de cruzar los Andes, para alcanzar la Amazonia, todo lo cual repercutía negativamente en tiempo y costos. Por estas circunstancias geográficas, la misión de Maynas, dependió siempre de la Compañía de Jesús de la Provincia de Quito y administrativamente formaba una sola Gobernación bajo la responsabilidad de un gobernador, nombrado por el rey.

La historia de la fundación y desarrollo de las reducciones jesuíticas es muy compleja y con grandes altibajos debido a factores muy diversos y heterogéneos, que imposibilitan una generalización a través del tiempo. El primer aspecto a considerar es el innegable hecho que las primeras reducciones pudieron ser fundadas y prosperar debido a que se apoyaron en varios asentamientos (denominados por entonces “ciudades y villas”) establecidos por españoles durante el siglo XVI y el primer tercio del siglo XVII en distintas áreas de la región del Alto Amazonas.

### **1.1. La fundación de las primeras ciudades (1536-1571)**

La exploración de la Amazonia por parte de los españoles durante el siglo anterior a la llegada de los jesuitas a la región, se desarrolló en dos periodos, el primero de los cuales abarcó entre 1536 y 1571. Los viajes iniciales de reconocimiento y conquista fueron llevados a cabo varios capitanes españoles comisionados por Francisco Pizarro en 1535, con la finalidad de incorporar nuevas posesiones a la Corona española, establecer encomiendas y hallar riquezas en metales preciosos. En la primera “entrada” Pizarro encomendó al capitán Juan Porcel de Padilla la conquista de nuevas tierras en la región que se denominaba “Bracamoros” y que constituía un extenso territorio que abarcaba desde las desembocaduras de los ríos Zamora y Chinchipe al norte y se prolongaba hasta las orillas del río Santiago al este y las inmediaciones del río Marañón al sur. Porcel ingresó acompañado de una numerosa tropa y en 1536 fundó la ciudad de Nueva Jerez de la

Frontera en la confluencia de los ríos Chinchipe y Marañón, constituyendo la primera fundación de la actual ciudad de Jaén de Bracamoros, en el departamento de Cajamarca. Dos años más tarde, en 1538 el capitán Pedro de Vergara ingresó a esta misma región para conquistar los “Bracamoros del norte” y fundar la ciudad de Bilbao, que desapareció casi inmediatamente ya que Vergara debió retornar a Lima para combatir al lado del pacificador licenciado Vaca de Castro en contra de Almagro el Mozo. Estas dos primeras conquistas de territorios desconocidos impulsaron a otros varios militares españoles a proseguir la exploración de los “Bracamoros” y al mismo tiempo con el objetivo de tomar posesión definitiva de estas nuevas tierras se fundaron ciudades.

Estos asentamientos buscaron antes que nada constituir un poblado estable y organizado, que permitiese a los españoles sujetar y dominar a los habitantes locales, para poder establecer las encomiendas necesarias para explotar los ricos tesoros que supuestamente se escondían en la selva. De esta manera se fundaron sucesivamente “ciudades” tales como Ávila, Chirinos, Perico, Zamora, Loja, San Juan de la Frontera de Chachapoyas, Santiago de los Valles de Moyobamba y otras, todas ellas con un número de vecinos empadronados que fluctuaba alrededor de 30<sup>407</sup>, tal y como mandaban las ordenanzas españolas y con un trazado en cuadrícula, con las calles hechas “a regla y cordel” dejando libre una manzana central cuadrangular para la plaza mayor, alrededor de la cual se documentan casos de establecimiento de cabildos, así como la construcción de la iglesia y algunas precarias viviendas.

Estas primeras fundaciones no perduraron, ya que las condiciones geográficas amazónicas eran muy diferentes a las andinas y las sociedades que la habitaban no tenían el nivel de desarrollo que los españoles habían conocido en otras regiones. Estas dificultades iniciales se vieron frecuentemente acompañadas por el requerimiento de los militares para combatir sublevaciones y enfrentamientos en las regiones costeras y andinas del virreinato del Perú, debiendo abandonar las nuevas ciudades, las cuales se despoblaron y tendieron a desaparecer. Estas tempranas fundaciones cesaron con la aplicación de la Real Cédula del 16 de abril de 1550, la que prohibió la exploración de la Amazonia, bajo pena de muerte y confiscación de todos los bienes.

Unos años más tarde y a partir de las presiones ejercidas por militares españoles sobre el virrey don Andrés Hurtado de Mendoza, Marqués de Cañete, con objeto de reiniciar la exploración de la selva, estas se retomaron en 1556 con el permiso de la Corona. Los militares estaban ansiosos de partir a estos nuevos horizontes, los cuales les permitirían enriquecerse fácilmente, al mismo tiempo que les posibilitaban rendir un servicio a la corona española —al ampliar sus posesiones de ultramar— el cual en algún momento eventualmente podría ser retribuido con alguna renta o cargo público. Contemporáneamente al otorgamiento de nuevas licencias para la conquista de territorios amazónicos, el virrey decidió reorganizar la región de los Bracamoros, creando las gobernaciones de Yahuarzongo y Bracamoros.

Las nuevas ciudades que se fundaron a partir de 1556 estaban orientadas no solamente a la toma de posesión del espacio físico conquistado, sino también a las primeras explotaciones de yacimientos auríferos. La figura que destacó por estas décadas es la del capitán Juan de Salinas Loyola, quien fundó las ciudades de Valladolid (1557, en la margen izquierda del río Chinchipe), Loyola (1557, en la margen derecha del mismo río), Santiago de las Montañas, (1558, en las cabeceras del río Santiago, con 35 españoles a quienes

---

<sup>407</sup> En ciertos casos el número de habitantes solamente fue de 20 o 25 pobladores. Considerando la escasez de españoles en la región, varias de las tempranas ciudades se fundaron con un número más pequeño de vecinos que el indicado por las ordenanzas españolas del siglo XVI.

Loyola repartió encomiendas). En el mismo año fundó las ciudades de Santa María de Nieva (en la confluencia de los ríos Nieva y Marañón) donde se establecieron 27 españoles que lo acompañaban en la expedición y Logroño de los Caballeros (posteriormente renombrada Logroño del Oro). Durante los doce meses siguientes Loyola y sus hombres decidieron explorar el río Ucayali a través del territorio de las etnias *Cocama* y *Conibo*. La pérdida de soldados por muerte o desertión fue tan grave que se vio obligado a regresar a Santiago de las Montañas, hallándola abandonada y confirmando que habían corrido igual suerte Valladolid, Loyola y Santa María de Nieva.

Durante las décadas de 1550 -1570 existió una cierta facilidad para el establecimiento de nuevas ciudades, pero estas fundaciones fueron precarias, y los privilegios otorgados a sus habitantes en términos de tierras y tributarios indígenas no eran un hecho más que en el papel, de tal manera que

“los españoles no siempre tenían medios para forzar a la población indígena a trabajar para ellos, y si éstos en un principio lo hicieron fue dentro de un marco de trueque de servicios (mano de obra para faenas agrícolas y mineras) por bienes manufacturados (hachas, machetes y cuchillos)”<sup>408</sup>

Las causas por las cuales se abandonaron las ciudades fueron muchas y entre ellas podemos señalar los levantamientos indígenas, debido al abuso de los encomenderos, el temor de los pocos españoles que allí residían de eventuales ataques por parte de las etnias locales, graves problemas de salud debido al contagio por enfermedades endémicas o epidémicas, las dificultades de abastecimiento en general, ya que éste debía realizarse casi exclusivamente por vía fluvial o ante la eventual necesidad de que los nuevos pobladores, quienes eran militares, fuesen requeridos en otro lugar por el virrey o el gobernador de turno.

Esta etapa finalizó en 1570 debido a la eclosión de un gran levantamiento de los indios *jíbaro* contra los encomenderos españoles, debido a los sistemáticos abusos que éstos cometían. Los *jíbaros* destruyeron e incendiaron varias ciudades a lo largo de una rebelión que duró un año y que marcó el fin de un periodo corto, pero lleno de inquietudes y con la frecuente necesidad repoblar las ciudades recién fundadas, o peor aún, retrazarlas nuevamente y edificarlas completamente después de meses de abandono.

## 1.2. Fundación de ciudades y explotación aurífera (1574-1635)

Hacia 1574 se había definitivamente calmado la violencia desatada por la rebelión de los *jíbaros*, renaciendo el interés por la fundación de nuevas ciudades, las mismas que buscaron como requerimiento para su emplazamiento los ricos yacimientos auríferos de la región. De esta manera surgieron ciudades con las denominaciones de Sevilla del Oro y Logroño del Oro. También pertenecen a este periodo las ciudades de Baeza, Ávila (segunda fundación), Archidona, Maspá, Macas y otras. Paralelamente se repoblaron dos ciudades que fueron abandonadas entre 1560 y 1570: Santiago de las Montañas y Santa María de Nieva, las cuales constituyeron un puesto de avanzada para el futuro desarrollo de las reducciones misionales jesuíticas.

El oro fue desde 1574 el eje de la economía local. Un ejemplo de la abundancia y calidad del oro extraído en la Alta Amazonia aparece señalado en las *Relaciones Histórico-Geográficas* de la Audiencia de Quito donde se afirma que “han descubierto y labrado muchos mineros de oro y se labran, en que se han sacado puntas y granos de gran grandor,

---

<sup>408</sup>Santos, F. *Etnohistoria de la Alta Amazonia, siglos XV al XVIII*. Quito, 1992, p.89

como ha sido la que tiene Su Majestad en poder de su guardajoyas, que pesa más de dieciocho libras”<sup>409</sup>. La explotación de este mineral fue tan importante que la Corona dispuso que se estableciese una Caja Real en la ciudad de Logroño del Oro. Sin embargo, entre 1560 y 1590 la mano de obra se había contraído un 90%, lo cual generó las denominadas “correrías” de españoles para capturar mano de obra indígena durante las décadas siguientes.

Durante una de estas expediciones para capturar indígenas fugitivos realizada en 1616, los españoles se encontraron con un grupo de pobladores pertenecientes a la etnia *mayna* “amistosos”. Algunos aceptaron voluntariamente regresar a Santiago de las Montañas, motivando que el gobernador español Diego Vaca de la Vega solicitara al virrey don Francisco de Borja y Aragón, príncipe de Esquilache, el permiso para fundar una ciudad. La fundación se llevó a cabo en 1619 a orillas de la margen izquierda del río Marañón y al pie del Pongo de Manseriche y se le dio el nombre de San Francisco de Borja. Una vez fundada la ciudad se repartieron los pobladores indígenas entre los miembros de la expedición, para que trabajasen en los lavaderos de oro. Como tales encomiendas eran muy duras, los indios huyeron y en 1635 promovieron un alzamiento general atacando la ciudad de Borja donde mataron a muchos españoles. Para pacificar la región el nuevo gobernador Pedro Vaca de la Cadena, pensó que era necesaria una “buena cristiandad” y para alcanzarla solicitó que fuesen enviados miembros de la Compañía de Jesús.

A principios de 1637 llegaron a la ciudad española de Borja los primeros jesuitas. Ellos fueron Lucas de la Cueva y Gaspar de Cugia. Su primer trabajo fue pacificar a los indígenas y para alcanzar este objetivo consiguieron del gobernador un “perdón general” para los que se habían rebelado. Este fue el primer paso que posibilitó el establecimiento de la misión de Maynas.

## ***2. Etapas de la misión jesuítica de Maynas (1637-1767)***

La misión comenzó en 1637 y se desarrolló de manera continua —aunque con infinitos conflictos y problemas, y con un ritmo muy desigual— hasta 1767, año en el cual los jesuitas fueron expulsados por los gobiernos coloniales de América, representados por las coronas de Portugal (1759), Francia (1764) y España (1767).

Las dificultades generales más significativas en la evolución de esta misión se pueden definir como las siguientes:

1. La poca preparación de los religiosos para trabajar en un medio cultural y ecológico tan diferente a todo lo conocido por entonces. Esto se tradujo en una lenta y difícil adaptación, muchas veces acompañada con graves y prolongadas enfermedades de los misioneros

2. El número relativamente pequeño de sacerdotes que misionaban, frente a un territorio muy extenso en el cual los desplazamientos eran necesariamente lentos y difíciles, con las reducciones situadas a distancias muy variables entre sí, las que podían ser desde un día hasta 5 o 6 días de navegación. Esto tuvo como consecuencia que un misionero tuviese a su cargo un mínimo de tres o cuatro reducciones, que en ciertos casos llegaron a ser ocho o nueve, lo cual condicionó a los religiosos a pasar poco tiempo en algunas de ellas. Esta falta de permanencia desencadenó el abandono de las reducciones y la dispersión de sus pobladores.

---

<sup>409</sup>Ponce Leiva, P. *Relaciones histórico-geográficas de la audiencia de Quito (siglo XVI-XIX)*, Quito, 1994, tomo 2, p. 101.

3. El temor que los indígenas sentían por los soldados. Al llegar los jesuitas a la ciudad de San Francisco de Borja, encontraron la región “pacificada” por las armas. Las disposiciones vigentes señalaban que los misioneros debían viajar con escolta militar, en particular para realizar las nuevas “entradas” o expediciones para evangelizar en territorio no explorado con anterioridad. Esto contrastaba notoriamente con el desempeño de los jesuitas en las misiones de Mojos y del Paraguay en donde no se permitía el ingreso de militares a las zonas de conversión. Por otro lado esta situación dejaba a los misioneros en abierta desventaja, ya que las relaciones entre los soldados y la población indígena nunca estuvieron exentas de temores y tensiones.

4. El desconocimiento de las lenguas locales, las cuales llegaron a ser muchas. Algunos cronistas señalan que fueron más de un centenar. Esta dificultad llevó a la imposición del quechua como lengua general, haciendo imprescindible la captura de algunos pobladores de áreas no evangelizadas, para ser entrenados en “lengua general del inga” para que luego sirviesen de intérpretes para promover la reducción de los nuevos habitantes a poblados ribereños permanentes.

6.- La dispersión de la población indígena a cristianizar, ya que los habitantes se hallaban a distancias considerables entre sí. Para los misioneros “reducir” con objeto de evangelizar fue la piedra angular de su estrategia y a pesar de que realizaron infinitos esfuerzos, frecuentemente los indígenas se negaron a reducirse por no ser este su modo de vida, ya que su economía estaba basada en la caza, la pesca y la horticultura de “roza y quema” que no les permitía permanecer en un mismo lugar a lo largo del año.

7.- La resistencia de los líderes indígenas a ser reducidos y la reinterpretación de los gestos de los sacerdotes durante los rituales, los cuales los hacía dispersarse nuevamente. Cuando el sacerdote los inscribía en el Libro de Bautismo pensaban que lo hacían con la intención de entregarlos a los españoles para el servicio personal.

La aproximación de los jesuitas a las etnias amazónicas se desarrolló de varias maneras en las diferentes etapas de la misión. El planteamiento general era el de tratar de ganarse la confianza de los pobladores, para convencerlos de las ventajas que representaba vivir en un poblado estable. Para reforzar estas condiciones propuestas, los religiosos regalaban sistemáticamente herramientas de metal (tales como cuchillos, barretas, hachas, machetes, punzones, etc.) las cuales eran muy apreciadas. Considerando que los jesuitas no pudieron proveer estas herramientas en forma constante a todos los pobladores reducidos, éstos utilizaron el argumento como amenaza a la dispersión de la población, amenaza que muchas veces se llevó a cabo al menor descuido o durante alguna breve ausencia del misionero.

La forma de aproximación era diferente cuando se debían llevar a cabo “entradas” a territorios nuevos. En estos casos los jesuitas, por disposición del virrey, debían viajar acompañados por una escolta militar, la misma que garantizaba su seguridad, y al mismo tiempo ayudaba en el traslado de los indígenas a los poblados reduccionales para iniciar el proceso de cristianización.

En aquellas situaciones de fuga, es decir cuando indígenas que ya habían vivido un tiempo en las reducciones se escapaban, abandonando el poblado, los religiosos organizaban su búsqueda, utilizando preferentemente un acompañamiento de indígenas, preferiblemente de la misma etnia, con la intención de ubicarlos y llevarlos de regreso. Los casos de esta naturaleza, narrados por los misioneros son frecuentes:



“[...] dicha [la] Misa y tomado algún refrigerio, despedí la canoa con la mitad de la gente, y con la restante subí por el monte al dejado pueblo de Amaones, por encargo que tenía del Padre Vicesuperior y por ver si encontraba cimarrones huídos. A la tarde llegué bien fatigado y me aposenté en un pedazo de la que fue la iglesia; registré los escondrijos y cucameros y sólo encontré dos o tres personas, a quienes quité todo temor, y persuadí volvieran a Omaguas. Toda la noche la pasé en vela, ya paseándome, ya en red, o hamaca, así para que no se me huyesen los cimarrones como por la inundación de zancudos<sup>410</sup>.

La economía en la cual se sustentaron las reducciones en la misión de Maynas se basaba en el financiamiento que les proveía la Corona española a través del Sínodo Real, que recibían los misioneros a manera de estipendio y el empleo de los ingresos obtenidos por los religiosos a cambio de atender los curatos de Borja y Archidona. Estos fondos sin embargo fueron insuficientes para una misión que estaba en pleno desarrollo. Los jesuitas lucharon siempre para intentar que las reducciones fueran económicamente autosuficientes, sin lograrlo nunca plenamente. La producción local, estuvo limitada a productos tales como canela, cacao, cera y hamacas las cuales eran comercializadas en Quito o en Lamas. En la ciudad de Lamas se intercambiaban estos productos con tabaco, lonas, y las denominadas “mantas de Lamas”<sup>411</sup>. El comercio con Quito suponía el envío de un “despacho” anual, conformado por varias embarcaciones grandes de carga de carga y otras más ligeras o “mitayeras”<sup>412</sup>. El viaje de ida y vuelta duraba generalmente seis meses, considerando la enorme distancia que debían recorrer navegando por ríos caudalosos, en una geografía compleja, con muchas enfermedades endémicas. Desde Quito traían ropa para los indígenas (“fajas y anacos para las indias”), cuchillos, machetes o otras herramientas y suplementos de hierro, medicinas, animales vivos (puercos, palomas, gallinas) , azúcar, arroz, harina para la elaboración de las hostias, vino de misa, bizcochos y otras golosinas, carne seca, abalorios, ornamentos para las iglesias y otras muchas cosas. El volumen productivo de las reducciones fue siempre insuficiente para adquirir tantos y tan variados bienes y el sostenido apoyo económico de los jesuitas fue imprescindible, para lograr hacer frente a estos gastos. Cuando las reducciones comenzaron a extenderse hacia la selva baja, multiplicándose el número de fundaciones a partir de 1690, la crisis económica se hizo cada vez más patente, hasta que la Orden decidió en 1740 adquirir cuatro haciendas, en las proximidades de Quito, con la finalidad que sus ingresos sirviesen íntegramente para financiar y promover las actividades de los misioneros.

Con estas dificultades y muchas otras que se fueron configurando a través de los años, la misión va a presentar una sucesión de intensos y dinámicos cambios que permiten proponer cuatro etapas de desarrollo.

---

<sup>410</sup>Uriarte, M. Diario de un misionero de Maynas. Lima, 1986, p. 189.

<sup>411</sup> Las mantas de Lamas fueron tejidos finos de algodón con diseños pintados que esta ciudad comercializaba. Fueron empleadas como ornamentos en todas las iglesias de Maynas. Un documento señala que una de estas mantas fue enviada por Manuel de Uriarte S.J. a su hermana, que era religiosa dominica en Santa Cruz de Vitoria.

<sup>412</sup> Un despacho a Quito solía tomar tres meses de viaje desde la reducción de Santiago de la Laguna. Este comprendía generalmente de 4 a 5 canoas grandes de carga, acompañadas de otras tantas embarcaciones pequeñas y ligeras con indígenas encargados de cazar, pescar y luego preparar los alimentos para los remeros.

## 2.1. Primera etapa (1636-1642)

Corresponde a la fundación de las primeras misiones en un área geográfica bastante restringida, que podría definirse como las inmediaciones de la ciudad de San Francisco de Borja, que para estos años funcionó además como la capital de la misión.

Las primeras misiones que se fundaron fueron las de San Luis Gonzaga (que años más tarde se conocería con el nombre de San Luis de Tiriri), San Ignacio de Mainas y Santa Teresa de Jesús. Desde el primer momento los religiosos observaron que las distancias entre las ciudades y villas que les servían de punto de enlace inicial —a la par que les abastecían de ciertos productos y vituallas— eran inmensas, con una geografía y un ecosistema de difícil manejo y una población dispersa en una multiplicidad de etnias y decidieron que era imperativa la necesidad que dichas reducciones se emplazaran a la orilla de los ríos para que éstos sirvieran como vías de navegación para la comunicación, así como vías para ingresar a nuevos territorios para evangelizar.

Con la presencia del padre Francisco de Figueroa en 1642 se fundó la reducción de la Purísima Concepción en las cabeceras del río Aipena, afluente del Marañón, con los primeros indios *jeberos* que aceptaron reducirse. Esta constituyó el principal asentamiento de la denominada Misión Alta del Marañón, alrededor de la cual se fundaron con indios de otras etnias, las reducciones de San Pablo de Pandabeques, Santo Tomás de Cutinamas, San José de Ataguates y Santa María del Huallaga, esta última con los indios *cocamilla*.

El final de esta etapa está marcado por una epidemia general de viruela. Duró seis meses y asoló la población de San Francisco de Borja y reducciones vecinas. Como consecuencia el 20% de la población indígena de Maynas enfermó y murió<sup>413</sup>.

## 2.2. Segunda etapa: 1651-1680

Hacia 1651 con la llegada de un nuevo grupo de misioneros se fundaron las reducciones de San Ignacio de los Barbudos entre los indios *mayoruna*, las de San Javier de Aguanos entre los indios *aguano*, Nuestra Señora de Loreto del Parapanuras con indios *jeberos muniches* y Santa María del Ucayali con los habitantes de la etnia *cocama*.

En 1669 y después de un violento levantamiento de los indios *cocama*, los cuales destruyeron totalmente dos reducciones y afectaron parcialmente a la Purísima Concepción de Jeberos, el padre Lorenzo Lucero decidió reducir a las etnias *chepeo*, *jitipo* y *pano* de la región del bajo Ucayali, fundando la reducción de Santiago de la Laguna, a orillas del río Huallaga, convirtiéndola en la capital y cabeza de todas las reducciones jesuitas.

En general este periodo se caracterizó por “entradas” acompañadas por soldados, las cuales directa o indirectamente fueron más tensas y agresivas que las del periodo anterior. Este método trajo consigo dos graves enfrentamientos:

- El de los misioneros con los encomenderos, quienes llegaron a solicitar la expulsión de los jesuitas de la región, ya que con las reducciones establecían una protección al indígena frente a las “correrías” de los españoles, privándoles de un fácil acceso a la mano de obra local.
- El de los religiosos con la etnia *cocama*, debido a los métodos de mayor presión y agresión de los jesuitas. El levantamiento de estos indígenas destruyó la misión de

---

<sup>413</sup> Desconocemos al presente los límites precisos de la extensión territorial de dicha epidemia. El dato porcentual de la población que murió en ella, está tomado de las crónicas jesuíticas. El valor absoluto de tales cifras es prácticamente imposible de determinar con certidumbre.

Santa María del Ucayali. Ante el pedido de los misioneros, el gobernador envía en represalia soldados a la región, pero al llegar los *cocama* se habían confederado con los *chepeo* (*shipibo*) y *maparina* para atacar a los españoles. Los soldados capturaron algunos prisioneros indígenas. Este hecho enfureció a los indígenas que atacaron y destruyeron varias misiones.

Entre las reducciones más permanentes que se fundaron por estos años están las de San Ignacio de Barbudos, San Javier de Aguanos, Nuestra Señora de Loreto de Parapuras, Santa María del Huallaga, Santiago de la Laguna, Santa María del Ucayali, San Javier de Chamicuro, San Lorenzo y La Presentación.

### 2.3. Tercera etapa (1686-1710)

En 1686 llegó a Maynas un nuevo contingente de misioneros, varios de ellos de origen alemán, entre los cuales se encontraban los célebres padres Samuel Fritz y Heinrich Richter. Con ellos las reducciones experimentaron un nuevo periodo de expansión. Richter fundó la reducción de la Santísima Trinidad entre los *conibo* y la de San Nicolás a orillas del Ucayali, con indios *chepeo* y *manamabobo*.

El padre Fritz fundó en 1686 el poblado de San Joaquín de Omaguas, que tuvo que ser trasladado varias veces de sitio. Esta reducción fue la segunda en importancia durante este periodo, después de Santiago de la Laguna. En 1688 fundó Nuestra Señora de las Nieves entre los *jurimaguas* y en los años subsiguientes estableció 38 nuevos poblados a lo largo del río Amazonas.

Sin embargo, las “correrías” de los portugueses por el Amazonas –las cuales habían comenzado en 1686– continuaron hasta la gran invasión de 1710, fecha en que se perdieron buena parte de las misiones fundadas por Fritz y la frontera de los dominios españoles quedó fijada en la desembocadura del río Yavarí en el Amazonas. Los objetivos perseguidos por los portugueses fueron: capturar indígenas para el comercio de esclavos, ampliar las posesiones de la Corona portuguesa y comerciar con las etnias aliadas a ellos. Hacia 1711 solo subsistían cinco de las misiones fundadas por el padre Fritz y los jesuitas debieron replegarse en dirección al Marañón.

El desarrollo de la misión en estos años estuvo marcada por la significativa presencia del padre Samuel Fritz, cuyo dinamismo y carisma son ampliamente conocidos, así como el esfuerzo y tenacidad el padre Heinrich Richter, quien al final es asesinado por indios “neófitos” en el alto Ucayali. El planteamiento general utilizado por los misioneros para lograr que los indios aceptasen reducirse en poblados estables, cambió notoriamente en esta etapa, y se caracterizó por un lento y complejo trabajo de persuasión acompañado del ejemplo de una vida ordenada y de recogimiento espiritual de los religiosos.

El problema más grave, además de las incursiones de los portugueses fueron las epidemias. Entre 1690 y 1720 se documentan 12 grandes epidemias, que diezmaron intensamente la población reduccional.

### 2.4. Cuarta etapa (1710-1767)

En 1711 con sólo un puñado de las misiones fundadas por Fritz y replegados hacia el, los jesuitas continuaron tenazmente con el proceso de congregar, reducir y evangelizar los pobladores de los afluentes de la margen izquierda del río Amazonas. Las dos principales áreas geográficas en las cuales se concentraron fueron, en primer lugar el río Pastaza y sus afluentes, donde establecieron seis reducciones, destacando entre éstas las de San Salvador de Zapas, Nombre de Jesús de Coronados y Santos Angeles de Roamainas.

La segunda área estuvo formada por los ríos Napo y Aguarico, en cuyas orillas se concentraron veintiún asentamientos, tales como San Miguel de Ciecoya, San Juan Nepomuceno de Tipitini y otros.

El método empleado por los misioneros fue muy similar al de la etapa anterior. Sin embargo, debido a la disminución de los habitantes en muchos poblados ribereños<sup>414</sup>, los jesuitas comenzaron a repoblarlos con indios provenientes de diversas áreas interfluviales. Estos traslados masivos de pobladores tuvieron una terrible consecuencia entre los indígenas tales como un fuerte desarraigo cultural acompañado de un intenso proceso aculturador diferente al propio, acompañado por la convivencia de miembros de distintas etnias en un solo poblado, que produjo la desaparición de muchas de éstas como unidades culturales.

Con todo esta fue una etapa de relativa estabilidad para las reducciones y en ellas florecieron la arquitectura y las artes de la pintura, escultura, bordado, música, canto y muchas otras. La expulsión de los jesuitas en 1767 de los territorios de la Corona española, interrumpió el desarrollo de la misión de Maynas como tal, planteándose otras circunstancias políticas, económicas y religiosas que significaron nuevos y diferentes retos, tanto para los nuevos misioneros que llegaron a proseguir con la labor de los jesuitas, como para las etnias amazónicas.

### ***3. El planteamiento urbanístico jesuítico y las propuestas arquitectónicas***

Durante el periodo misional jesuítico la modalidad de asentamiento propuesta para la evangelización fue la reducción o establecimiento de poblados, conceptualmente permanentes, en los cuales debía congregarse o “reducirse” a los pobladores de las distintas etnias amazónicas para poder desarrollar una cristianización más profunda y permanente de sus habitantes. En un intento de resolver los retos más inmediatos los religiosos intentaron –con aproximaciones diversas a través del tiempo– de ir congregando a las tribus amazónicas, de “sacar del monte las almas” y de animarlos a vivir en poblados sedentarios, a pesar que todos ellos tenían una economía de subsistencia, la cual exigía un dinámico desplazamiento de sus viviendas.

Durante los 130 años en los que se desarrolló esta misión, los jesuitas fundaron 152 poblaciones (entre reducciones y anexos). A pesar de un número tan alto de asentamientos, los religiosos que misionaron allí fueron en total solamente 161. De esta manera y con este objetivo fundamental las reducciones se convirtieron en el núcleo básico para la evangelización, de la misma manera que los ríos se transformaron en sus principales vías de comunicación, en una geografía en la cual el desplazamiento a pie o a lomo de bestia era en muchos casos imposible. Los ríos fueron un factor determinante en la localización de las reducciones y aunque los asentamientos estuvieron emplazados próximos a las orillas, siempre trataron de encontrar sobre-elevados para estar protegidos de las intensas inundaciones estacionales. Con todo no se puede afirmar que existió un rígido patrón que regulara la formación y organización espacial de las reducciones. Las primeras modalidades se fueron ensayando una y otra vez, debido también a que frecuentemente un poblado debía fundarse una segunda y en ciertos casos una tercera vez. Es recién hacia el último

---

<sup>414</sup> Existen infinitas referencias a esta situación, aunque en las crónicas jesuíticas es escasa la referencia a enfrentamientos entre pobladores de diferentes etnias. Un ejemplo lo podemos tomar de Manuel Uriarte S.J. quien escribe “Este pueblo de San Joaquín, principal del Maraón bajo, me parecía muy bien; tendría como seiscientas almas entre omaguas, yurimaguas, migueanos, amaonos y mayorunas, masamaes y tal cual cococama y cocamilla [...]” (op.cit. p. 165)

tercio del siglo XVII cuando comienza a verse con mayor claridad la propuesta de un diseño reduccional, el cual con ligeras variantes se difundió a todos los poblados de la misión.

Los motivos por los cuales una reducción debió establecerse más de una vez fueron muchos, entre éstos podemos señalar los siguientes:

1. Cuando el poblado estaba localizado en un lugar inadecuado (expuesto a inundaciones periódicas, próximo a pantanos, o debido al cambio en el curso de los ríos, que inutilizaba el uso del embarcadero de la reducción)
2. La huida masiva de los indios hacia la espesura de la selva (porque sospechaban del sacerdote o de los rituales que éste realizaba, por el descontento de una vida sedentaria, o debido a los levantamientos de las etnias indígenas frente al abuso de los encomenderos españoles, etc.)
3. Los incendios accidentales en algunos poblados, debido al material perecedero con el cual edificaban sus viviendas, y en caso de propagarse un fuego, éste arrasaba toda la reducción en breve tiempo.
4. Las epidemias que diezmaron poblaciones enteras y que obligaron a los religiosos a la reubicación de algunas reducciones.
5. En otros casos, una reducción abandonada por sus habitantes, podía permanecer en el mismo lugar, aunque era eventualmente repoblada, frecuentemente se le otorgaba otra advocación (p.e. San Luis Gonzaga cambió a San Luis de Tiriri)
6. Las incursiones de los portugueses en busca de mano de obra esclava, lo que produjo la migración de los pobladores, acompañados por el misionero, en la búsqueda de un lugar más seguro para relocalizar la reducción.

El número de habitantes que conformaba una reducción era muy variable y dependía de cuántas personas habían logrado convencer los misioneros. En muchos casos se componía de varios grupos de pobladores que llegaban en sucesivas oleadas. En la mayor parte de los casos en el momento de la fundación el número de habitantes oscilaba entre 30 y 50. En el subsecuente desarrollo del poblado —siempre y cuando éste alcanzara estabilidad y permanencia, y no desapareciera debido a una serie de factores poco predecibles— el número de habitantes podía alcanzar cifras entre 100 y 1600 almas. El promedio más frecuente en una reducción era una población de 200 a 400 personas<sup>415</sup>

Apenas el religioso determinaba un lugar que le parecía idóneo para fundar una reducción, plantaba una cruz en el suelo e iniciaba el trazado de la misma, intentando que ésta fuese ortogonal, es decir en forma de cuadrícula, aunque con algunas particularidades. La traza debía contar con dos calles que se cruzaban, en forma de cruz, con el brazo más corto de dicha cruz dispuesto en forma paralela al curso del río. El cuerpo principal del poblado debía edificarse alineado con la calle perpendicular al río y al centro, siempre dejaba el espacio para una plaza de forma cuadrangular, alrededor de la cual se situaban la iglesia y otros edificios de carácter público. En el centro de la plaza se colocaba un reloj de sol, rodeado de plantas y flores.

Entre las descripciones históricas existentes en torno al diseño de las reducciones, el padre Manuel Uriarte es quien nos presenta las más exhaustivas. Un ejemplo puede ser la de San Joaquín de Omaguas:

---

<sup>415</sup> Jouanen, J. *Historia de la Compañía de Jesús en la antigua provincia de Quito, 1570-1773*. Un autor contemporáneo que ha analizado con detenimiento el problema poblacional en Maynas es Grohs, W. *Los indios del alto Amazonas del siglo XVI al XVII*, 1974.

“El pueblo estaba en un sitio bellissimo, todas las casas a cordel, con la cara al Oriente y al Marañón, que se extendía hacia la derecha por arriba como dos leguas en una perfecta vuelta y para abajo en mas de tres en vía recta, teniendo toda la orilla fronteriza hermosea con plataneros y chagras. Hacia el frente al puerto una larga calle derecha a un lado y otro de la iglesia, con las casas iguales, distantes por las quemadas como veinte varas (y después, de casa a casa, se tiraron paredes bajas de tarapotes por uno y otro lado, donde plantaron los indios flores para el Santo Cristo y las indias para la Virgen y tenían sus agües y algunos frutales [...] después seguían para arriba otras dos calles, puestas las casas entre los huecos de las bajas, y como era declive el terreno, todas gozaban la vista del rio y de muy lejos las divisaban las canoas. Con el lado de la iglesia, el Cabildo y el trapiche en el centro, y la casa del misionero al otro extremo, se formaba una plaza mediana, que tenía en medio su reloj de sol, y por delante un jardín con flores, margaritas, claveles de árbol, aromas y otras coloradas, como azucenas, que daban todo el año; ni faltaban sus frutales; higueras, naranjos dulces y agrios, limones [...]” (p.173)

“Bajé a San Miguel [anexo de San Joaquín de Omaguas] a bautizar y doctrinar, y les animé a que se poblaran en la boca del Aguarico, donde hay una extendida llanura; y desmontando el sitio preciso planté una cruz y di la traza del pueblo, que había de ser: una plaza cuadrada grande, cubierta de casas, quedando el testero cubierto con la casa del Misionero y una huerta hacia el puerto, y en medio la iglesia [...]” (p. 111).

Espacialmente las reducciones se dividían en tres sectores diferentes, siendo la plaza central, el elemento cohesivo del conjunto. El primer sector, ubicado sobre uno de los lados de dicha plaza, estaba conformado por la iglesia y el baptisterio. Alrededor de ambos se dejaba un área libre que se empleaba como atrio, con funciones que iban desde las procesiones, los rituales de la Cuaresma hasta las de cementerio. En el centro del atrio se disponía una gran cruz (cruz atrial), que generalmente estaba alineada con el reloj de sol de la plaza. En la mayor parte de las descripciones de los poblados, este atrio era de grandes dimensiones, ya que durante las frecuentes epidemias que cíclicamente azotaban a las reducciones, eran centenares los difuntos que debían ser enterrados en el corto espacio de unas pocas semanas.

Este sector contenía también la casa del misionero y una escuela para niños. En algunas descripciones de reducciones de pequeñas dimensiones, la casa del misionero se ubicaba detrás del muro testero de la iglesia, mientras que en las grandes reducciones formaba un edificio aparte. Una de las descripciones que documenta una casa del misionero la tenemos de la reducción de San Pablo de Napeanos:

[...] la casa del Misionero, entre la cual, que caía a la izquierda, había un pasadizo cubierto y cerrado todo con tarapotes, como barandillas, y su jardín de flores entre ambas paredes que hacían el centro a la plaza. La casa era alta con sus claustros, como colegio; tres aposentos bajos y tres altos con terraplén liso y por fuera tenía linda vista con ventanas de arcos y rejillas de tarapotes. Delante de la puerta había su alpendio o zaguán, correspondiente al de la iglesia [...] <sup>416</sup>

En este sector, y generalmente separado espacialmente por un patio o por la huerta, se edificaba la cocina, la cual era atendida por mujeres y adolescentes, que vivían en una casa de recogimiento, conjuntamente con niñas pequeñas, a quienes se les educaba en la nueva forma de vida y en las tareas asociadas al hogar. Las mujeres una vez preparada la

---

<sup>416</sup> Uriarte, M. op.cit (p.192)

comida, la entregaban a un fiscal, quien a su vez la distribuía al misionero y a los “neófitos”<sup>417</sup>

Próxima a la cocina y en el terreno de la huerta se construía, de acuerdo a los animales disponibles (animales foráneos introducidos por los religiosos, tales como gallinas, patos o puercos) un pequeño corral. Un tipo especializado de corral que nunca faltaba en una reducción era la “charapera” o “charapedilla” en la cual se criaban tortugas<sup>418</sup>

El segundo sector de la reducción estaba compuesto por los servicios comunales, y se situaba en uno de los lados de la plaza. Los edificios con funciones públicas estaban formados por el cabildo —a cargo de alcaldes y varayos<sup>419</sup> de las diversas parcialidades indígenas que vivían en la reducción— la cárcel, el trapiche, la herrería y la carpintería.

En las reducciones de la misión la organización política se daba a partir del gobernador de la población, cargo que era vitalicio. Junto con él estaban los capitanes de todas las parcialidades, los cuales eran confirmados por el gobernador general de Maynas. En cuanto al aspecto militar estaban el alférez y el sargento de milicia, los que debían juntar a los pobladores varones en las denominadas “milicias indígenas” para realizar las “entradas” a nuevos territorios. Entre los cargos elegidos figuraban los varayos de cada parcialidad, acompañados por un alcalde mayor. Estos realizaban varias labores, rotando en el encargo cada semana. Debían acudir uno del barrio alto y otro del bajo donde al misionero, cada mañana y tarde, para dar cuenta de todo y recibir indicaciones de lo que se debía hacer. Estaban encargados de hacer ronda los domingos y días de fiesta para controlar a los que se excedían en las bebidas. Tenían bajo su responsabilidad el cuidado y reparación de la iglesia, la casa del misionero y las canoas de la reducción (calafatearlas, señalar bogas, indicar día y hora de los viajes, etc.). Estaban en la obligación de supervisar el desbrozado de la plaza (las mujeres los sábados y los hombres con sus macanas cada tres meses). Para este punto es interesante lo que señala el padre Lorenzo Lucero desde el poblado de Santiago de la Laguna:

“Aun los pueblos gozan de aquel despejo que les da la importunidad de las hachas y machetes, y es tanto el vicio de la tierra, que a seis meses de descuido están los pueblos sin forma de pueblos, porque la infinita ramazón del selvaje nuevo los encubre de forma que parece han desaparecido” (Biblioteca de la Historia de los Jesuitas: legajo 218, foja 2).

Elemento indispensable fue el trapiche, que podía estar situado al lado del Cabildo o próximo a la casa del misionero y era utilizado solamente para la producción destinada al autoconsumo. El volumen producido en cada reducción no sólo era escaso, sino que no se

---

<sup>417</sup> El término “neófito” fue frecuentemente utilizado por los jesuitas que misionaban en Maynas para designar a aquellos adultos que estaban en proceso de evangelización a través de la doctrina, impartida tres veces por semana, y todavía no habían recibido el sacramento del bautismo. Si bien el término muchas veces ha sido empleado como sinónimo de catecúmeno, éste último no se dio nunca en América virreinal, ya en Europa el régimen del catecumenado se mantiene solamente durante los tres primeros siglos de la Iglesia.

<sup>418</sup> Se denomina “charapa” a la tortuga que habita en los ríos de la Amazonia. Los indios recolectaban los huevos de estos quelonios, ya sea para comerlos o para elaborar con ellos manteca y a partir de la llegada de los misioneros, las velas para las iglesias. Las tortugas eran capturadas vivas, de diferentes tamaños, y se criaban en las “charaperas” algunas veces por dos o tres años y constituían una reserva de carne fresca.

<sup>419</sup> El “varayoc” era la autoridad de mayor categoría en un poblado. Su investidura y la entrega de “la vara” se realiza por medio de la elección comunal. Su origen es probablemente anterior a la llegada de los españoles al Perú, aunque hay una determinante influencia española en la fijación de sus caracteres y funciones actuales. Se trata en todo caso de una institución de origen andino y su difusión a la amazonia es un tema polémico no resuelto. A los varayoc o varayos se le debe respeto y consideración, ya que al cesar sus funciones no vuelven a ejercer otro cargo en la vida comunal, como no sea los de simples consejeros.

daba en todos los poblados. Debido a esto, el azúcar generalmente era traído desde Quito en el despacho anual o semestral.

La herrería y la carpintería constituían dos talleres muy importantes por las labores de fabricación y reparación de piezas de metal y madera que se realizaban en ellos, al mismo tiempo que permitían enseñar a los indígenas un oficio. La herrería servía no solamente para reparar las herramientas de metal que los jesuitas entregaban a los indígenas, sino para fabricar, utilizando una fragua, llaves, bisagras etc.

La carpintería era aun más importante y prácticamente no había poblado que no la tuviese. En un medio ecológico donde no existían las piedras para edificar, los carpinteros y torneros eran los llamados para elaborar desde muebles, ventanas, puertas, techos, escaleras y barandas hasta retablos y en algunas reducciones, había imagineros o santeros que habían alcanzado una notable habilidad en el esculpido de imágenes sacras.

El puerto constituía un elemento de significativa importancia, ya que era imprescindible para recibir los despachos de Quito y al mismo tiempo enviar otros productos comercializables. Solía tener un pequeño embarcadero y considerando que muchas reducciones casi no eran visibles desde el río debido a la densa vegetación, siempre se disponían tres cruces grandes en fila, a la orilla del río, si era posible sobre un promontorio, para que éstas señalasen la ubicación del puerto y del poblado.

El tercer sector estaba formado por las viviendas de los pobladores de las reducciones. Estas solían tener una dimensión aproximada de 15 x 12 varas castellanas<sup>420</sup> y estaban separadas entre sí unas 12 a 16 varas, ya que los incendios eran frecuentes y al estar las viviendas próximas, la reducción era arrasada por el fuego rápidamente. En este espacio de separación entre viviendas fueron surgiendo pequeñas huertas con vegetales, frutas y hasta algunas flores para el ornato del templo y las procesiones.

De todas las edificaciones que componían una reducción, la iglesia siempre fue la de mayor trascendencia espacial, inmanencia funcional e importancia simbólica. Las formas descritas en los documentos señalan que éstas tenían planta rectangular alargada y las había de una y tres naves. Todas ellas poseían un coro alto de considerables dimensiones, ya que siempre se cultivó el canto y la música en todas las reducciones virreinales. En el interior de la iglesia se oficiaba misa diariamente, se rezaba el rosario y las letanías por las tardes y tres días a la semana se llevaba a cabo el rezo general de todos los habitantes de la reducción. En la iglesia también se elegían los fiscales del poblado, [...]”éstos se nombraban en el presbiterio, sentado el Padre al lado del evangelio, con una mesita, Santo Cristo y dos velas, y recibiendo cada uno su vara de rodillas, y besando las cruces y mano del Misionero; este les explicaba en alto sus obligaciones [...]”.<sup>421</sup>

Exteriormente, la fachada de pies, presentaba siempre un pórtico techado –llamado alpende<sup>422</sup> – con bancas de madera, donde los niños recibían la doctrina diariamente. Tanto en el interior como en el exterior las iglesias estaban muy bien “aderezadas “con retablos, portadas, esculturas etc. ya sea provenientes de Quito o elaboradas en las reducciones por indígenas talentosos.

---

<sup>420</sup> Una vara de Castilla, llamada también vara de Burgos, equivale a .83<sup>5</sup> metros.

<sup>421</sup> Uriarte, M. op. cit. (p.180)

<sup>422</sup> En Maynas los jesuitas utilizaron la palabra de origen portugués alpende o alpendio para designar una galería techada, a manera de una logia, que suele colocarse en la fachada de un edificio, aunque en algunos casos lo puede rodear totalmente.



## SEGUNDA PARTE

### LA ÉPOCA POST JESUÍTICA

## VII. JULI DESDE LA EXPULSIÓN DE LOS JESUITAS

Juli fue de aquellos pueblos en los que la población mostró una clara solidaridad con los jesuitas en el momento de la expulsión. Las muestras de adhesión a los religiosos y el pesar por su retiro fueron una preocupación para las autoridades españolas.

El 3 de septiembre de 1767 el gobernador y justicia mayor de Chucuito, coronel José Joaquín Bilbao La Vieja llegó a Juli con sus tropas para detener a los jesuitas y proceder a su extrañamiento. Entre sus primeras medidas dispuso que “el alcalde mayor Rafael Segura ponga alrededor del colegio a todos los mestizos y españoles que en él hubiese de guarda de sus umbrales”.<sup>423</sup>

Escribía Bilbao al virrey que, “siendo lo principal que los padres salgan fuera de este colegio, percibiendo Su Señoría que los indios formen su natural sentimiento a vista de que los desamparan sus doctrineros, habiéndose practicado todas las reales imposiciones con el sigilo que se requiere se ha experimentado especial conmoción y patrullas formadas de indios que mezclados con indias se andan por alrededor del colegio y calles con clamores y alaridos, siendo éstos de ordinario los principios de subversiones entre los de esta naturaleza temerosos de experimentar algunos insultos lamentables a tiempo de la salida de los padres, debía mandar y mandó que la gente de escolta que de una prevención trajo de la ciudad de Chucuito y quedó emboscada en el canto del pueblo se reduzca a él sin estrépito ni movimiento alguno a las tres de la mañana para estar al resguardo de cualquier invasión”.

Así se hizo y a las tres y media de la mañana “para evitar cualquier tumulto por la muchedumbre de indios e indias que con su clamor extraordinario estaban sin quererse apartar de la puerta principal y plaza” se sacó sigilosamente a los sacerdotes, salvo el rector que debía quedar para signar los inventarios y los trasladaron a los demás religiosos a Pomata, a veinticinco kilómetros de distancia de Juli.

Como los indígenas seguían movilizados, el coronel Bilbao el 5 de septiembre se manifestaba preocupado “ante las avenidas de indios que se van formando en todas partes y temerosos el Sr. Gobernador de que el día domingo (6 de ese mes), en que concurre toda la gente de la feligresía, se experimente algún asalto o alboroto de los indios, teniendo noticia de que la turbamulta había seguido hasta el pueblo de Pomata, indicó que se saquen de allí a los padres poniéndolos de urgencia fuera de la jurisdicción de la Gobernación”. Fue esta la manera con que los funcionarios de la Corona pudieron evitar el levantamiento general de los indígenas, que pudo haber estallado, sin inducción por parte de los jesuitas presos, catorce años antes de la proclama de Tupac Amaru.

El rector de los jesuitas de Juli padre Andrés Ponce de León permanecería en Juli hasta octubre de ese año para las tramitaciones legales, habiéndose realizado el 2 de julio de 1768 los remates de los bienes personales de los jesuitas actuando como maestros tasadores los escultores Fermín García Llaxia y Rafael Paca.

Entre los adquirentes de estos bienes pueden identificarse a Manuel Illanes, quien compró siete cuadros, Fernando de Sas que compró seis; tres imágenes y un Cristo fueron para el propio tasador García Llaxia, mientras que adquirió una imagen de la Virgen realizada en piedra de Huamanga (alabastro) Doña Lucía Paca, quizás parientes del otro tasador. Finalmente Felipe Colchicatani adquiriría la mesa del truco.<sup>424</sup>

---

<sup>423</sup>Archivo General de la Nación del Perú. Lima. Temporalidades. Legajo N° 130. Cuaderno 4.

<sup>424</sup>Gutiérrez Ramón y otros. Arquitectura del altiplano peruano. UNNE. Resistencia. 1978. Pág. 356

Se vendieron también libros que estaban en los aposentos de los religiosos, entre ellos “un tomo de Arquitectura” que pertenecía al padre rector y 144 ejemplares del hoy buscadísimo *Arte de la Lengua Aymara* escrito por el padre Bertonio y editado en Juli así como otros 80 “vocabularios de la lengua aymara que se habla en el pueblo de Juli”.

La Biblioteca de Juli como se ha dicho emigró hacia Chucuito y así concluiría la experiencia misional más exitosa en el territorio peruano y que germinará en sus proyecciones hacia otros centros misioneros, particularmente los del Paraguay.<sup>425</sup>

Es interesante en este balance verificar los grados de dependencia que tenía Juli por encontrarse situado en el epicentro de un área de gran dinámica y dentro de un circuito de fuerte control político y religioso, situación obviamente distinta de la que se vivía en las áreas selváticas del Paraguay, Moxos, Chiquitos o Maynas.

Sin embargo Juli no padeció las presiones geopolíticas que vivieron los otros conjuntos de misiones, aunque sí las políticas de la mita a la cercana labor del Cerro Rico de Potosí. Cada uno de los sistemas presenta por lo tanto sus propias facetas, pero en Juli se verificarían muchos de los problemas que les permitirían a los jesuitas capitalizarlos como experiencia en las acciones misionales en otros territorios.

Juli debió mantener formas de dependencia directa en el orden eclesiástico. Una de ellas fue de la propia orden de la Compañía de Jesús, donde no faltaron desencuentros con los padres provinciales localizados en Lima que a veces no advertían con flexibilidad las realidades cotidianas de los misioneros. En lo político administrativo padecían muchas veces las tutelas de los gobernadores instalados en Chucuito, quienes dirimían rencillas y quejas cuando la entidad de ellas no llevaban directamente a la Real Audiencia de Charcas cuya sede era Chuquisaca.

En lo referente a la faz espiritual estaban sujetos al obispo de La Paz (antigua Chuquiabo), quienes habitualmente veían los problemas de los indios con una perspectiva lejana y urbana.

Tutelas y aislamiento eran dos caras alternativas, pero ambas tenían sus aristas complejas. Los problemas propios del aislamiento complicaban el abastecimiento y por ende atender una masa indígena de ese volumen. Tan tempranamente como en 1582 el camino que había entre Ilave y Juli se pedía que se hiciese “por otra parte porque la calzada que hay en dicho camino (probablemente de origen incaico) se deshace cada año con la creciente de la Laguna y aunque por el camino que nuevamente se pretende es de mucho rodeo y ser mayor el inconveniente del reparo de la calzada, no conviene torcer el camino ni hacer novedad”<sup>426</sup>

Esto obligaría a los indios de Juli a realizar la servidumbre permanente de reparación anual del camino principal, pero también la reparación y mantenimiento de los senderos secundarios pues su jurisdicción religiosa “se extiende a un rodeo de más de 100 horas por sobre las montañas más inhóspitas, ríos peligrosos, praderas inconmensurables, donde se encuentran la mayoría de los indios y sus familias cuidando sus rebaños, de modo que el sacerdote debe pasar por muchos obstáculos y sudores” para atenderlos en enfermedad y agonía.

Podemos entender que si la mística de los jesuitas era notable, las condiciones de vida del poblado no era sustancialmente entusiástico y requerían un esfuerzo y convicción del

---

<sup>425</sup>Gutiérrez Ramón. Evolución urbanística y Arquitectónica del Paraguay. 1537-1911. UNNE. Resistencia. 1976.

<sup>426</sup>Archivo General de Indias. Sevilla. Audiencia de Lima. Legajo 129.

cual los reemplazantes eclesiásticos y administrativos carecían. El padre Wolfgang Bayer, último cronista jesuita de Juli, donde permaneció hasta 1766, escribía que “las montañas, mesetas y praderas de esta región no producen casi ningún fruto salvo los pastos para vacunos y o ovejas. En cuatro millas de camino no se ve un árbol, salvo en pocos lugares donde crecen algunos en las laderas de las montañas por lo que para cocinar se usa bosta seca de vacas y ovejas, como en Arabia, y que los pastores juntan por bolsas en las praderas y las venden en los pueblos”.

“A veinte horas de aquí se juntan grandes cantidades de ramitas que se traen para ser usadas únicamente en hornear el pan y de los pequeños pinos que crecen a unas 25 horas de Juli hacen los indios carbón de leña que sirve para los sahumerios de la iglesia” pero que solamente compraban los herreros y los plateros”.<sup>427</sup>

Afirmaba Bayer que “día y noche son iguales aquí. A las doce horas de Juli hay una pradera muy famosa llena de ovejas indias (auquénidos) con un radio de 9 a 10 horas rodeado por viviendas indígenas llamadas Ayancabamba. El camino del poblado a tres horas de distancia pasa por un lugar increíblemente hermoso, una angostura del río que llaman Uruculco, la angostura del pescador, al río mismo lo llaman el Gran río Quenque. Este llevan muchos peses que llaman Suches y buenos para comer”. Menciona también la existencia de aguas termales y de pequeños volcanes.

Como puede verse, estamos ante una economía de subsistencia pero que buscaba diversificarse para poder mantener a una población tan considerable, como que era mayor que la de cualquiera de las misiones jesuíticas del Paraguay y que de cualquier otro pueblo de indios de la región.

Las estancias de Juli tenían en el momento de la expulsión de los jesuitas 15.000 “ovejas de la tierra” (llamas, vicuñas, alpacas y guanacos) y 500 ovejas “de Castilla”, además de 80 cabezas de ganado vacuno. Estos bienes eran distribuidos según un criterio de prioridades de la siguiente manera: 1) Para los pobres del lugar en comida y ropa, 2) para los músicos que están permanentemente ocupados en la iglesia, 3) para idos enfermos y débiles que por esta causa “no pueden ganar tanto dinero durante el año como para pagar el tributo real”, 4) los maestros que enseñan a leer y escribir, 5) a los indios que van a la mita de Potosí a “trabajar obligadamente a las minas”.<sup>428</sup> Es muy probable que esta política asistencial no continuase luego de la expulsión de los religiosos y por ello se dañase sensiblemente la atención a los más débiles dentro del sistema.

Una parte de las fincas y bienes raíces que sustentaban estos pueblos de doctrina fueron rematados por las Juntas de Temporalidades, con lo cual se quitó el principal apoyo económico al sistema. En algunos de los casos los administradores señalaban a las autoridades que al concebir a cada unidad económica de los jesuitas como autónoma se había roto la cadena de producción e intercambio, de manera que el mercado que los jesuitas habían formado entre sus haciendas, colegios urbanos y misiones, se había disipado y no había un buen sistema de comercialización a la vez que se acentuaba una demanda insatisfecha.<sup>429</sup>

Esto explica también la decadencia física del poblado que es verificable en los cuatro grandes templos que habían sido el orgullo regional. Es importante señalar que a partir de la expulsión de la Compañía de Jesús los templos fueron entregados a párrocos en directa

---

<sup>427</sup>Núñez Estuardo. Cuatro viajeros alemanes al Perú. Universidad Mayor de San Marcos. Lima.1969.

<sup>428</sup>Echánove Alfonso. Origen y evolución de las ideas jesuíticas de Reducciones en las Misiones del Virreinato del Perú. Primera Parte. Missionalia Hispánica. Año XII. N° 39. Madrid. 1955.

<sup>429</sup>Gutiérrez Ramón y otros. Notas sobre las Haciendas del Cusco. FECIC. Buenos Aires. 1984.

relación con el obispo de La Paz y cada uno de ellos velaba por su propia parroquia sin coordinar tareas con los demás. De esta manera Juli dejó de ser una doctrina integrada para convertirse en una sumatoria de parroquias. Con ello se perdió la antigua integración de las parcialidades indígenas y las relaciones de parentesco interno de los diferentes grupos.

La frecuente rotación de sacerdotes originó a la vez una falta de continuidad en la tarea apostólica y pedagógica, lo que, unido a la carencia de una planificación económica centralizada destruyó el equilibrio que se había instalado en la vida económica de la misión.

En lo administrativo la creciente injerencia de los factores de la Reales Cajas instaladas en Chucuito y de otras autoridades españoles significó para los indígenas de Juli su integración al mundo de arbitrariedades que habían padecido sus compañeros de raza en los otros pueblos de indios y de los cuales habían estado protegidos por la gestión de los jesuitas.

Todo esto llevó a que Juli pronto perdiera ese sentido carismático y ejemplar que había tenido bajo que aquella administración donde el Presidente de Charcas había dicho en el siglo XVIII era donde “estuvieran mejor servidos los indios”.

Tampoco fue simple el proceso de despojo de los bienes del pueblo y la venta de ellos por parte de la Junta de Temporalidades. Realizadas las subastas de los bienes propios de los religiosos, los demás bienes confiscados por el rey comenzaron a rematarse, conflictuando el funcionamiento administrativo y económico del poblado.

En 1771 se levantaba un testimonio sobre las pertenencias que quedaban del antiguo colegio y se afirmaba que las tierras que poseían los expulsos “las fueron comprando a Su Majestad los primeros regulares, sus fundadores”, y que los títulos de las mismas estaban en los archivos de Chucuito y en la Real Caja en la ciudad de La Paz.

La Junta de Temporalidades entendía que el sentido de dotar de tierras al pueblo de Juli tenía dos motivaciones “para que sirviera (de recurso) de fábricas a las cuatro iglesias parroquiales del pueblo que no gozan de renta y pudieran de esta forma repararse y adornarse de todo lo necesario” y además, para que se “ayudase a los indios pobres de aquellas cuatro parcialidades a la paga de los Reales Tributos” además de costear a sacristanes y maestros. Sobre la base de este informe se resolvió que estas tierras fundacionales no se vendieran y se mantuvieran en patrimonio de las doctrinas formando un libro de Obras Pías.<sup>430</sup>

Este hecho fue muy importante pues exhibe cómo las parroquias mantenían sus fuentes de ingresos, que unidos a los sínodos de los curas y limosnas de los fieles aseguraría por lo menos el mantenimiento sino el acrecentamiento del patrimonio edilicio y ornamental de los mismos. La caída de los edificios no puede por lo tanto en este caso adjudicarse a la carencia de fondos sino a una mala administración de los mismos.

Debemos inclusive valorar la actitud que en este plano tuvo la Junta de Temporalidades que dispuso que “las alhajas de las iglesias deben también mantenerse colocadas en la misma forma que están para su adorno y servicios por ser propias de las mismas iglesias”.

También se previó el mantenimiento del Hospital dejando para “la manutención de los enfermos y sus medicamentos” los recursos que generaba la “pulpería” del pueblo donde se autorizaba a vender los vinos y aguardientes.

---

<sup>430</sup>Biblioteca Nacional del Perú. Lima. Manuscrito N° C-3313. Averiguación acerca del destino que se debe dar a unos solares situados en la ciudad de Juli y que fueron de los jesuitas expatriados. La Plata. 23 de julio de 1771.

Parecería entonces que hubo una voluntad por no perjudicar el sostén económico del culto y el asistencialismo, pero las carencias de los reemplazantes de los jesuitas y la falta de una visión estructuradora del poblado pronto se hizo sentir.

En el año 1792 el Hospital debe ser reparado pero la provisión de recursos se demora, mientras que el párroco de San Pedro se queja de que su parroquia “no tiene casa formal y cómoda para vivir, pues en la ocasión se maneja con una puerta que cae al cementerio de la iglesia con la indecencia de trajinar por ella las mulas”.<sup>431</sup> Si bien en 25 años no habían encontrado oportunidad de construir una casa “decente” el emprendedor párroco parece dispuesto a solucionar el problema.

En efecto, dirá el padre Villavicencio que en el pueblo hay “corralones dilatados” que deforman el aspecto del mismo principalmente por la situación en que existen y sugiere que se adjudique uno para la casa parroquial y el resto lotearlo. Es decir que nuestro buen párroco piensa en una salida comercial, que con tanto empeño habíanse cuidado de evitar los jesuitas. Esta semblanza del pueblo con corralones dilatados nos habla a la vez del decaimiento de su población.

El obispo de La Paz mantiene una cierta tutela sobre las obras que se realizan en los templos de Juli, pero con frecuencia apela a su equipamiento para utilizarlo en otras parroquias de su diócesis. Así en 1788 dispone que se retire de San Pedro de Juli “una armadura o especie de cimbra portátil que desde el tiempo de los jesuitas hay allí y asimismo toda la madera suelta que hubiere, con lo cual se pueda formar un fuerte andamio” para la Iglesia Matriz (hoy Catedral) de Puno.<sup>432</sup>

Los templos de Juli recibieron diversos arreglos a fines del siglo XVIII. En 1793 el párroco de Zepita, Vicente Bravo y Nuñez, indica que en San Pedro de Juli “la media naranja de la iglesia necesita un pronto socorro al estado de su conservación, por no haber sido de cal y piedra sino solamente de madera y ésta, ya por el agravio del tiempo, ya por el servicio de muchos años tenía algunas maderas sentidas pues por una parte amenaza ruina”. Es decir que el sistema de esta media naranja está en la tradición de la quincha y que no llegó a completarse en ladrillo o piedra como fue el proyecto de renovación de la cubierta que estaban llevando adelante los jesuitas en el momento de la expulsión.<sup>433</sup>

La torre parece haber sido concluida hacia 1800, pero ya en 1825 se nos habla de un altar mayor de cal y piedra lo que supone el recambio del original. La media naranja era entonces de adobe y el coro bajo como la iglesia estaba toda pintada, elementos que actualmente hemos perdido. A partir de este momento comienza la decadencia y ella puede derivar de la divisoria de jurisdicciones que realiza Bolívar en 1825 por la cual estos templos de Juli pasan a depender del Obispado del Cusco.<sup>434</sup>

Ya en 1848 el obispo del Cusco, Eugenio Mendoza y Jara, señala que el cura Matías Alday retiró del templo 404 marcos de plata en objetos para entregarlos a la Tesorería de Puno y dice que observó “con dolor el abandono, desorden y desaseo de la iglesia, y dispuso que se continuara con el trabajo del altar que está en el crucero”. Dos años más tarde el párroco informaba que el presbiterio y la capilla colateral estaban para desplomarse

---

<sup>431</sup>Biblioteca Nacional del Perú. Lima. ManuscritoN° C-457. Certificados del capitán Julián Ambrosio del castillo sobre cumplimiento de las funciones inherentes al Ministerio de los Párrocos de Juli y Acora. Octubre de 1788.

<sup>432</sup>Archivo Parroquial de Juli. Expediente relativo a la Matriz de Puno iniciado por el coronel de Dragones José Reseguín de la ciudad de La Paz. Tiene cuentas y recibos de Juli. 1793-95.

<sup>433</sup>Archivo Parroquial de Juli. Informe del Licenciado Bravo y Nuñez. 26 de noviembre de 1793.

<sup>434</sup>Archivo Parroquial de Juli. Libro de inventarios de San Pedro de Juli. 1825-1884.

y que para sostenerlos había puesto puntales, el cañón de la iglesia estaba abierto y el coro para caerse. La imagen de las iglesias apuntaladas nos aproxima a una visión clara del ocaso del pueblo de Juli.

En 1867 Juli pasaba a depender de la nueva diócesis de Puno y el obispo Ambrosio de la Huerta explicaba en su primera visita la tristeza “del estado ruinoso del magnífico templo” disponiendo que se vendan las fincas de que dispone para repararlo e inclusive se vende parte de su atrio.<sup>435</sup> De esta manera entre 1875 y 1878 se arreglaron las rajaduras y se consolidaron los muros que permitieron la subsistencia del templo, aunque como secuela de la invasión chilena por la Guerra del Pacífico el templo sería saqueado y llevados los frontales y otros elementos de platería que aun permanecían.<sup>436</sup>

Hacia fin del siglo XIX el obispo Pueyrredón señalaba la necesidad de tomar medidas con los cuatro templos de Juli “que se encuentran en estado ruinoso” y dispuso que en 1897 se vendiese el remanente de platería con lo que quedaron totalmente desprovistos de lo que se había salvado de los sucesivos saqueos.<sup>437</sup> Reparaciones de importancia se efectuaron en 1920 en la techumbre y fachada y hacia 1970 se efectuaron los trabajos de restauración que le dieron el espacio y soluciones formales que hoy podemos apreciar.<sup>438</sup>

Otro de los templos que fue objeto de importantes reparaciones en el siglo XIX fue el de San Juan Bautista. Conocemos que en 1866 tenía el techo ruinoso y cubierto con paja y dañado por las excesivas goteras “de suerte que en los días lluviosos los fieles no encuentran lugar seco donde ubicarse para oír el Santo Sacrificio de la Misa” según narra el párroco Gregorio Castellanos.

La decadencia del pueblo y particularmente la circunstancia de mantener cuatro parroquias dentro del pueblo ponía al descubierto la falta de racionalidad del sistema. El párroco explicaba que su parroquia no tenía ninguna propiedad y “mucho menos tiene devoción ni hacen fiesta de las que disfrutaban todas las familias del orbe cristiano. En ésta no hay devoto en Semana Santa, nadie se presta a solemnizar en la fiesta titular del patrón, ni hay quien le encienda una vela”.<sup>439</sup>

Como podemos apreciar, en un siglo de saqueo sistemático de los templos también se había perdido aquello que era el tesoro más grande de la doctrina jesuita: la espiritualidad y el sentido de pertenencia de los indígenas con sus fiestas y sus patronos.

En 1904 el obispo Pueyrredón autoriza al párroco a vender otra porción de platería en la ciudad de Arequipa para reparar el techo del templo y el obispo Fidel Cossio indicaba en 1924 que no se cubriese de papel pegado en las paredes y en presbiterio.<sup>440</sup> En sucesivos arreglos y reparaciones desde la década de 1970 la iglesia de San Juan ha sido destinada a museo y se han podido preservar piezas importantes.

---

<sup>435</sup> Archivo del Obispado de Puno. Libro Segundo. Copiador de los autos expedidos por el Ilmo. Sr. Dr. Juan Ambrosio Huerta. 1867

<sup>436</sup> Archivo Parroquial de Juli. Libro de Fábrica de San Pedro de Juli. 1875-1879.

<sup>437</sup> Archivo del Obispado de Puno. Visita Pastoral de Monseñor Pueyrredón. 2 de Octubre de 1897.

<sup>438</sup> Archivo Parroquial de Juli. Libro de Fábrica de San Pedro y Santa Cruz de Juli. 1910-1920.

<sup>439</sup> Archivo Parroquial de Juli. Cuadro circunstanciado de la Parroquia de la Villa de San Juan de Juli. 8 de mayo de 1866.

<sup>440</sup> Archivo del Obispado de Puno. Visita Pastoral practicada por el Ilmo. Monseñor. Dr. Don Fidel María Cossio en el año de 1924.

Menos suerte han tenido los templos de la Asunción y de la Santa Cruz, que hoy están en estado de ruina. La Asunción fue retechada en 1846, pero en 1867 el primer obispo de Puno recomienda “que se ponga empeño en componer el edificio del templo cuyo mal estado hace temer una inminente ruina”, autorizando se venda la chafalonía de platería que aun quedaba y las tierras del templo para su reparo.<sup>441</sup>

En 1889 se rehizo parte del coro y la portada, pero la torre que fue dañada por un rayo no podía arreglarse por falta de personas entendidas. Decía el alcalde que era necesario evitar actuaciones como la del cura Benedicto Florido que “al desatar una parte de la cúpula solo consiguió dejar al descubierto y a merced de las lluvias el lugar”. Posteriormente, en la década del 50 se colocaron unos estrafalarios contrafuertes en la cabecera del templo para evitar su desplome.<sup>442</sup>

La Santa Cruz estaba cubierta y en uso, aunque deteriorada hacia 1910 según se detalla en un inventario, pero se dispone el traslado de la platería sobrante (ya que se habían hecho subastas en 1902) a San Pedro para su adecuada custodia, lo que nos señala el temor de una inminente ruina y el uso parcial del templo para funciones religiosas. En la actualidad está fuera de uso y solo quedan importantísimos restos en ruinas que podrían ser objeto de recuperación.<sup>443</sup>

En medio de la decadencia general, Juli seguía acumulando títulos nobiliarios ya que fue designada *villa* el 3 de julio de 1828 y *ciudad* el 2 de septiembre de 1889, mientras los próceres decimonónicos hacían un pequeño edificio escolar y el Municipio y se encargaban de culpar a los jesuitas por la decadencia de unas obras que ellos eran incapaces de imitar.<sup>444</sup> Así, se los acusaba simultáneamente de haber actuado con opresión y explotación del trabajo de los indios y a la vez de fomentar la holgazanería y la ociosidad, actitudes muy poco compatibles entre sí, como podrá admitirse fácilmente.

En la actualidad Juli, una vez completado el camino pavimentado que la une con la frontera boliviana en Desaguadero, puede, por su proximidad al Lago Titicaca, recuperar la potencialidad de un turismo cultural que dé nueva vida a la ciudad.

Sin embargo los intentos de potenciar la recuperación de su patrimonio artístico, que incluyó hasta la colocación de un taller de restauración en el pueblo y la limpieza y consolidación de pinturas murales y reentelado de lienzos, tanto de los templos de la ciudad como la capilla de Challapampa, no ha tenido la continuidad deseada. Es de esperar que una mayor conciencia y una dinámica de valoración turística frene la continua sangría de este patrimonio y su pérdida por desidia o robo.

---

<sup>441</sup>Archivo Arzobispal del Cusco. Nota del Presbítero Vidal Fuentes. 1846.

<sup>442</sup>Archivo del Obispado de Puno. Libro de Fábrica de la Asunción de Juli en el año 1889.

<sup>443</sup>Archivo Parroquial de Juli. Inventario de Santa Cruz de Juli. 10 de noviembre de 1900 y Archivo del Obispado de Puno. Libro de Fábrica de San Pedro y Santa Cruz de Juli. 1910.

<sup>444</sup>Regal Alberto. Castilla constructor. Instituto Libertador Ramón Castilla. Lima. 1967



## VIII. LAS MISIONES JESUÍTICAS DEL PARAGUAY DESDE LA EXPULSIÓN A LA INDEPENDENCIA

### *1. El decaimiento material de los pueblos*

Producida la expulsión de los jesuitas, Bucarelli dio precisas instrucciones para el manejo y administración de los pueblos que comportaban no sólo los modos operativos, sino también el marco ideológico que los justificaban.<sup>445</sup>

Las normas para la administración que impuso Bucarelli en sus “Instrucciones” a los dos gobernadores interinos configuraban un cuerpo legal que tendría problemas en su aplicación práctica y llevarían a que en 1769 Bucarelli modificara la estructura de Gobierno de Misiones.<sup>446</sup>

Sin embargo estas normas teóricas, que permitirían superar el nivel de vida de los indígenas, según su autor, no tendrían efectiva vigencia; pues, apenas concluidos los trámites de la expulsión e inventarios de bienes, la mayoría de los administradores encaró la misma política que en 1761 el obispo De La Torre había denunciado al rey hablando de los pueblos no jesuíticos. Por ella los administradores “oprimen y ultrajan a los indios haciéndose ricos a su costa, pues llevan la décima parte, los hacen trabajar de sol a sol para que ésta sea mayor”.<sup>447</sup>

Una de las nuevas modalidades a que fueron sometidos los indios fue la prestación de servicios personales a terceros o la conversión en mitayos, quedando sujetos al régimen del cual los jesuitas los habían preservado durante más de siglo y medio y que había servido de sustento causal a las misiones.

Diversos testimonios avalan tal situación: los indios misioneros son utilizados no sólo para “obras reales” (para las cuales ya en tiempo de los jesuitas habían colaborado) sino también en beneficio de particulares.<sup>448</sup> Esta adscripción al servicio de mita significó introducir una variable de inestabilidad en los pueblos originando numerosas fugas, como se ha visto, y deserciones.

Las limitaciones en la distribución de los bienes, la aniquilación del sistema organizado de producción agrícola, la movilización de mano de obra a los yerbatales de

---

<sup>445</sup> Archivo Histórico Nacional de Chile. Santiago. Jesuítas. Volumen 145. “Instrucciones a que deberán arreglar los gobernadores interinos que dejen nombrados en los pueblos de indios guaraníes del Uruguay y el Paraná, no habiendo disposición contraria de S.M.” 1768.

<sup>446</sup> Maeder Ernesto Joaquín Antonio. Misiones del Paraguay: conflictos y disolución de la sociedad guaraní. Editorial Mapfre. Madrid. 1992

<sup>447</sup> Archivo General de Indias. Sevilla. Audiencia de Buenos Aires. Legajo 229. Carta del 30 de septiembre de 1761.

<sup>448</sup> Archivo General de la Nación Argentina. Buenos Aires. Sala IX -18-2-1. El 17 de julio de 1794 el Teniente de gobernador de Yapeyú informa que el hacendado de la Banda Oriental Manuel Antonio Barquin solicita 50 indios (con sus familias) para trabajar en sus estancias.

Archivo General de la Nación Argentina. Sala IX -18-3-4. El 4 de febrero de 1805 Josef Rondeau informa que los guaraníes han ayudado a hacer un cuartel de 47 varas y cuando los tenía ocupados en cortar pajas para el techo del Cuerpo de Guardia se fugaron.

Archivo General de la Nación Argentina. Sala IX - 18-3-7. El 31 de octubre de 1808 se remiten carpinteros desde el pueblo de Santiago para refaccionar el Tren de Artillería.

Maracayú (sistema abandonado por los jesuitas desde 1720) originaron otras causas de deterioro de los pueblos.<sup>449</sup>

La ausencia de buena parte de la población dedicada a otras tareas fuera de la misión impidió un adecuado cuidado de la misma de donde se derivó inicialmente su decaimiento físico, que los administradores, obsesionados por tener más en lugar de ser más, no acudieron a reparar a tiempo.

Para darnos una idea de lo que significó este desmoronamiento de los pueblos, tomaremos algunos datos de las memorias de los mismos administradores y gobernantes, eligiendo pueblos que no habían sufrido las consecuencias de los incidentes bélicos que se producen a comienzos del siglo XIX:

### 1.1. Candelaria

En la “capital” de las misiones, asiento de la Gobernación, en 1775 las casas estaban “llenas de goteras por lo que vendrán a perderse si no se pone remedio pronto”, anuncia el administrador Juan Valiente<sup>450</sup>. El gobernador del Paraguay Alós en 1788 previene que la iglesia y el colegio están deteriorados y que 25 cuadras del pueblo requieren reparación y reedificación. Por su parte en 1801 el administrador Agustín Soria narra patéticamente cómo “en los días lluviosos no hay vivienda alguna, incluyendo la que habito, en donde con seguridad de no ser inundado se pueda descansar, por consiguiente las paredes que son de ladrillo crudo en la mayor parte se están desmoronando”.<sup>451</sup>

La iglesia estaba en ruinas en 1803 y se requería un hospital pero el gobernador Liniers entiende que es más importante construir allí un almacén de pólvora y municiones cuya obra quedó a cargo del maestro Agustín Mendizabal.<sup>452</sup>

### 1.2. San Juan Bautista

El gobernador de Misiones Francisco Bruno de Zabala en 1788 encontró muy arruinados los pueblos de San Nicolás y San Juan Bautista ordenando que se reedificaran. En 1794 el administrador Nicolás de Atienza indica que se están realizando diversos trabajos pues “el pueblo está casi todo arruinado y la mayor parte del caserío por tierra de forma que solamente las cuadras que se van haciendo nuevas son las que pueden subsistir”.

---

<sup>449</sup> Archivo General de Indias. Sevilla. Audiencia de Buenos Aires. Legajo 142. Visita del gobernador Joaquín Alós a los 13 pueblos de Misiones. 20 de octubre de 1788.

Refiere cómo los administradores no han considerado el “quebranto que reciben las comunidades en separar de 40 a 50 indios con destino a sus minerales” de yerba. Donde viajan “40 leguas Paraná arriba en el que demoran un mes y días en llegar al Puerto destinado”, luego se internan “tres y ocho leguas a beneficiarla y conducirla de tan larga distancia a hombros hasta los buques. Por último al cabo de cinco meses regresan con 1480 arrobas en bruto, habiendo perdido dos o más indios y la mayor parte de los trabajadores gravemente enfermos”. Toda esta situación se deriva del abandono de las plantaciones de yerbas que los jesuitas había realizado cercanos a varios pueblos y el retorno al sistema de los encomenderos. Recién en 1788, veinte años después de la expulsión, Alós dio orden de entregar a los indios el vestuario y aumentar la ración de carne al nivel que se tenía en el período jesuítico. Estas razones explican la deserción señalada por el gobernador, que entre 1772 y 1784 totalizaba en 13 pueblos 4867 tributarios (es decir casi 20.000 indios).

<sup>450</sup> Archivo General de la Nación Argentina. Sala IX -17-6-3. Nota del 24 de abril de 1775.

<sup>451</sup> Archivo General de la Nación Argentina. Sala IX -17-3-6. Nota del 8 de febrero de 1801.

<sup>452</sup> Archivo General de la Nación Argentina. Sala IX -18-3-3. Notas del gobernador del 19 de agosto de 1803, 20 de enero y 28 de septiembre de 1804.

En la reconstrucción estaba “el vecindario tan pensionado que ni para sus propias granjerías tienen tiempo pues la mayor parte de la gente vive en los campos por falta de viviendas, hasta que por sus turnos les toca un cuarto de los que nuevamente se fabrican”. En esta situación “no pueden ir a beneficiar la yerba y más de una tercera parte de la población huyó por no tener donde vivir”.

Difícilmente puede esta práctica desaparición del pueblo imputarse al pretendido “paternalismo” jesuítico, cuando la desidia de los administradores parece indicar una causa más objetiva.

### 1.3. Yapeyú

En 1803 se construyó en Yapeyú “una Sala de Armas de la figura de un octógono irregular cuya disposición guarda el orden de la arquitectura con una decoración sencilla y en ella se han colocado las armas de fuego y blancas que existen en ese Departamento con la mayor simetría y uniformidad coronando toda la cornisa con las bayonetas”.

Tan curiosa vocación por el orden y la simetría nos hacía pensar en una administración esmerada, pero hete aquí que en 1801 el pueblo había tenido que trasladar el Santísimo Sacramento” a la Casa del Cabildo, por no verlo sumergido en las ruinas de su iglesia que ya está abandonada”, debiendo construirse una capilla provisional (“galpón de paja”) en su reemplazo. A fines de 1803 se comenzó la obra de la nueva Matriz.

En el resto de los pueblos la situación era similar: la iglesia de Santa María Mayor “apuntalada”, la de Santa María de Fe “amenaza ruina”, San Ignacio Guazú “entablado del pórtico deshecho”, Santa Rosa “portada de la iglesia amenaza ruina”, San Ignacio Miní debió ser recalzada, Trinidad, el mejor templo misionero, se desplomó gracias a un administrador que para “proveerse de piedras para construir una casa derribó una arquería que daba consistencia a toda la fábrica”<sup>453</sup>, y las que estaban en construcción cuando la expulsión: Jesús y San Cosme-Damián quedaron inconclusas. Tal pues la eficaz acción de quienes venía a “liberar” a los indígenas de las “opresiones” del sistema de comunidad.

De estos templos, como se verá más adelante, algunos fueron reconstruidos en los primeros años del siglo XIX cuando ya la catástrofe era inevitable.

Comparándolos con las obras jesuíticas, diría el comandante de la Partida Demarcadora de Límites, Diego de Alvear, “en el día no se pueden emprender en Misiones esta clase de edificios ni remediar el que se quebrantase; y así los más de los templos y colegios están amenazando ruina y otros se arruinaron del todo, sin haber quien los levante; tanto han caído las artes desde la expulsión de los jesuitas”.<sup>454</sup>

## 2. La pérdida de los oficios

El punto anterior presenta cabalmente la situación misionera luego del ejercicio del libre juego de la “oferta y la demanda”.

El gobernador de Misiones, Gonzalo Doblaz, proponía en 1795 que se conchabaran “los de menos habilidad con los más expertos y laboriosos y a verificar todos aquellos medios y arbitrios que se practican entre gente civilizada y comerciando no tan solamente

---

<sup>453</sup> Pérez Acosta, Juan F. Las misiones del Paraguay. Palamos. Talleres Gráficos Llovens Castelló. 1920.

<sup>454</sup> Real Academia de la Historia. Madrid. Colección Mata Linares. Tomo 61. Noticia histórica y Geográfica de la Provincia de Misiones. 15 de octubre de 1799.

entre sí sino también con los forasteros que es en lo que consiste el aumento y felicidad de los pueblos y naciones”.<sup>455</sup>

Mientras tanto el Paraguay, donde los encomenderos habían aplicado secularmente los principios que proponía Doblas, había llegado al extremo de “que las selvas estaban llenas de hombres fugitivos de una sociedad que les priva hasta del recurso de alimentar a sus hijos”, según informaba en 1798 el gobernador Lázaro de Ribera al rey<sup>456</sup>. ¡Hacia este modelo se pretendía encaminar las misiones luego de la expulsión de los jesuitas!

Con razón escribían los guaraníes defendiendo a los religiosos de la Compañía de Jesús: “nosotros no somos de modo alguno esclavos ni lo fueron nuestros antepasados; ni es de nuestro gusto el modo de vivir de los españoles que miran cada uno solamente por sí sin ayudarse ni favorecerse unos a otros”...<sup>457</sup>

La modificación en la distribución del trabajo realizada por los administradores en función del lucro emergente, motivó la movilización de los artesanos hacia la producción agrícola de los yerbatales e inclusive la migración de muchos de ellos hacia los centros urbanos.<sup>458</sup> De esta manera en una década se perdieron casi totalmente las brillantes capacidades artesanales que habían caracterizado a las misiones.

Los testimonios en este sentido son abrumadores y los pueblos guaraníes debieron salir a reclutar los maestros y artesanos a Buenos Aires y otras ciudades del litoral fluvial. A solo dos años de la expulsión, en Yapeyú, el más populoso de los pueblos, debióse contratar a los maestros albañiles Domingo Ocampos y Josef Domingo Montaña y al despacharlos de regreso afirma el administrador que lo hizo “en razón de que no habiendo materiales ni gente con que fabricarlos no podemos darles que hacer, no obstante en que hay mucho en que poder ejercitarlos en reedificación del pueblo y su iglesia, pero estamos ahora disponiendo poner un capataz español y con alguna poca gente que se puede recoger trabajo en fabricar materiales que luego que haya suficientes para empezar la reedificación avisaremos a V.E. para que mande un albañil”.<sup>459</sup>

En 1775 en el mismo pueblo de Yapeyú trabajaban los carpinteros españoles Martín de Gainza y Antonio Leisiaga, se contrataban obras de madera con Isidro Lorea afamado maestro de Buenos Aires y se solicitaba la venida al pueblo de los calafates Pedro Castañeda y Miguel Montero.<sup>460</sup>

Llama la atención el hecho de que pasan a Misiones un número crecido de artesanos de origen vasco que en 1775 contratan en Buenos Aires el corte de maderas de la zona misionera. Así pasan a San Cosme, Josef de Izaguirre, Nicolás Goirosurreta, Josef Gorostidi, Ignacio Iparaguirre, Agustín Alberdi e Ignacio Goycoechea, todos ellos maestros carpinteros y aserradores.<sup>461</sup>

---

<sup>455</sup> Doblas, Gonzalo. Memoria sobre las Misiones... Buenos Aires. Imprenta del Estado. 1836.

<sup>456</sup> Archivo General de la Nación Argentina. Documentos varios (1798-1803). Colección Andrés Lamas. Agradecemos el conocimiento de este informe al Prof. Ernesto J. Maeder.

<sup>457</sup> Gutiérrez, Ramón. Estructura socio-política, sistema productivo y resultante espacial en las Misiones Jesuíticas del Paraguay durante el siglo XVIII. Departamento de Historia de la arquitectura Resistencia. 1974.

<sup>458</sup> Mariluz Urquijo, José María. Los guaraníes después de la expulsión de los jesuitas. Estudios Americanos N° 25. Sevilla. 1953.

<sup>459</sup> Archivo General de la Nación Argentina, Sala IX -17-4-2. Carta del 12 de agosto de 1772.

<sup>460</sup> Archivo General de la Nación Argentina. Sala IX - 17-6-2.

<sup>461</sup> Archivo General de la Nación Argentina. Sala IX - 17-7-5. Nota del 6 de junio de 1775.

Josef de Izaguirre, que falleció en San Cosme en marzo de 1776, había actuado con anterioridad en Corrientes, donde inclusive proyectó una Casa Capitular que no llegó a construirse.<sup>462</sup>

Otros vascos aparecen actuando en las últimas décadas del siglo XVIII en Misiones, tal el caso de Lorenzo Baygorri en San Juan Bautista (1783), Martín de Gáinza, José de Alvissu y Martín Sorueta en San Cosme (1777), Domingo Elisechea en San Nicolás de Bari (1797) y luego en San Miguel (1799) o Juan de Achaga en Corpus (1793).

No faltaron tampoco extranjeros como el maestro alemán Cristian Fridricke, que en 1776-78 trabajaba en Yapeyú, o el notable caso del inglés John Heaton<sup>463</sup>. Heaton fue contratado a principios del siglo XIX para colocar en Candelaria una “sierra de aguas en el obraje de maderas para el abasto de la artillería y marina”, la que se instaló parcialmente en 1803.<sup>464</sup>

Demostrada queda, pues, la injerencia de maestros de obras españoles y extranjeros que reemplazan a los desaparecidos artesanos misioneros, y a ellos podríamos agregar los que conducen las obras de San Miguel, Jesús, San Ignacio Guazú y Santa María de Fe. En estas dos últimas actuará el maestro arquitecto Tomás Mármol, nacido en Buenos Aires y fallecido en Asunción en 1825.<sup>465</sup>

Pero otra variable de la dependencia radica en el hecho de que artesanos indígenas son trasladados a Buenos Aires, donde se les enseñaban los oficios. Tal el caso de los pintores Ignacio Guayapí, Primo Yeporara e Ignacio Mbaegué, a quienes en 1781 el maestro Salvador Castellanos enseñaba a “preparar los colores necesarios para esmaltar los retablos”.<sup>466</sup>

Pero aún mucho más increíble es lo sucedido cuando el pueblo de San Juan Bautista contrata con el de San Miguel para hacer el retablo mayor de la iglesia en 1780. El contrato especifica que “verificada la obra su colocación y dorado les había de entregar el referido pueblo de San Miguel, catorce mil cabezas de ganado vacuno, en cuya virtud y por carecer el dicho pueblo de San Juan de sujeto inteligente que pueda dirigir la obra y por consiguiente a los maestros carpinteros y tallistas que tiene dicho establecimiento ha venido a ésta su administrador don Juan Antonio Isasviribí en solicitud de un maestro facultativo en el arte para la referida dirección y en efecto habiéndolo encontrado se ha convenido el dicho administrador con don Bartolomé Ferrer en cantidad de dos mil pesos plata corriente con la condición de que había de ser costeadado y mantenido a expensas del dicho pueblo de San Juan...”<sup>467</sup>

Es decir que se subcontrataba la dirección de obras con un maestro porteño, en pueblos que habían provisto de retablos y artesanías a Buenos Aires, Asunción (la Catedral

---

<sup>462</sup> Gutiérrez, Ramón. Las Casas Capitulares de Corrientes. Revista de la Junta de Historia de Corrientes Nº 5. Corrientes. 1968.

<sup>463</sup> Archivo General de la Nación Argentina. Sala IX -18-5-6 y 17-6-1.

<sup>464</sup> Archivo General de la Nación Argentina. Sala IX - 18-3-3. El 6 de mayo de 1803 Heaton solicita “se le traslade al Norte de América donde es casado o se le proporcionen subsistencia en estos dominios en cuyo caso se promete hacer venir a su familia y que abra con el catolicismo”. Se ve que era hombre de profundas convicciones religiosas.

<sup>465</sup> Archivo Nacional de Asunción. . Testamenterías. Volumen 657.

<sup>466</sup> Archivo General de la Nación Argentina. Sala IX -17-7-1. Notas del 21 de junio de 1781.

<sup>467</sup> Idem. Contrato. Buenos Aires. 24 de junio de 1780.

inclusive), a otras ciudades del litoral y a los 30 pueblos misioneros. Excelente forma de reemplazar el promocionado “paternalismo” jesuítico.

No serán tampoco éstos los únicos casos de traslados de artesanos. En 1793, el gobernador saca maestros pintores de Yapeyú, San Miguel y Concepción para que hagan copias de un Retrato del rey que preparó en Buenos Aires el maestro José Salas, con destino a cada uno de los pueblos misioneros.<sup>468</sup>

Como puede apreciarse esta total discrecionalidad en el manejo general de la organización del trabajo, inevitablemente redundará en el aniquilamiento de los valores culturales y artesanales adquiridos por los guaraníes.

En 1788 el gobernador del Paraguay Joaquín Alós reconocerá que no han subsistido los maestros artesanos siendo “necesario valerse para las obras que han de ejecutarse de los que tienen los pueblos inmediatos a esta ciudad”.<sup>469</sup>

Tampoco podemos pensar que se había avanzado mucho en el sistema educativo cuando el mismo gobernador nos dice que los maestros de escuela eran “todos de mala letra y peor escribir”.

La situación de los indios tampoco mejoró en el rubro de los aportes, pues mientras con los jesuitas debían pagar el tributo real con parte de la producción yerbatera, ahora pesaban sobre los indios además del tributo real, los diezmos, los sueldos de los administradores, los maestros de primeras letras, mayores y los débitos contraído con los particulares en los que debemos incluir justamente los maestros artesanos que se contrataban.

### ***3. La arquitectura postjesuítica en las misiones***

Ninguna de las iglesias que los jesuitas habían dejado en obras, como San Cosme y Damián y Jesús (Paraguay) o Santa María La Mayor (Argentina) fueron completadas en el período postjesuítico. En San Cosme y Damián se hizo una iglesia provisoria, dejada caer hacia 1775, mientras que en Jesús se intentaron obras de corto aliento.

A la vez, por lo menos cuatro de los grandes templos jesuíticos: San Miguel, Trinidad, Yapeyú y San Javier se perdieron en este período y no fueron reconstruidos. Sí lo serían en cambio los de San Ignacio Guazú y Santa María de Fe realizados por el español Tomás Mármol. Algunos otros, como San Ignacio Miní, Mártires y Candelaria, fueron objeto de reparaciones importantes.

El conjunto de los pueblos sufrió las condiciones de la decadencia como puede verificarse en los planos de los siete pueblos relevados por José María Cabrer y que hoy se conservan en el archivo de Itamaratí, en Río de Janeiro. Allí quedan claras las caídas de los conjuntos de viviendas, mientras que los testimonios de los administradores o cartas de los caciques nos hablan del derrumbe de los colegios y talleres artesanales, sobre todo los segundos patios, ya que el principal era utilizado para residencia del administrador.

Por ejemplo en Santo Angel (hoy en Brasil), de las antiguas 68 manzanas de viviendas, solo quedaban en pie 17 en 1777, lo que muestra en diez años una pérdida del 75 % de las construcciones.<sup>470</sup>

---

<sup>468</sup> Archivo General de la Nación Argentina. Sala IX -17-8-2. Informe del 24 de enero de 1793.

<sup>469</sup> Archivo General de Indias. Sevilla. Audiencia de Buenos Aires. Legajo 142. Alós se refiere a los pueblos cercanos a Asunción: Yaguarón, Altos, Itá y Atyra entre otros.

Vamos a reseñar brevemente algunas de las obras post jesuíticas en las misiones para aclarar algunas confusiones en término a los verdaderos autores de las mismas. Ya hemos señalado el aporte de los maestros de Obras españoles que reemplazan a los jesuitas y a los propios artesanos guaraníes. En algunos casos los administradores también incursionaron en la arquitectura y no faltará la emulación de algún militar con deseos de acumular méritos.

Tal el caso de don José de Lariz, alférez retirado de Caballería del Real Cuerpo de Guardias de Corpus, en quien el Cabildo de Yapeyú ve concurrir “los conocimientos de arquitectura y ciencia económica “por lo cual lo comisionan para dirigir la obra de la iglesia en 1803”.<sup>471</sup>

Aparentemente Lariz fue el autor de la Sala de Armas y reedificó también parte del colegio gracias “a sus principios de matemáticas” y “a la inteligencia que tiene en la arquitectura”.

No mucho mayores conocimientos tenía el maestro alarife que cubrió el Presbiterio de la iglesia de Jesús, pues en 1791 debía demolerse por no seguir “reglas de arquitectura” y según afirmaba el maestro arquitecto Francisco Pelayo “estos perjuicios causan los que se introducen de maestros no siéndolo”.<sup>472</sup>

En la reconstrucción del pueblo de San Juan Bautista en 1794 dirigía las obras el maestro facultativo Miguel de Urquía y trabajan en las mismas “120 hombres entre carpinteros, albañiles, aserradores, carreteros y otros que se ocupan de hacer tejas y ladrillos para las casas”.<sup>473</sup> En esta época el gobernador del Paraguay Joaquín Alós había encargado al ingeniero voluntario Julio Ramón de César el relevamiento de algunos de los conjuntos misioneros.

Las obras de mayor envergadura, aparte de la nueva iglesia de Trinidad, fueron los templos de San Ignacio Guazú y Santa María de Fe.

En 1804 el gobernador Liniers decía que el pueblo de San Ignacio “acaba de reedificar su iglesia en tres naves con un hermosísimo atrio con cinco gradas de losas, todo el tejado se halla asegurado con cal y sentado sobre bosta, este suntuoso edificio hace un contraste horroroso con la Casa del Cabildo y todas las habitaciones de los naturales que caen en ruina pero de cuya reedificación se está tratando habiendo ya para el efecto buen acopio de maderas y materiales”.<sup>474</sup>

De esta iglesia se conocen varias fotografías, ya que se incendió hace medio siglo, pero todos los autores la han dado como jesuítica, aunque, como se ve, se realizó en 1804. Un análisis de la arquitectura del templo de San Ignacio Guazú muestra sobre todo en su volumetría externa (que acusa la falsa cúpula, estructura quebradamente las cubiertas y modifica el pórtico de acceso) las diferencias con las tipologías tradicionales de los templos jesuíticos.

---

<sup>470</sup> Archivo General de la Nación Argentina. Sala IX - 17-8-4. Informe año 1778.

<sup>471</sup> Archivo General de la Nación Argentina. Sala IX - 18-3-3. Acuerdo del Cabildo 30 de agosto de 1803.

<sup>472</sup> Archivo General de la Nación Argentina. Sala IX -5-4-3. Carta del gobernador Zabala 25 de diciembre de 1791. Pelayo dice que “el que se vendió por maestro no siéndolo es un vizcaíno vecino del Paraguay de donde vino para esta fábrica”. Nótese una vez más la presencia de los vascos en Misiones.

<sup>473</sup> Archivo General de la Nación Argentina. Sala IX - 17-3-6. El maestro Miguel de Urquía estaba radicado en San Juan Bautista desde 1791.

<sup>474</sup> Archivo Nacional de Asunción. Serie Histórica. Volumen 191. Informe de 1804. ¡Realmente notable que este “suntuoso” edificio tuviese el tejado asentado en bosta!

La iglesia de Santa María de Fe era del mismo tipo y fue concluida en 1805 por el maestro Tomás Mármol mencionado anteriormente.

Esta breve síntesis permite pues evidenciar que fueron necesarias diversas construcciones originadas en el deterioro de los pueblos, y que la conducción de las mismas no quedó a cargo de los propios indígenas.

De estas obras subsistieron algunas, sobre todas las levantadas en pueblos del Paraguay. El resto de los pueblos en territorio de lo que hoy es Argentina y en el Brasil sufrieron las consecuencias de las guerras de frontera, primero con la ocupación de los siete pueblos por los portugueses en 1801, luego con la guerra de la Independencia (1810-1811) y finalmente las campañas de Andresito y su guaraníes contra los portugueses, la invasión del coronel Chagas (1817) y las campañas de Fructuoso Rivera (1828). En estas azarosas circunstancias los aspectos urbanos y edilicios de los pueblos fueron notoriamente perjudicados, perdiéndose buena parte del patrimonio cultural que habían erigido los jesuitas con sus indios misioneros.

Los nuevos templos de Candelaria y el refaccionado de San Ignacio Miní fueron destruidos por Gaspar Rodríguez de Francia, Supremo Dictador del Paraguay, junto con los antiguos de Santa Ana, Loreto y Corpus.

Por su parte el brasileño Chagas arrasó otros 10 pueblos, informando al marqués de Alegrete el 13 de febrero de 1817 que “hemos destruido y saqueado los siete pueblos de la ribera occidental del Uruguay y saqueado solamente los de Apóstoles, San José y San Carlos”.

A esta barbarie la calificó el oficial brasileño Almeida Coelho diciendo que era preciso “retroceder a la historia de los tiempos más remotos para encontrar ejemplos de órdenes semejante a la del marqués de Alegrete cuyos efectos y el resultado de su fiel ejecución no podía ser otro sino el que fue, bárbaro, inhumano, impolítico y aún anticristiano”, pues “el invadir un territorio extranjero, devastar, saquear las poblaciones inermes, arrasar, reducir a cenizas los templos y las habitaciones; forzar a sus habitantes a presenciar tales actos de horror y exterminio y a trasladarse luego a país extraño es solo propio de las naciones bárbaras”.<sup>475</sup>

Es por estas acciones que de alguno de los pueblos de Misiones “solo queda un nombre perdido en la selva”, y no podemos coincidir con el arquitecto Gasparini que ello se debe a que “era artificial”, el mundo forjado por los jesuitas.<sup>476</sup>

El levantamiento de Andresito y de sus guaraníes fue muy concreto y significó el último intento de personalizar la comunidad misionera. Por ello coincidieron nuevamente los intereses de españoles y lusitanos, como en 1750, para aplastar aquel testimonio que históricamente evidenciaba una mayor capacidad de organización social y económica y la presencia de una cultura no avasallada.

Ello explica el ensañamiento para arrasar los pueblos desde sus cimientos, para borrar aquella “mala conciencia” de los que se comprendían incapaces de superarla.

---

<sup>475</sup> Almeida, Coelho. Memoria histórica do Regimiento d'Infantería de Santa Catharina. Cfr. Hernández, Pablo. Organización social de las doctrinas guaraníes de la Compañía de Jesús. Barcelona. Gustavo Gili. 1913. paga. 253-254.

<sup>476</sup> Gasparini, Graziano. América, barroco y arquitectura. Ernesto Armintano Editor. Caracas. 1972.



#### ***4. Evolución de las misiones jesuíticas del Paraguay***

El conjunto de los pueblos misioneros fue sometido a sucesivos cambios políticos administrativos que, lejos de perfeccionar el sistema de contralor y hacer eficaz su economía, introdujo nuevas complejidades. Así sucesivamente el virrey Vértiz dividió el conjunto de los pueblos en cinco Departamentos, la ordenanza de intendentes generó la división de las misiones entre el Paraguay y Buenos Aires y durante la época del virrey marqués de Avilés continuaría la fragmentación del gobierno, aunque Azara propugnara que se mantuvieran unificadas las áreas de Justicia y Guerra.<sup>477</sup>

Los pueblos ubicados en el actual territorio del Paraguay mantuvieron mejor sus características, por no haber sido invadidos ni destruidos por acciones bélicas, los pueblos ubicados en territorio paraguayo son una ajustada muestra de los mejores logros del período post jesuítico. Por ello los analizamos en particular a efectos de constatar, aun en este caso preferencial, las decadencias que presupuso la ausencia de la Compañía de Jesús.

##### **4.1. San Ignacio Guazú**

Este pueblo fue el primero fundado por los jesuitas a partir de las instrucciones del padre Diego Torres Bollo en 1609. En efecto, lo estableció el padre Marcial de Lorenzana en 1610 en el paraje de Itagüí, aunque su actual emplazamiento lo ocupa desde 1688.<sup>478</sup>

En 1612 es trasladado al pueblo Roque González de Santa Cruz quien efectúa el trazado del pueblo que describe un año más tarde: “Está pues el pueblo en 9 cuadras, la una sirve de plaza, cada cuadra 6 casas de 100 pies y cada casa tiene, digo hace, 5 lances de 20 pies y en cada lance de estos vive un indio con su chusma. En una de estas casas la más vistosa y acomodada y junto a la plaza se señala sitio para la iglesia que esperamos ahora con la venida de V. R. [Padre Torres] se dará orden como se ha de hacer según la Cédula de S. M.”<sup>479</sup>

Roque González narra: “Nos pareció lo hiciesen con buen orden para irlos poniendo en buena policía y quitar muchos inconvenientes que hay en esas casas largas que tienen los indios”, lo que lleva a pensar a Diego de Alvear que el pueblo fue formado a “estilo de los pueblos españoles”.<sup>480</sup>

En el nuevo asentamiento, la iglesia se concluyó en 1694 con 67 por 33 varas y al este del colegio se erigió la capilla de Loreto con cuadros de mármol blanco y figuras en relieve<sup>481</sup>.

Esta misma iglesia es la que se mantiene hasta la expulsión de los jesuitas en 1768 y que debió repararse años más tarde. Tenía 6 retablos, 22 imágenes en la nave y muchas más en la sacristía, además de dos capillas: una de Loreto y otra de Santa Bárbara.<sup>482</sup>

---

<sup>477</sup>Maeder Ernesto Joaquín Antonio. Misiones del Paraguay. Op.Cit, Pág. 32. Véase también Mariluz Urquijo, José María. El virreinato del Río de la Plata en la época del virrey Avilés. Buenos Aires. 1987.

<sup>478</sup> Aguirre, Juan Francisco de. Diario del Capitán de Fragata Juan Francisco de Aguirre. Revista de la Biblioteca Nacional. Buenos Aires. 1949-1952.

<sup>479</sup> Teschauer, Carlos. Vida e obras do venerabel Roque González de Santa Cruz primeiro apóstolo do Rio Grande do Sul. Edicao do Livraria Americana. Rio Grande. 1913. Carta del padre González de Santa Cruz del 8 de octubre de 1613.

<sup>480</sup> Alvear y Ponce de León, Diego. Relación Geográfica e histórica de la Provincia de Misiones. Imprenta del Estado. Buenos Aires. 1836.

<sup>481</sup> Furlong, Guillermo. Misiones y sus pueblos guaraníes. Ed. Theoría. Buenos Aires. 1962.

En 1788 el gobernador Joaquín Alós encontró el entablado del pórtico deshecho y la torre casi destruida. El pueblo tenía 34 cuadras en 1768 que veinte años más tarde se habían reducido a solamente 22 y media, lo que demuestra su decadencia.<sup>483</sup>

Azara describe su templo como “notablemente mayor y más magnífico que los de los paraguayos, debiéndose entender lo mismo de todos los pueblos de jesuitas”.<sup>484</sup>

Dice también el mismo Azara que la plaza es un cuadrado de 250 varas de lado cuyo frente al sur lo ocupan la iglesia y el colegio. “Todos los edificios están cubiertos de teja y tienen corredor cubierto a la calle sostenidos por postes de madera”.

La iglesia era de tres naves separadas por pilares cuadrados de madera y con pavimentos de ladrillos. La bóveda era de madera muy pintada como la media naranja, baja y ciega. Los muros laterales estaban pintados a manera de cuadros “muy ridículos” y los arcos torales tenían mucha talla dorada, como los altares y confesionarios.

La sacristía era muy capaz y muy adornada, y pintada más que la iglesia, pero en su altar hay un cuadro europeo de Nuestra Señora, de pie y medio, que “no es muy malo”, como tampoco un San Gerónimo y un cardenal, “todas las demás pinturas hechas por los indios son puros mamarrachos. Lo mismo digo de las estatuas o imágenes de la arquitectura, iglesia y altares porque nada hay arreglado ni proporcionado a modelo, todo es cargazón sin orden de tallas y ridiculeces”.<sup>485</sup>

Parece increíble que se trate del mismo Azara que en otro de sus escritos describe el templo como “magnífico”. Es que a ratos este “ilustrado” del siglo de las “luces” tiene arranques neoclasicistas al estilo de la Academia de San Fernando o de Antonio Ponz y dirige sus diatribas contra el gusto barroco.

A ello debe sumarse la fobia antijesuítica que como buen liberal “*aggiornato*” debía evidenciar en todo momento, pues debemos recordar que era partidario de la “sujeción de los indios por los métodos seculares de la fuerza” y no de la conquista espiritual.

La descripción de Azara narra que los muros de la iglesia eran “de adobe crudo y barro, porque aquí no hay cal y para resguardarlas las rodea un corredor y un pórtico a la plaza”. “El que fue colegio de los jesuitas es un edificio sin altos, tiene buenos aposentos de la misma hechura que los de sus colegios de Europa, delante de los cuales y atrás hay dos corredores espaciosos que caen al patio principal”.

En 1795 el gobernador de Misiones Bruno de Zavala encontró la iglesia muy arruinada por haber cedido las columnas centrales, y habiendo encargado de la obra al maestro Tomás Mármol le sugirió viese cómo se habían alzaprimado los templos de Candelaria y San Ignacio Miní.<sup>486</sup>

---

<sup>482</sup> Archivo Histórico Nacional de Chile. Santiago. Jesuitas. Legajo 141. Inventario de San Ignacio Guazú. 1768.

<sup>483</sup> Archivo General de Indias. Sevilla. Sección V. Audiencia de Buenos Aires. Legajo 142. Informe del gobernador Joaquín Alós. 20 de octubre de 1788.

<sup>484</sup> Museo Naval. Madrid. Manuscrito N° 491. Azara, Félix. Descripción histórica, física, política y geográfica de la Provincia del Paraguay.

<sup>485</sup> Real Academia de la Historia. Madrid. Colección Mata Linares. Tomo 65. Azara, Félix. Geografía física y esférica de la Provincia del Paraguay y Misiones...

<sup>486</sup> Archivo General de la Nación Argentina. Buenos Aires. Sala IX. 18-2-1. Informe del 22 de noviembre de 1795.

Le recomendaba que cortara la parte dañada de los horcones “poniéndoles crucetas de maderas de urunday en el cimientó de las columnas centrales para que descansen y se sostengan en dichas crucetas previniéndole que por ningún motivo use para enterrar de los raigones de los trozos sino que estos se corten por lo sólido para evitar la corrupción”.

Tomás Mármol compró en Asunción herramientas de hierro y acero y con ellas se fueron abriendo “varaderas y monteando los palos a propósito para cortarlos en la próxima menguante de la luna”.<sup>487</sup>

Sin embargo la antigua iglesia no resistió los arreglos y fue necesario hacerla de nuevo. En 1804 el gobernador Liniers certifica que Tomás Mármol “acaba de reedificar su iglesia de tres naves con un hermosísimo atrio con cinco gradas de losas, todo el tejado se halla asegurado con cal y sentado sobre bosta, este suntuoso edificio hace un contraste horroroso con la casa del Cabildo y todas las habitaciones de los naturales que caen en ruina, pero de cuya reedificación se está tratando habiendo ya para el efecto buen acopio de maderas y de materiales”.<sup>488</sup>

El plano que el gobernador Gonzalo Doblás o el Ingeniero Julio Ramón de César levantaron del pueblo a fines del siglo XVIII, muestra ciertos elementos atípicos como la nueva escuela localizada fuera del tradicional “colegio” de los jesuitas. También existe una casa posada (tambo) junto al cementerio y el Cabildo tiene la particularidad de que su frente no da sobre la plaza sino sobre la calle perpendicular.<sup>489</sup>

La nueva iglesia de San Ignacio Guazú se aparta de la tipología de los edificios jesuíticos sobre todo por su tratamiento volumétrico que acusa el crucero y la cúpula o media naranja. También el pórtico adopta un juego de cubiertas no habitual en la simple solución jesuítica.

En la realización de esta obra intervinieron con certeza oficiales y artesanos indígenas entre los que se encontraría el maestro Pintor Felipe Santiago Abocatu.<sup>490</sup>

En 1844 se realiza el nuevo cementerio del poblado dispuesto por el Presidente Carlos Antonio López. Estaba ubicado a 50 varas de “la acera de casas del cuadro de la plaza” y tenía 44 por 42 varas rodeadas de palo a pique. El administrador señala que “la epidemia de viruela que ha entrado oprime al pueblo con fuerza y ha motivado la erección o conclusión del cementerio”.<sup>491</sup>

En el año 1848 es suprimido el sistema de comunidad del pueblo y en 1855 se restaura la iglesia “que estaba llena de tumbas”, a la vez que las columnas son colocadas sobre dados de mampostería de manera de evitar que se pudran sus cimientos.<sup>492</sup>

---

<sup>487</sup> Archivo Nacional de Asunción. . Nueva Encuadernación. Volumen 505. En 1792 se había blanqueado la iglesia de San Ignacio.

<sup>488</sup> Archivo Nacional de Paraguay. Asunción, Serie Histórica. Volumen 191. Informe de Liniers. 1804.

<sup>489</sup> Archivo General de la Nación Argentina. Manuscritos de la Biblioteca Nacional N° 63. Plano cuyo conocimiento agradecemos al Prof. Ernesto J. Maeder.

<sup>490</sup> Archivo Nacional del Paraguay. Asunción. Nueva Encuadernación. Volumen 831. El indio maestro Pintor Abocatu contrajo matrimonio con María Martina, española el 13 de diciembre de 1809.

<sup>491</sup> Archivo Nacional del Paraguay Asunción. Nueva Encuadernación. Volumen 984. Nota del administrador. 18 de abril de 1844.

<sup>492</sup> Gay, Joao Pedro. Historia da República Jesuítica do Paraguay desde o descubrimento de Rio da Prata ate nossos días, anno 1861. Tipografía de Domingo Luiz dos Santos. Río de Janeiro. 1863.

La iglesia de San Ignacio Guazú se mantuvo en pie hasta avanzado el siglo XX. Josefina Pla indica que se cayó en 1918, aunque otras fuentes indican que se incendió en 1926.<sup>493</sup>

Una parte considerable de la imaginería y retazos de los altares se conserva en el Museo jesuítico de la Misión, mientras que otra porción considerable está en la colección Gancedo en el Museo de Santiago del Estero.<sup>494</sup>

Tanto estos restos como antiguas fotografías de la iglesia de San Ignacio permiten valorar la calidad decorativa y arquitectónica de la misma.<sup>495</sup> En la actualidad subsisten algunos de los cuartos del colegio que han sido habilitados para el mejor Museo de la Imagenaría Jesuítica formado en el Paraguay.<sup>496</sup>

## 4.2. Santa María de Fe

Es poco lo que conocemos de la evolución de este pueblo, pero sabemos que su iglesia era importante en el momento de la expulsión ya que tenía 80 por 30 varas.

En su interior contenía 6 retablos dorados y 24 espejos grandes “repartidos por toda la iglesia”, nueve pinturas grandes, un órgano, dos confesionarios nuevos y diez campanas.<sup>497</sup>

El pueblo tenía tres yerbales, tres algodonales, dos cañaverales, un trigal, un porotal, dos alambiques, “un barco no acabado” y tres canoas. En 1768 se hallaban acopiando columnas y tabazón para hacer una nueva iglesia “por estar ya vieja y se necesitaba su entero reparo, la que este mismo año iba a empezar”.

En 1788 el gobernador Alós dice que “el pórtico y la pared del templo a la parte norte” tienen necesidad de refacción y que la torre fue demolida, mientras que “las casas públicas están deterioradas y son dignas del más pronto reparo”.

Determinó a la vez el arreglo de la iglesia, las casas del Cabildo, el pósito, almacenes y oficinas. De las 30 cuerdas originales que había en 1768 sólo quedaban en 1788 once, cinco de ellas buenas y el resto regulares.<sup>498</sup>

En 1804 el gobernador Liniers señala que “su iglesia de hermosa arquitectura está amenazando ruina pero se va a reedificar estando ya acopiados los materiales y bajo la dirección del primoroso maestro Tomás Mármol que reedificó la de San Ignacio Guazú”. También estaban “las casas de los naturales en mal estado y el Cabildo en el suelo”.<sup>499</sup>

---

<sup>493</sup> Pla, Josefina. El templo de Yaguarón. Ed. del Centenario. Asunción. 1970.

<sup>494</sup> Maeder, Ernesto - Gutiérrez, Ramón. Imagenaría de las Misiones Jesuíticas del Paraguay. Anales del Instituto de Arte Americano e Investigaciones Estéticas N° 23. Buenos Aires. 1970.

<sup>495</sup> Monte Domecq, Ramón. La República del Paraguay en su primer centenario. Compañía Sudamericana de Billetes de Banco. Buenos Aires. 1911.

<sup>496</sup> Giordano Mariana. El Museo Jesuítico de San Ignacio Guazú. Revista de Museología N° 12. Madrid. 1997

<sup>497</sup> Archivo General de la Nación Argentina. Sala IX -22-6-3. Temporalidades de Misiones. Inventario de Santa María de Fe. 1768.

<sup>498</sup> Archivo General de Indias. Sevilla. Audiencia de Buenos Aires. Legajo 142. Carta del gobernador Alós en visita a Santa María de Fe. 7 de mayo de 1788.

<sup>499</sup> Archivo Nacional del Paraguay. Asunción. Serie Histórica. Volumen 191. Informe de Liniers. 1804.

Hasta el año 1910 existía esta iglesia que luego se derrumbó, conservándose hoy en la parroquia de Santa María de Fe retablos e imaginería de la misma.<sup>500</sup>

### 4.3. Santa Rosa

Formado en 1698, su iglesia era de las más famosas de las misiones. En 1759 el obispo De La Torre dice que “la misión tiene un templo cuya suntuosidad en estas partes no puede verse sin admiración y cualquiera de ellas excede incomparablemente a mi iglesia Catedral que es su Matriz”.<sup>501</sup>

El inventario de 1768 la describe como de tres naves con cinco retablos dorados y estofados. Alta mayor con 19 estatuas, 3 cuerpos y 7 espejos, 12 laminas y 4 cornucopias. En el presbiterio había 8 estatuas de ángeles que iluminaban y la media naranja tenía “en sus cuatro ángulos otras tantas estatuas”, probablemente evangelistas. Colgadas de los arcos torales había dos arañas grandes de cristal y 9 “estatuas de otros tantos apóstoles colocadas en las columnas de la nave principal”. El púlpito era “de piedra de jaspe con su chapitel de talla dorada” y completaba el equipamiento dos órganos, dos pilas de jaspe y un aguamanil de mármol embutido en jaspe de Génova.

Dos elementos sumamente curiosos aparecen en esta iglesia. Uno la existencia de un baptisterio “fuera de la iglesia parroquial” y el otro que las paredes y testero “están todos vestidos y hermoeados de ricos azulejos de Europa”.<sup>502</sup>

Había también dos capillas, una de Nuestra Señora de Loreto “con retablo dorado y estofado” y otra de San Isidro Labrador con “retablo pintado”.

Esta obra relevante de la arquitectura misionera no mereció el cuidado de los administradores de Temporalidades y en 1788 su interior estaba “desaseado” y “algunos pilares principales que la hermoean y sostienen el edificio, están cavados de goteras”. “La portada de la iglesia amenaza ruina” y el gobernador debe disponer el arreglo del techo y el encalado, reparando la parte ruinoso del pórtico y haciendo pintar de nuevo las columnas interiores “con la misma idea y gusto de las antiguas”.

El estado del resto del pueblo no era mejor ya que en el colegio “el corredor del segundo patio donde se hallan las oficinas de herrería y platería” estaba cayéndose y las casas que eran en el momento de la expulsión 19 manzanas ahora estaban reducidas a 13 útiles.<sup>503</sup>

El único testigo desfavorable a esta obra es por supuesto Azara. Nos informa que el templo tenía 93 por 40 varas (sin computar el Presbiterio) y que “es de tres naves separadas por columnas conjugadas del orden romano y estatuas, sus altares, pinturas, tallas, etc. son cargadísimas sin gusto ni idea”.<sup>504</sup>

---

<sup>500</sup> Pérez Acosta, Juan F. Las Misiones del Paraguay. Talleres Gráficos Llorens Castelló. Palamós. 1920.

<sup>501</sup> Real Academia de la Historia. Madrid. Colección Mata Linares. 9-2278. Informe del obispo De La Torre. 12 de Noviembre de 1759.

<sup>502</sup> Archivo Nacional de Chile. Santiago. Jesuítas. Legajo 141. Inventario del Pueblo de Santa Rosa. 1768.

<sup>503</sup> Archivo General de Indias. Audiencia de Buenos Aires. Legajo 142. Op. Cit...

<sup>504</sup> Azara, Félix. Geografía Física y Esférica de las Provincias del Paraguay y Misiones Guaraníes. Talleres Barreiro Ramos. Montevideo. 1904.

El gobernador Liniers sin embargo, en 1804, opinaba que la “iglesia es suntuosa de tres naves con su media naranja y es sin contradicción la más rica en alhajas de plata y oro” afirmando además que “tiene las mejores pinturas que existen en la Provincia”.

El mismo criterio sustentó el español Ildelfonso Bermejo y el francés Martín de Moussy que la visitaron a mediados del siglo XIX. Bermejo decía que “se alza por su grandeza y sus ornamentos a todas las demás que se hallan en el Paraguay”. Opinaba que “el que haya visitado estos edificios y observado la solidez de su arquitectura, la belleza de sus formas, la elegancia de sus adornos y la unidad admirable de su plan y se vaya luego a los tiempos en que se fabricaron reconocerá como muy adelantados en las artes a los hombres que las ejecutaron. Hoy en el Paraguay no se ha encontrado quien pudiera dirigir la construcción de un templo sencillo”.<sup>505</sup>

En 1844 se estaba realizando el nuevo cementerio de Santa Rosa y Carlos Antonio López dispone que el administrador “suspenderá la obra del cementerio nuevo una vez que el antiguo se halle fuera del cuadro de la plaza” y que informe sobre “el estado del cementerio antiguo” “y si es verdad que solo está destinado a los naturales de la comunidad y a los pobladores insolventes mientras los vecinos abonados están en posesión de sepultarse sus cadáveres en la iglesia”.

El administrador Julián Bogado indica que el cementerio antiguo está al lado de la iglesia distante 44 varas del cuadro de la plaza a la “muralla del sud”, su capacidad era de 68 por 42 varas, siendo cierta la distinción de pobladores, la que ya existía cuando llegó él como administrador.

López indica que está prohibido sepultar en las iglesias y que va “quedando desde luego abolida esa distinción odiosa que instruye el informe antecedente con prevención de que se formará una línea de división de la portada hasta el extremo opuesto quedando destinada la mitad del cementerio a los naturales del pueblo y la otra mitad a los pobladores del territorio”.<sup>506</sup>

La iglesia fue reparada en la misma época y perduró hasta fines del siglo XIX en que fue lamentablemente destruida por un incendio. En la actualidad subsiste la capilla de Nuestra Señora de Loreto, muy transformada y que ha perdido las extraordinarias pinturas murales que la adornaban, con fallidos intentos de “restauración”.<sup>507</sup>

También subsiste una torre inconclusa, de piedra, cuyo destino aparentemente fue el de campanario y un conjunto reconstruido de las antiguas viviendas indígenas de la misión.

#### 4.4. Santiago

Este pueblo mantuvo, por sus características de aislamiento respecto al circuito principal de las misiones, buena parte de sus obras luego de la expulsión de los jesuitas, pese a que sus estancias eran saqueadas por los indígenas chaqueños. Así lo atestigua el gobernador Alós en 1788 afirmando que sólo necesitaba reparar un ala del segundo patio del colegio.

---

<sup>505</sup> Bermejo, Ildelfonso Antonio. Episodios de la vida privada política y social de la República del Paraguay. Biblioteca Histórico Recreativa. Madrid. 1873.

<sup>506</sup> Archivo Nacional del Paraguay. Asunción. Nueva Encuadernación. Volumen 1128. Notas del 30 de mayo, 5 y 20 de junio de 1844.

<sup>507</sup> Bordon, Arturo F. Paraguay. Guía Geográfica de Turismo. Talleres Gráficos La Colmena. Asunción. 1932.

En 1787 el gobernador Melo hizo construir el hospital del pueblo para prevenir una epidemia de viruelas que estaba ocasionando numerosas defunciones en los pueblos misioneros.<sup>508</sup>

Azara recuerda que la iglesia era inferior a las demás “reduciéndose a un galpón o cuadra oscura” de 82 por 16 varas, y el mismo Liniers dice en 1804 que el pueblo era “una sombra de lo que fue” con “una iglesia de una sola nave no correspondiente a la entidad del pueblo”. Probablemente se tratara de una iglesia provisoria.

Nos informa Liniers que el “administrador Pedro de Ribera parece tener bastante actividad y se halla reedificando las habitaciones” de los naturales “deterioradas por el abandono de los indios libres, quienes para formar sus chacras a largas distancias del pueblo las han abandonado llevándose puertas y ventanas”.<sup>509</sup>

El fenómeno a que se refiere Liniers se origina a que en 1800 el virrey Avilés “liberó” del régimen de comunidad a 323 familias guaraníes, un centenar de las cuales era de Santiago y Candelaria, “la mayoría de las cuales eran empleados públicos y cabildantes, agricultores, comerciantes, artesanos y sus parientes y los parientes de los caciques que hablaban o se hacían entender en español”.<sup>510</sup>

A estos indios se les dieron chacras para su mantenimiento y los mismos indígenas “preferían tierras que estaban alejadas de los poblados para ponerse a cubierto de la acción directa de los administradores de los pueblos”.

Estas medidas fueron un ensayo de la supresión de comunidad que dispuso Carlos Antonio López en 1848, variando en el hecho de que la tierra en lugar de pasar a propiedad del indígena pasó a poder del Estado o de los familiares del Presidente López.<sup>511</sup>

El gobernador Doblas en 1789 decía: “Parece imposible el franquearles la libertad sin exponerlos a su total ruina; siendo cosa evidente para todos los que los conocemos que el franquearles la libertad sería lo mismo que si a cada individuo lo colocaran en el desierto sin ninguna compañía y allí tuviere que proporcionarse por sí solo todos los socorros necesarios a la vida, que sería lo mismo que ponerlo a perecer”.<sup>512</sup>

Luego de la “liberación” dispuesta por Carlos Antonio López de la comunidad, el viajero francés Martín de Moussy señalaba en 1856 que “la condición de los indios vino indudablemente a ser peor, porque con el régimen de que salieron obtenían albergue, mantenimiento y vestidos a cambio de trabajo en común, mientras que hoy abandonados a sí propios han caído en la más profunda miseria”.<sup>513</sup>

---

<sup>508</sup> Archivo General de la Nación Argentina. Sala IX - 5-4-2.

<sup>509</sup> Archivo Nacional de Paraguay. Asunción. Serie Histórica. Volumen 191. Op. Cit...

<sup>510</sup> Pastore, Carlos. La lucha por la tierra en el Paraguay. Ed. Antequera. Montevideo. 1972.

<sup>511</sup> Biblioteca Nacional. Río de Janeiro. Colección Río Branco. Diversas compras de tierras de Benigno y Venancio López.

<sup>512</sup> Biblioteca Nacional. Montevideo. Manuscritos. Doblas, Gonzalo. Memoria sobre Misiones. 15 de diciembre de 1789. Hay edición en Colección De Angelis. Imprenta del Estado. Buenos Aires. 1836

<sup>513</sup> Moussy, Martín de. La Confederation Argentine. Ed. Firmin Didot. París. 1864.

#### 4.5. Santos Cosme y Damián

Este pueblo sufrió numerosos traslados ya que fundado en 1634 en el Tapé transmigró en 1638. Posteriormente en 1718 se lo mudó nuevamente y recién en 1760 recaló en su actual emplazamiento.<sup>514</sup>

En 1647 visita el pueblo el gobernador Jacinto de Lariz quien dice que la iglesia “se halla bien enmaderada y lucida” y una década más tarde Gaspar Carabi se desempeñaba como mayordomo de la fábrica.<sup>515</sup>

Como hemos mencionado el pueblo de San Cosme solo estuvo siete años bajo el dominio jesuítico en su emplazamiento definitivo. Sin embargo en 1761 cuando el obispo De La Torre lo visitó comprobó que tanto San Cosme y Jesús (poco hacía trasladadas) “se hallan en débiles primitivas iglesias y para dedicarse con santa competencia se están fabricando en cada uno de dichos pueblos iglesias de piedras de sillerías con una hermosa planta y espero que aunque últimos sean los primeros”<sup>516</sup>.

El inventario realizado en 1768 cuando la expulsión evidencia que la iglesia quedó inconclusa y que se usaba una provisoria.<sup>517</sup> En 1796 el obispo Velazco dice que el pueblo aún tiene iglesia provisional cubierta de teja y “otra fuera de cimientos desde el tiempo de los expulsos” habiéndose efectuado recientemente hospital en el pueblo “para los violentos”.<sup>518</sup> En el momento de la expulsión se encontraban en el pueblo los jesuitas Bartolomé Piza, Juan Manuel Gutiérrez y Juan de la Cruz Montes, alguno de los cuales debía tener a su cargo las obras, luego del fallecimiento, en ese año del hermano Forcada que las había llevado hasta entonces.

El gobernador Alós informaba en 1787 al virrey “que los caciques y el corregidor de San Cosme solicitan permiso y auxilios para continuar la fábrica de la iglesia que tienen incoada y suspensa desde la expulsión de los regulares de la Compañía”.

Sin embargo el proyecto de los indios tenía la frontal oposición del administrador del pueblo que no veía “lucro emergente” en tal inversión. Así cuando el corregidor de San Cosme Crisóstomo Tamboray fue a pedir ayuda para la fábrica fue puesto preso por orden del administrador.

El gobernador Alós comunicaba en 1788 que el Subdelegado expone “inconvenientes y tropiezos que encuentra para emprender edificio tan considerable y costoso no solo por la carencia de maestro Alarife y peones competentes...” sino también “por no ser necesaria por ahora ni en mucho tiempo, respecto de tener iglesia bastante capaz y decente”.

Manifiesta que tiene “de largo desde el umbral de la puerta principal hasta el pie de la mesa del altar mayor 68 ½ varas y de un ancho 15, cuyo ámbito es muy suficiente y capaz” siendo además “de mucha consistencia y duración”.

---

<sup>514</sup> Aguirre, Francisco de. Diario del Capitán... Op. Cit.

<sup>515</sup> Archivo General de Indias. Sevilla. Audiencia de Charcas. Legajo 119.

<sup>516</sup> Biblioteca del Palacio. Madrid. Miscelánea de Ayala. Manuscrito N° 2872. Visita del obispo De La Torre. 1761.

<sup>517</sup> Archivo General de la Nación Argentina. Sala IX 22-6-4. Testimonios de los Autos de Inventario, extrañamiento y ocupación de Temporalidades de los Regulares de la Compañía del pueblo de San Cosme. 12 de agosto de 1768.

<sup>518</sup> Archivo General de Indias. Sevilla. Audiencia de Buenos Aires. Legajo 253. Visita del obispo Velazco a su Diócesis. 13 de enero de 1786.



El Cabildo indígena por su parte afirma que desde 1768, año de la expulsión de los jesuitas, estaba la iglesia con una vara fuera de los cimientos sin haberse adelantado nada. Dicen que la que se utiliza no es más que “un cuarto que se fabricó para almacén y se ha adjudicado interinamente a ese destino” y que las alhajas de su templo se las llevaron a Candelaria hasta que se concluyese.

El subdelegado administrador José Antonio Yegros para afirmarse en sus argumentos decía que la iglesia proyectada era de cal y canto y bóveda y que la torre tenía 6 varas de cimiento y dos de canto, señalando el alto costo de la obra.

Una visita posterior del gobernador Alós encontró la iglesia en buen estado y a la población con 6 cuadras de teja y 40 cuartos de paja “que no siendo suficientes para las 230 familias que los ocupan viven con grande incomodidad”.

Azara escribía en 1790 respecto del templo que “de lo hecho se infiere que hubiera sido el mejor y más bien ejecutado si se hubiera practicado el plan que proponían los padres”. El colegio estaba concluido “y es de los mejores” así como dos “islas de casas” utilizándose “interinamente de iglesia un gran galpón o cuadra” ya que la que “debía serlo está en cimientos y probablemente no saldrá de ellos”.

Alvear en la misma época señala que la mayoría de las casas son ranchos de paja no habiéndose el pueblo todavía “formado con buen gusto”.<sup>519</sup>

Liniers en 1804 dice que tiene “su colegio en buen estado igualmente que su iglesia aunque provisional” habiéndose construido trapiches nuevos. “Las habitaciones de los naturales en número de más de 1000 almas forman una doble cuadra de casas alrededor de la plaza, están separadas por una calle espaciosa, las paredes en muy buen estado pero las cubiertas necesitan algunas reparaciones”.<sup>520</sup>

Hasta 1820 el corregidor y el Cabildo del pueblo solicitan campanas ya que carecen de ellas y saben “que en el pueblo de Itapuá existen algunas campanas trasladadas de otra banda pertenecientes al Estado”, las que seguramente eran sustraídas de los cinco pueblos del Paraná saqueados por orden de Francia.<sup>521</sup>

A raíz de las epidemias de viruelas, en 1844 se solicita información a San Cosme sobre el cementerio. El administrador afirma que hay un cementerio “para virolentos” a 10 cuerdas del pueblo al lado occidental con una extensión de 30 varas en cuadro. Ese mismo año se ordena formar nuevo cementerio al norte a 5 cuerdas y 59 varas de pueblo con 40 varas en cuadro “cercándolo de madera con una portada de rastrillo” y “se destinará la mitad del cementerio a los naturales del pueblo y la otra mitad a los pobladores con las respectivas divisiones para parcelas de ambas clases y para los pobladores insolventes”.<sup>522</sup> El nuevo cementerio es bendecido el 2 de junio de 1844.

Cuatro años más tarde se disuelve el sistema de comunidad del pueblo por decreto de Carlos Antonio López. Sin embargo el resultado no fue el que los teóricos del liberalismo esperaban ya que en 1852 el administrador informa “que la población de las familias de los

---

<sup>519</sup> Alvear y Ponce de León, Diego. Relación geográfica... Op. Cit...

<sup>520</sup> ANA. Serie Histórica. Volumen 191. Op. Cit...

<sup>521</sup> Archivo Nacional del Paraguay. Asunción. Serie Histórica. Volumen 370. Correspondencia del pueblo de San Cosme.

<sup>522</sup> Archivo Nacional del Paraguay. Asunción. Nueva Encuadernación. Volumen 984. Notas del 30 de abril y 7 de mayo 1844.

oriundos de este suprimido pueblo se hallan sin ningún adelantamiento hasta la fecha en comparación al estado en que se halló al tiempo de la disolución de la comunidad”.<sup>523</sup>

En 1863 el mayordomo José Mariano Cirbián dice que la iglesia se encuentra en buen estado, aunque le van a ejecutar un retejado en momentos que fallece el maestro Policarpo Guaychari quedando preparadas 5.000 tejas y 1.000 ladrillos.<sup>524</sup>

Según Fridman el 24 de junio de 1899 se quemó el altar mayor y la tercera parte de la iglesia, lo que explica la existencia de una diferencia notoria en el pavimento de la parte que aparecía descubierta hasta 1971.<sup>525</sup>

En ese infausto año un irresponsable con pretensiones de restaurador “a la manera italiana” destechó la iglesia para concluir la labor que los jesuitas habían dejado trunca en 1768.<sup>526</sup>

Así el último de los templos que perduraba, aunque provisorio, del período jesuítico fue destruido por la vanidad de “restauradores” con pretensiones de superar a los religiosos de la Compañía. Todo en defensa, obviamente, de un patrimonio cultural en vías de extinción gracias a saqueadores o a los irresponsables con aval burocrático.

En los últimos años fue reconstruida la “iglesia provisoria” pero ocupando un tramo diferente del que originariamente tenía y ha sido nuevamente habilitada al culto, mientras se emprenden obras de restauración en la parte del antiguo colegio.<sup>527</sup>

#### 4.6. Itapuá

Este poblado fue fundado hacia 1615 por los padres Roque González de Santa Cruz y Diego Boroa, trasladándose en 1703 a su emplazamiento definitivo, donde hoy se alza la ciudad de Encarnación. Es pues el único de los pueblos misioneros paraguayos que debemos considerar como totalmente desaparecido.

El inventario de 1768 es exhaustivo en la descripción de la iglesia y el colegio y por ello lo transcribimos: “Todo el cuerpo de la iglesia es de tres naves grandes con un crucero, media naranja, con columnaje por todas sus naves bien doradas y jaspeadas con sus buenos remates y molduras, el pavimento o bóveda de las dichas tres naves está bien adornado con molduras de arcos, en arcos dorados y en sus huecos pintada en pintura fina la vida y ministerios de la Santísima Virgen, en medio de la nave mayor hay un púlpito de madera bien labrado y dorado con variedad de colores y varias imágenes de escultura grabadas, en el centro de la nave colateral del evangelio hay su baptisterio en él su altar con su retablo dorado, pila bautismal grande de jaspe blanco traída de Europa”.

“En el circuito de la iglesia hay 32 ventanas grandes y medianas, todas con sus vidrieras con sus arcos de escultura adornados de colores y oro. Tiene la iglesia 7 puertas grandes bien adornadas y aseguradas para su resguardo, tiene también un

---

<sup>523</sup> Archivo Nacional del Paraguay. Asunción. Serie Histórica. Volumen 370. Carta de Juan Silvestre Estigarribia a Carlos Antonio López. 9 de enero de 1852.

<sup>524</sup> Archivo Nacional del Paraguay. Asunción. Nueva Encuadernación. Volumen 1655.

<sup>525</sup> Staudt, Robert W. Album de fotografías del Paraguay, tomadas la mayoría de ellas por Líber Fridman, con notas manuscritas. Biblioteca CEDODAL.

<sup>526</sup> Gutiérrez, Ramón. La iglesia jesuítica de San Cosme debe ser restaurada. Suplemento dominical del ABC. Asunción, 26 de mayo de 1974.

<sup>527</sup> Amaral Lovera Blanca - Durán Estragó Margarita. San Cosme y san Damián. Testimonio vivo del pasado jesuítico. Biblioteca de Estudios Paraguayos. Universidad Católica. Asunción. 1994.

buen pórtico con columnaje bien labrado y pintado y el cielo de él adornado con pintura fina”.

“Inmediatamente de la iglesia hay en él cementerio bien grande y capaz cercado de pared y cerrado con su puerta”.

“Tiene esta iglesia una sacristía grande de bóveda de madera adornada de cajonería grande y pequeña; la bóveda de dicha sacristía está pintada de pintura fina”. Tenía la iglesia una torre con 7 campanas y 14 lienzos en sus bastidores pintados que “se usan el día de Corpus en las 4 capillas que se levantan en las cuatro esquinas de la plaza”.

En medio de la plaza fronteros a la iglesia hay dos capillas, la una de San Isidro Labrador y la otra de Santa Bárbara. “La casa en que vive el cura y sus compañeros es cuadrada y cercada con pared alta y en medio su puerta grande para clausurar el lienzo de la vivienda del cura que tiene 8 aposentos”. “En el otro lienzo frontero a la iglesia hay 9 aposentos” destinados a cocina, mayordomos, escuela de música, habitación de indios viejos y sacristanes y en las otras cinco almacenes. En el segundo patio había 16 aposentos, tres grandes para almacenes de yerba y el resto de oficinas fundamentalmente para tejedores.

“Tiene el pueblo su plaza grande y capaz, cercada con varias hileras de casas y lo restante del pueblo con sus calles capaces y bien formadas, las hileras de casas que hay son por todas 43” que forman 468 aposentos de adobes, más otros 15 separados destinados a casa de huérfanas.

Otra descripción nos dice que el retablo Mayor “estaba bien adornado con láminas y espejos, cornucopias y varios santos de bulto grande y en medio el trono de Nuestra Señora adornado con varios espejos y en él la venerable estatua de Nuestra Señora traída de Europa por los padres que fundaron este pueblo”.<sup>528</sup>

En 1788 el gobernador Alós escribe que “el templo es hermoso, no tiene otra lesión que la que se nota en el frontis a la parte del poniente que reparada puede durar muchos años”. El colegio requería arreglos y de las 43 cuadras existentes antes sólo quedaban 33, de las cuales dos eran nuevas, 25 arruinándose y 6 aniquiladas.

Este panorama de las viviendas le hace predecir a Azara la próxima ruina del pueblo por “haber ya en el suelo varias cuadras”. La iglesia como era de suponer, le pareció “por el estilo de las demás más pintarrajeada de lo que puede decir y con infinitas tallas”. Ello no debe extrañarnos ya que era la iglesia obra de Brasanelli, eximio arquitecto y escultor jesuita.

En julio de 1795 es contratado el maestro de Obras Martín de Agote para realizar las obras de carpintería y albañilería del pueblo. Agote trabajó casi un lustro en reorganizar los talleres de oficios y poner el pueblo en condiciones.<sup>529</sup> En 1842 se efectúan arreglos en la iglesia que sin embargo tenía sus días contados.<sup>530</sup>

---

<sup>528</sup> Archivo General de la Nación Argentina. Sala IX 22-6-4. Testimonios de las diligencias actuadas en el Pueblo de Nuestra Señora de la Encarnación, nombrada Itapuá sobre el extrañamiento de los Regulares de la Compañía. 1768.

<sup>529</sup> Archivo General de la Nación Argentina. Sala IX 5-4-6.

<sup>530</sup> Archivo Nacional del Paraguay Asunción. Serie Histórica. Volumen 254. “Presupuesto de gastos necesarios para la refacción de la iglesia del pueblo de Itapuá”. Realizado por José Antonio Coronil. 30 de noviembre de 1842.

En efecto, en 1844 se crea allí la Villa de Encarnación y los indígenas residentes en el pueblo son trasladados al nuevo poblado del Carmen del Paraná, quedando así Itapuá para los criollos.

En ese momento subsistían la iglesia, el colegio convertido en cuartel y sede de oficinas públicas y algunas manzanas de casas en torno a la plaza. En 1849 la iglesia fue parcialmente demolida por un administrador obtuso que utilizó sus piedras para nuevas construcciones.<sup>531</sup>

En 1881 un visitante relata que el colegio estaba casi en ruinas pues “jamás se hace compostura”.<sup>532</sup> Otro indicará años más tarde que las ruinas del colegio forman “un cuadro de 80 metros de edificios de adobe en su mitad y de piedra sin labrar el resto. El edificio se encuentra arruinado completamente en dos de sus costados, pero el tercero ha escapado a la destrucción”. La iglesia subsistía parcialmente demolida.<sup>533</sup>

En la actualidad no quedan ni vestigios de la misión jesuítica de Itapuá habiéndose perdido toda la imaginería y retablos que, como puede deducirse de los inventarios, eran de sumo interés.

#### 4.7. Jesús

Este pueblo fue fundado en 1685 en el Monday y sufrió tres transmigraciones antes de llegar a su actual emplazamiento, aunque en realidad desde unos años antes de la expulsión el pueblo estaba mudándose bajo la dirección del hermano José Grimau.

El obispo De La Torre en 1759 afirmaba que en Trinidad y Jesús edifican “actualmente dos iglesias de piedra de sillería que pueden competir con las mayores iglesias de América”.<sup>534</sup>

En otro escrito señalaba que se estaba fabricando “con una hermosa planta”.<sup>535</sup> El inventario de 1768 nos describe la iglesia del antiguo pueblo con tres altares, de los cuales el Mayor tenía 4 estatuas de ángeles, dos cuadros y dos medallones con tres láminas cada uno; baptisterio, sacristía y contrasacristía. En la plaza había capilla de Nuestra Señora de Loreto.<sup>536</sup>

Las obras de la iglesia de Jesús fueron comenzadas aparentemente en 1759 bajo la dirección de los arquitectos jesuitas Josef Grimau, Antonio Forcada y Juan Antonio Ribera.<sup>537</sup>

Grimau se encontraba en Candelaria cuando la expulsión y constaba en su ficha que era catalán y de 50 años de edad, (nacido en 1718 pues). Forcada falleció en 1767 poco

---

<sup>531</sup> Gay, Pedro Joao. Historia... Op. Cit...

<sup>532</sup> Peyret, Alejo. Una visita a las colonias de la República Argentina. Imprenta de la Tribunal Nacional. Buenos Aires. 1889.

<sup>533</sup> Carrasco, Gabriel. Cartas de Viaje por el Paraguay, los territorios nacionales del Chaco, Formosa y Misiones y las Provincias de Corrientes y Entre Ríos. Ed. Jacobo Peuser. Buenos Aires. 1889.

<sup>534</sup> Hernández, Pablo. Organización social de las Misiones Jesuíticas de indios guaraníes. Ed. Gustavo Gili. Barcelona. 1913.

<sup>535</sup> Biblioteca del Palacio. Madrid. Miscelánea de Ayala N° 2872. Op. Cit...

<sup>536</sup> Archivo Nacional de Chile. Santiago. Jesuítas. Legajo 140. Inventario de Jesús. 1768.

<sup>537</sup> Parras, Fray Pedro José de. Viaje y derrotero de Fray Pedro José de Parras. Ed. Solar. Buenos Aires. 1942.

antes de la expulsión y era natural de Zaragoza.<sup>538</sup> Por su parte Juan Antonio de Ribera era natural de Toro en Castilla donde había nacido en 1717 y el padre Alfonso Rodríguez de Ceballos ha planteado sus dudas respecto a que fuera hijo del célebre arquitecto madrileño Pedro de Ribera.<sup>539</sup>

El padre Muriel afirma que “se ha encontrado cal mediana en el pueblo de Jesús, en cuyo nuevo templo fue empleada por primera vez por su cura el padre Juan Antonio de Ribera”.<sup>540</sup>

En 1768 estaban en el pueblo de Jesús el padre Ribera y el padre Nicolás Cirantes (granadino) por lo que debemos adjudicarles a ellos la dirección de las obras, aunque no descartamos la actuación del hermano Forcada quien también trabajó en la iglesia de San Cosme.

Aparentemente luego de expulsados los jesuitas las obras de la iglesia continuaron. En 1776 el administrador informa que los indios “prometieron en lo sucesivo trabajar con empeño en todas las tareas y labores que se ofrezcan máxime en la iglesia que están haciendo, que la llevan ya en buen estado y creeré que en todo este año venidero quedará a punto de finalizarse”.<sup>541</sup>

Esto refleja únicamente una mentira piadosa del administrador. En efecto, en 1783 el Cabildo de Jesús escriba al virrey que “por muchas diligencias que se han hecho a fin de que no parase la fábrica de la dicha iglesia no se ha podido conseguir consistiendo este defecto en la poca gente que este pueblo tiene y ser indispensable el beneficiar anualmente las labranzas, sementeras y cosechas, beneficios de yerbas, despachos de barcos a Buenos Aires, para poder sustentar y reparar muy escasamente la desnudez de los naturales de este pueblo, agregándose a esto el reparo de la iglesia vieja y reedificación de las casas principales y viviendas de los naturales” y solicitaban la exención de tributos por 10 años con la finalidad de dedicar la gente a la obra.<sup>542</sup>

En otro informe de septiembre de 1783 indican que el nuevo pueblo tiene tres cuadras de casas construidas y que en ese momento se hallan “con la fábrica del templo de Dios y amenazándonos una total ruina en el que antes hemos recibido los auxilios espirituales”.

Es decir que arruinada la iglesia vieja y sin concluir la nueva el pueblo estaba virtualmente sin templo por lo que se decide acelerar la conclusión del Presbiterio de la nueva.

En 1786 la obra debía estar avanzada pues el obispo Velazco dice que “está ya a concluirse”.<sup>543</sup> Un año más tarde por orden del gobernador Melo “se está preparando una

---

<sup>538</sup> Archivo Nacional de Chile. Santiago. Jesuítas. Legajo 145. “Lista de los regulares de la Compañía recogidos en los pueblos del Uruguay y Paraná”. Buenos Aires. 14 de octubre de 1768.

<sup>539</sup>Rodríguez Gutiérrez de Ceballos Alfonso. El urbanismo de las misiones jesuíticas de América Meridional: génesis, tipología y significado. En “Relaciones artísticas entre España y América. CSIC. Madrid. 1990.

<sup>540</sup> Furlong Guillermo, Misiones y sus pueblos... Op. Cit...

<sup>541</sup> Archivo General de la Nación Argentina. Sala IX 17-6-3. Carta de Juan Valiente 28 de noviembre de 1776.

<sup>542</sup> Archivo General de la Nación Argentina. Sala IX 17-3-6. “Expediente sobre que se le dispensen los tributos y mayor servicio durante diez años a los indios del pueblo de Jesús que necesitan para concluir la iglesia y nuevo pueblo que han principiado”. 28 de julio de 1783.

<sup>543</sup> Archivo General de Indias. Audiencia de Buenos Aires. Legajo 253.

casa grande para hospital”, mientras que la iglesia se trabajaba “con mucha lentitud” según Azara.

En 1788 el gobernador Alós nos reseña que en el pueblo viejo “hay un templo regular, el colegio es antiguo y maltratado” y que las casas de los indios totalizan 16 manzanas, 2 de ellas arruinadas y 46 ranchos pajizos.

El templo nuevo “es de tres naves de piedra y cal, hermoso y curiosamente labrado de firme, de 86 varas de longitud y 20 de ancho, con sacristía y demás repartimientos necesarios para tan piadoso uso, pero sin cubierta; sigue al costado un lienzo de casas con el cual principia el colegio con 11 aposentos concluidos y en ellos 16 rejas de fierro, 9 de ellas voladas. Para los indios se han fabricado tres cuadras cubiertas de tejas que las ocupan 18 familias”.<sup>544</sup>

El Presbiterio se había cubierto luego de la expulsión de los jesuitas lo que es evidente por estar fechadas las pilastras estípites que están en el transepto, sin embargo poco había de durar tal obra. En efecto, en 1791 el gobernador de Misiones Bruno de Zavala, remite a Jesús al maestro arquitecto Francisco de Pelayo “a reconocer la obra que se ha hecho en la iglesia nueva del pueblo o que se había cubierto el Presbiterio para ver si aquella obra estaba sólida y se podía continuar y cubrir lo restante”.

El informe de Pelayo indica que la obra “no está según reglas de arquitectura” y que es preciso renovarla, añadiendo “estos perjuicios causan los que se introducen por maestros no siéndolo”. Afirma además “que el que vendió por maestro no siéndolo es un vizcaíno vecino del Paraguay de donde vino para esta fábrica”.<sup>545</sup>

La obra debió ser demolida o simplemente se cayó, pues en 1803 se designó cura de Jesús a Fray Alonso Monteros “con el solo fin de que erigiera el templo”.<sup>546</sup>

El pueblo simultáneamente tenía un pleito por tierras con la reducción franciscana de Yutí debido a que prácticamente se había quedado sin tierras “para su subsistencia”.<sup>547</sup>

En 1836 había ya realizada nueva iglesia y se había desechado la alternativa de concluir la iniciada por los jesuitas. En efecto, el administrador Juan Ignacio Sosa señala “que los edificios de iglesia, oficinas y habitaciones de naturales se conservan en buen estado”.

Probablemente se había abandonado el nuevo emplazamiento y retornado al antiguo ya que en 1837 se edificó allí “una acera de casas con 11 cuartos con ventanas y puertas nuevas” para habitación de los naturales.<sup>548</sup>

No sabemos si es éste un templo destruido del que sólo quedaban vigas en 1889, aunque es probable que se tratara del antiguo jesuítico pues “contiguo al lugar que ocupó existe un espacioso patio, cerrado los tres de sus costados por las alas de un vasto caserón

---

<sup>544</sup> Archivo General de Indias. Sevilla. Audiencia de Buenos Aires. Legajo 142.

<sup>545</sup> Archivo General de la Nación Argentina. Sala IX 5-4-3. Carta del gobernador Zavala. Itapúa 25 de diciembre de 1791.

<sup>546</sup> Archivo General de la Nación Argentina. Sala IX 31-8-3. Expediente 1322.

<sup>547</sup> Museo Mitre. Buenos Aires. Manuscritos. Armario B, Caja 23, P. 3. N° 23. “Representación del Cabildo de Jesús sobre sus límites con Yutí y relación de Yutí sobre lo mismo”. 1780-1784.

<sup>548</sup> Archivo Nacional del Paraguay. Asunción. Nueva Encuadernación. Volumen 1027. Inventario del pueblo de Jesús. 1836.

ruinoso, circuido de corredores con sus pesados techos rojizos de tejas españolas”. Solamente quedaban las nuevas casas de indios y una capilla más en el pueblo viejo.<sup>549</sup>

En la actualidad sólo perduran las ruinas de la iglesia inconclusa con sus portadas anacrónicamente mudéjares, y fragmentos del colegio nuevo, así como una reducida colección de piezas de imaginería en la capilla del pueblo.

#### 4.8. Santísima Trinidad

Sin duda que este pueblo, uno de los últimos fundados, es el que más renombre ha adquirido por la calidad de su arquitectura. Formado en 1706, recién en 1712 se asentó en su actual emplazamiento.

El padre Muriel ha indicado que los templos de San Miguel y Trinidad fueron realizados “de piedra tallada pero sin cal” por un hermano coadjutor de la Compañía. Generalmente se han atribuido a Juan Bautista Prímoli, quien sin embargo falleció en 1747 y como sabemos que Trinidad recién se concluyó en 1760 debemos descartar por lo menos su intervención en la etapa de construcción.

Nos inclinábamos originariamente a pensar más bien en Antonio Forcada; en José Grimau o en Juan Antonio de Ribera que estuvieron dirigiendo obras en el último período jesuítico, pero la magnífica documentación localizada por Darko Sustersic demuestra que el verdadero realizador de esta notable empresa fue el padre Pedro Pablo Danesi, quien la realizó a pesar de la oposición de un sector de la misma orden religiosa.<sup>550</sup>

Tanto Giuria como Busaniche se han equivocado en sus suposiciones respecto a la iglesia de Trinidad. Giuria por plantear un modelo central compacto y Busaniche por suponer que la misma nunca fue terminada.<sup>551</sup>

En 1759 el obispo De La Torre escribe “he hallado unos templos cuya suntuosidad en estas partes no puede verse sin admiración” y que en Trinidad “falta únicamente la media naranja para su cabal conclusión y cumplimiento”.<sup>552</sup>

El mismo obispo en 1761 decía que el pueblo era muy aventajado “por la virtuosa simetría con que tiene su espaciosa plaza, formada de iguales lienzos de piedra de sillería sus portales o corredores de medio punto enarqueados con sus flores de tallas en las pechinas, sirviendo para su costado la iglesia nueva toda de la misma piedra y tan capaz que puede ser iglesia Catedral para cualquiera de estas partes”.<sup>553</sup>

La iglesia ya concluida pues en 1760 tenía en el momento de la expulsión tres naves de piedra de Itaquí y “sus bóvedas de cal y ladrillo”. Había tres altares y tres órganos además de “un púlpito de piedra estofado con varios colores”. La sacristía principal tenía

---

<sup>549</sup> Bourgoing Adolfo de. Viajes en el Paraguay y Misiones. Tipografía La Velocidad. Paraná. 1894.

<sup>550</sup>Sustersic Darko - Auletta Estela. La polémica sobre la iglesia de la Santísima Trinidad del Paraná y los padres “adversos” a su construcción. (1996). Inédito. Agradecemos muy especialmente a los autores él habernos facilitado esta importantísima contribución documental.

<sup>551</sup> Giuria, Juan. La arquitectura en el Paraguay. Instituto de Arte Americano e Investigaciones Estéticas. Buenos Aires. 1950.

Busaniche, Hernán. La arquitectura en las misiones jesuíticas guaraníes. Ed. Litoral. Santa Fe. 1955.

<sup>552</sup>Real Academia de la Historia. Madrid. Manuscrito 9-2278. Visita del obispo De La Torre. Op. Cit... Santa Rosa 12 de noviembre 1759.

<sup>553</sup> Biblioteca del Palacio. Madrid. Miscelánea de Ayala N° 2872. Op. Cit...

“bóveda de cal y ladrillo” al igual que la contrasacristía, teniendo la iglesia una sola torre con reloj de pesa “de estaño y plomo”.

Entre los diversos talleres de la misión se contaba uno de fundir campana y otro de hacer órganos y espinetas”, tornería, taller de escultores y fábrica de miel y azúcar”.<sup>554</sup>

Sin embargo uno de los brillantes administradores de Temporalidades que la Real Corona puso en los pueblos para “liberar” a los indios de la “opresión” jesuítica derribó una arquería “para proveerse de piedras para construir una casa” y ocasionó el derrumbe de la mejor iglesia de las misiones.<sup>555</sup>

En 1776 el Cabildo de Trinidad escribía: “a más de dos años nos hallamos sin iglesia por haberse arruinado la suntuosa que dejaron los Regulares Expulsos, de tres naves, e incapaz de compostura pues se halla la mayor parte en tierra y lo restante que se compone del frontispicio abierto por diversas partes de arriba abajo más tratando más y más el sentimiento y asimismo la torre que con el gran peso de las campanas, y los cimientos falsos se han hundido abajo más de cuarta y sentido un pilar y muestra caer a la plaza; las paredes se han arruinado destruidas elude provecho; uno de los cuatro pilares que sostienen la media naranja arrastrando gran sentimiento por haber caído mucha parte de la bóveda mayor y la del lado al pie de dicho pilar; el altar Mayor abierto de arriba a abajo en tres partes y arruinada que se arruina sacristía y contrasacristía”.

“Y mediante a que para concluir la iglesia que hemos emprendido con mayor brevedad, nos vemos obligados a echar mano de algún material, que se puede aprovechar y para que en todo tiempo y nos se nos haga cargo de omisos hemos hecho este reconocimiento con los testigos que adjuntos firmaran”.

Con este florido lenguaje explicaban los cabildantes de Trinidad el estado de su iglesia, que el cura Fray Nicolás Mariano de Alcaraz certifica en agosto de 1776 afirmando que “cayó por segunda vez la mayor parte de la capilla mayor con una de las menores enteramente quedando solamente los pilares que sostienen la media naranja, altar mayor, las dos sacristías, una nave chica, frontis y torre; pero todo tan deteriorado que por todas partes amenaza ruina de modo que se hace ya imposible su composición y con aprovecharse algún material, me parece que no causará tanto estrago cuando venga abajo lo que está por caer”.

Dice que en la primera caída “se sepultaron varias imágenes entre las piedras y en la segunda mayor número y que con la diligencia de bajar algún material no se perderán las existentes sino aquellas que están grabadas en la misma pared que por ello no se podrán sacar”.<sup>556</sup>

Hacen un peritaje los ciudadanos Josef de Aragón y Domingo Pérez que atestiguan lo afirmado por los Cabildantes, pero como firman en Candelaria suponemos que pueden ser maestros de Obras. De todos modos el plano para la nueva iglesia de Trinidad está firmado por Juan Valiente, Teniente de gobernador y de Dragones con fecha 29 de noviembre de 1776.

El proyecto es sumamente curioso pues está cubierto con cañón corrido el que avanza sobre el pórtico resguardando un balcón externo, especie de “capilla abierta”. A los costados de la nave la flanquean externamente corredores de cubierta de teja a una agua,

---

<sup>554</sup> Archivo General de la Nación Argentina. Sala IX 22-6-3. Inventario de Trinidad. 1768.

<sup>555</sup> Pérez Acosta, Juan F. Las misiones del Paraguay... Op. Cit...

<sup>556</sup> Archivo General de la Nación Argentina. Sala IX. 17-6-3. Notas del Cabildo, curas de Trinidad y Jesús. 1776.



cuya línea de apoyo es inferior a la caída de la bóveda para permitir la ubicación de ventanas “claraboyas”.

El hecho de tratarse de uno de los escasos diseños postjesuíticos en las misiones da singular valor a este elemento gráfico testimonial. No fue sin embargo muy feliz la evolución de este templo e incluso dudamos se haya concluido como estaba proyectado, pues en 1786 el obispo dice que está “cubierto de paja”.

En 1788 Joaquín Alós en su visita a los pueblos indica que el antiguo templo de piedra se desplomó y que “edificaron otro de madera que se ha comenzado a arruinar por la portada y sin evidente riesgo no puede hacerse uso de él”. El colegio se hallaba en igual estado y de las 21 cuadras de arquerías labradas “hoy se conserva una sola refaccionada, diez arruinadas, las demás sin más vestigios y sin fondos para reedificarlas o mejor diré fundar de nuevo el pueblo: los naturales que se reducen a 57 familias viven en los arruinados y 34 cuartos pajizos”.

En otro informe del mismo año dice que los dos templos están mal, el antiguo desplomado y el nuevo “con estribos puntales y amenazando próxima total ruina”.<sup>557</sup>

Según Josefina Pla en 1782 se llamó para efectuar el templo a Tomás Mármol de Asunción.<sup>558</sup> No nos parece sin embargo que esta sea obra de Mármol, autor como se ha visto de San Ignacio Guazú y Santa María de Fe, ya que estas dos obras duraron más de un siglo y en cambio la de Trinidad solamente estuvo en uso una década.

Azara en 1790 dice que sirve de iglesia una “cuadra” y que el pueblo es “muy miserable”, atribuyendo la caída del antiguo edificio a “que siendo de sillería y barro con la bóveda de rosca de ladrillo y mezcla no pudieron los muros sostener el empuje”.<sup>559</sup> Ello es altamente improbable por la forma del desplome hacia adentro y no hacia el exterior, de los muros.

En época de Francia o a comienzos del siglo XIX debió realizarse una capilla que en 1836 el administrador describe como en “buen estado”.

En 1845 el administrador, el corregidor y el Cabildo de Trinidad solicitan a Carlos Antonio López que “habiéndose concluido perfectamente la refacción de nuestra iglesia, ahora deseamos que se bendiga, para ocurrir a ella los fieles a implorar a Dios”. El templo es bendecido el 17 de noviembre de 1845.<sup>560</sup>

En 1889 el “empresario” Adolfo de Bourgoing fue comisionado por el Museo de La Plata (Argentina) para “salvar” restos misioneros y compró a los cuidadores de la misión varias imágenes que hoy se conservan en dicho museo.

Relata que había también otro templo “comenzado en época de Francia y sin concluir, hecho contiguo al cementerio con materiales de las misiones”. Como se ve este dato no concuerda con las referencias anteriores, salvo que este templo sea posterior al de Carlos Antonio López o éste ya estuviera en ruinas.

---

<sup>557</sup> Archivo General de Indias. Sevilla. Audiencia de Buenos Aires. Legajo 142. Op. Cit...

<sup>558</sup> Pla, Josefina. El templo de Yaguarón. Op. Cit...

<sup>559</sup> Azara, Félix. Geografía física y esférica... Op. Cit...

<sup>560</sup> Archivo Nacional del Paraguay. Asunción. Nueva Encuadernación. Volumen 1137. Nota de Antonio Luis Vega. 6 de noviembre de 1845.

## 5. Evolución demográfica de los pueblos jesuíticos

Año	1671	1682	1690	1700	1717	1720	1728	1740	1750	1761	1767	1781	1792	1799
S. Ignacio Guazú	2150	2741	3111	3620	5330	2738	3674	2018	2278	2263	1926	780	1005	1351
Nª Señora de Fe	2788	3650	4918	2431	351	5557	6954	3086	4350	4720	3954	723	1170	1368
Santa Rosa	2750	4184	4230	6292	1973	2601	3236	2243	1266	1283	1420	¿	¿	¿
Santiago	2000	2828	2960	3125	3885	2135	3238	4128	3806	3512	2822	1187	1097	1368
Itapuá	3023	3288	4799	4722	5472	5163	5829	2179	3402	4064	4784	3037	1409	2091
S. Cosme y Damían	1440	1437	1980	1851	2307	1209	1461	1593	2337	1103	1070	943	¿	¿
Jesús	¿	850	1000	1420	1790	1747	1850	1875	2232	2305	1306	1244	975	¿
Trinidad	¿	¿	3200	2771	4088	2268	2424	2689	2866	1122	1071	938	¿	¿

## IX. LAS MISIONES DE CHIQUITOS Y MOXOS LUEGO DE LA EXPULSIÓN DE LOS JESUITAS

Vamos a analizar en este capítulo diversos aspectos que hacen a la comprensión del proceso de transformación territorial, económica, administrativa y productiva que habrán de tener los poblados de Moxos y Chiquitos durante los 55 años que median entre la expulsión de la Compañía de Jesús y la independencia de los países de América de la corona española.<sup>561</sup>

En algunos casos volveremos sobre las referencias del funcionamiento del sistema jesuítico para verificar las modificaciones y transformaciones que su estructura sufrirá como consecuencia de las nuevas administraciones políticas y religiosas. También ello nos permitirá constatar los nuevos acentos de apertura territorial y comercial que fueron planteados para la integración del universo misionero de una manera más directa al mercado colonial.

### 1. La expulsión de los jesuitas

La real cédula del 27 de febrero de 1767 ordenando la expulsión de los padres de la Compañía de Jesús fue recibida el 19 de julio de dicho año por el presidente interino de la Real Audiencia de La Plata Victoriano Martínez de Tineo, disponiéndose a cumplirla a partir del 4 de septiembre.<sup>562</sup>

Para la ejecución de dicha medida Martínez de Tineo eligió en Chiquitos al teniente coronel de los Reales Ejércitos y capitán del Regimiento de Infantería de Mallorca Diego Antonio Martínez de la Torre y en Moxos al coronel de Ingenieros Antonio Aymerich y Villajuana.

<sup>561</sup>Para la realización de este trabajo hemos utilizado preferentemente nuestro texto realizado con Rodrigo Gutiérrez Viñuales sobre: "Territorio, Urbanismo y Arquitectura en Moxos y Chiquitos" incluido en Querejazu Pedro Editor. "Las misiones Jesuíticas de Chiquitos". Ed. Fundación BHN. La Paz. 1995. Pág. 303 y siguientes.

<sup>562</sup>Biblioteca Nacional del Perú. Lima. Manuscritos C-229. Extrañamiento de los jesuitas de Moxos y Chiquitos.

La aplicación de la real orden en ambas misiones se verá dificultada por diversos factores a saber: disturbios de indios, carencia de personal suficiente para llevarla a cabo, distancias muy dilatadas, imposibilidad de mantener el secreto, etc. En cuanto a esto último, en las misiones ya se habían recibido noticias desde Chuquisaca y Santa Cruz y los jesuitas estaban prestos a cumplir el mandato del rey.

El 21 de agosto de 1767 Martínez de la Torre partió desde Santa Cruz con rumbo a Chiquitos, llegando el 1º de septiembre a San Javier. El día 4 en la madrugada mandó rodear el colegio de los jesuitas. “La campana que llamaba a la comunidad sonó, y al punto fueron apareciendo los padres. El padre Procurador don Antonio Priego, entrando el primero al locutorio donde aguardaban los comisarios del teniente coronel Martínez, apagó un candil que traía en la mano, y dijo: ‘¿Se trata del Extrañamiento de los Jesuitas de todos los dominios del rey? Prevenidos estamos ya los de estas misiones y prontos a obedecer’<sup>563</sup>.”

La idea de Martínez era reunir en San Javier a todos los jesuitas de Chiquitos y de allí llevarlos a Santa Cruz lo más rápidamente posible. Bien pronto debió renunciar a tan gratas ilusiones debido a que ninguna parroquia debía quedar un momento sin su cura espiritual, y los jóvenes sacerdotes que venían a reemplazar a los jesuitas no manifestaban las mismas ganas que estos.<sup>564</sup>

En Santiago y Santo Corazón el descontento y el alboroto fueron tales que muchos recordaron la disolución de San Ignacio de Zamucos allá por 1745. En ambos pueblos y en el de San Juan sólo los padres de la Compañía lograron calmar a los indios. Recién el 2 de noviembre Martínez pudo despachar hacia Santa Cruz una partida de trece curas; otros seis fueron remitidos el 28 de diciembre, y los cuatro últimos el 2 de abril de 1768.<sup>565</sup> El gasto total de la expatriación de los curas de Chiquitos ascendió a 11.481 \$ con 3 reales a pagar por las Temporalidades de la Real Audiencia de La Plata a las de la capital de Lima en 1784.<sup>566</sup>

En Moxos Martínez de Tineo aprovechó la presencia del coronel Aymerich y de unos 250 hombres para ejecutar la orden de expulsión de los jesuitas. Dicho ejército -que se había formado al mando de Pestaña- aguardaba en las fronteras la orden de atacar a los portugueses de la Estacada de Santa Rosa por segunda vez. Hasta allí llegó el mandato de la ingrata tarea de sacar a los padres de las misiones.<sup>567</sup>

Antes de llevarse a cabo el extrañamiento en Moxos la noticia había sido esparcida por los pueblos. Al igual que en Chiquitos se originó un gran sobresalto en los mismos, especialmente en Loreto, Trinidad y San Pedro, debiendo Aymerich pedir garantías a sus superiores.

---

<sup>563</sup>René-Moreno, Gabriel, Catálogo del Archivo de Moxos y Chiquitos. La Paz. Librería y editorial Juventud. 1974. 2º Edición. p. 223

<sup>564</sup>Idem., p. 224.

<sup>565</sup>Ibidem., pág. 226-228.

<sup>566</sup>Vázquez-Machicado, José: Catálogo descriptivo del material del Archivo de Indias referente a la Historia de Bolivia (Sevilla 1933). La Paz. Instituto Boliviano de Cultura.1989. pág. 510-511, doc. N° 438.

<sup>567</sup>Ver: Vargas Ugarte, Rubén, S. J.: Historia de la Compañía de Jesús en el Perú. Burgos. 1964. Tomo IV, p. 129; y René-Moreno, Gabriel: Op. cit., p. 12

Así como en Chiquitos debían hacerlo en San Javier, Loreto fue el lugar elegido para reunir a los curas de las misiones de Moxos. El 7 de marzo de 1768 quedaron concentrados en ese pueblo, partiendo hacia Chuquisaca el 17 de abril.<sup>568</sup>

La orden de Martínez de Tineo era que los jesuitas que habitaban los colegios y misiones de su distrito, a excepción de los del Tucumán, fueran conducidos a Oruro, de allí al puerto de Arica para luego ser trasladados al Callao. El virrey del Perú Amat propuso a los Oficiales Reales que, ante lo costoso que sería esta mudanza hasta el Callao para la Real Hacienda, los religiosos capacitados de caminar por tierra lo hicieran con la mayor brevedad posible hasta Lima, con el auxilio de arrieros y la custodia de oficiales y milicias “que los ponga a cubierto de todo insulto”, y “que eviten la internación en ciudades, o lugares populosos”.<sup>569</sup>

En cuanto a los individuos que no estuviesen en condiciones de viajar a pie, ordenó Amat que el navío *Sacra-familia* tocase en Arica a su regreso de Valparaíso y se embarcase allí -o en cualquier otro barco que pasase antes por Arica- a todos los individuos que se pueda, con suficientes víveres, con destino al Callao.<sup>570</sup>

Los curas de Moxos pasaron de Chuquisaca a Santa Cruz donde se les unieron algunos de los Chiquitos. El 22 de mayo partieron hacia Cochabamba adonde arribaron el 2 de julio. El 22 de agosto pasaron a Oruro llegando el día 30. Luego de doce días de descanso reanudaron la marcha el 12 de septiembre pernando en Tacna el día 30. El 22 de octubre se embarcaron en Arica hacia el Callao anclando en este puerto el 7 de diciembre. Dos días después entraban en Lima alojándose en el Hospital de San Juan de Dios.<sup>571</sup>

Entre los inventarios del Virreinato del Perú hallados en el Archivo Histórico Nacional de Santiago de Chile, hemos dado con datos de las misiones de Moxos y de Chiquitos al tiempo de la expulsión de los jesuitas.<sup>572</sup> Respecto de Moxos, existían al primero de abril de 1767, la cantidad de 27 sacerdotes y ningún escolástico o coadjutor. Esta cifra resultaba la cantidad más alta del Virreinato, sólo superada por el Colegio Máximo de Lima con 43 curas. Ocho sacerdotes habían muerto durante el traslado y 4 religiosos extranjeros se hallaban prófugos. En lo referente a Chiquitos habían arribado al puerto de Santa María 18 sacerdotes y un coadjutor, 2 sacerdotes habían muerto y se encontraban prófugos 2 sacerdotes y 1 coadjutor extranjero.

El mismo documento ilustra la situación en el segundo trimestre de 1777. En Moxos existían 15 sacerdotes no habiendo ningún escolástico o coadjutor y en Chiquitos residían 14 sacerdotes, lo que señala la disminución de religiosos atendiendo al conjunto de los poblados.

Poco se supo del destino posterior de los padres de la Compañía de Jesús de Moxos y Chiquitos. De algunos de ellos tenemos referencias: Juan Borrego, cura de San Borja, falleció en Ferrara (Italia) el 9 de mayo de 1793 y el padre José Claudio Fernández en la misma ciudad el 28 de enero de 1795. Hacia principios de este año se hallaban residiendo

---

<sup>568</sup>Vargas Ugarte, Rubén, S. J.: Op. cit. cap. 1.4.1, nota (1), pág. 131-136.

<sup>569</sup>Archivo Histórico Nacional de Chile. Jesuitas de América. Tomo 429. Carta del virrey Manuel de Amat a los Oficiales Reales de Arica. Lima, 3 de octubre de 1767.

<sup>570</sup>Idem.

<sup>571</sup>Vargas Ugarte, Rubén, S. J.: Op. cit., p. 136

<sup>572</sup>Archivo Histórico Nacional de Chile. Jesuitas de América. Tomo 430. También hay inventarios de la expulsión en el Archivo Histórico Nacional. Madrid. Sección Jesuitas.

en Roma los padres Juan Manuel Iraizos, de 67 años, y quien había sido cura de San Simón, Manuel León, de 56 años de edad. Todos estos sacerdotes habían pertenecido a las misiones de Moxos.<sup>573</sup>

## ***2. Caminos y comunicaciones***

Es cierto que los jesuitas habían resguardado la “intimidad” de sus sistemas de misiones todo lo que fue posible frente a las asechanzas de los poderes superpuestos civiles y eclesiásticos de un sistema colonial que a cotidiano evidenciaba contradicciones claras con su propuesta evangelizadora.<sup>574</sup>

Sin embargo esta idea de un aislamiento no marginaba su preocupación por fortalecer los vínculos internos entre los diversos pueblos misioneros, articulando una economía complementaria entre ellos. Los problemas más serios vendrían por el aislamiento del oriente boliviano respecto a otras regiones y las dificultades geográficas y topográficas para concretar estas vías.

### **2.1. Caminos de Santa Cruz de la Sierra a Moxos**

Los caminos de comunicación con este sistema pueden ser identificados en dos grandes alternativas: los de entrada del Tucumán y Santa Cruz de la Sierra y los que conducían a la altura de las misiones remontando el río Paraguay.

En el primer caso una distancia de 196 leguas de caminos casi impenetrables, selváticos y plagados de indios belicosos, separaba el Tucumán de Santa Cruz de la Sierra, pasando por Tarija. A partir de Santa Cruz, por zonas desiertas podía llegarse a los pueblos de Moxos y Chiquitos. Los indígenas, como testimonia el jesuita Eder, habían desarrollado sistemas ingeniosos de puentes, oroyas y canoas para cruzar los ríos.<sup>575</sup>

La carta del padre Antonio Quintana dirigida a su hermano José y fechada el 16 de mayo de 1756 en el pueblo de Exaltación, narra las peripecias de su viaje a las misiones de Moxos desde el Perú, explicitando las vías que comunicaban a Santa Cruz de la Sierra con ellas: “De Santa Cruz a Buenavista hay 15 leguas y se pasa el río Piray. El camino no es muy llano, pues regularmente corre por las faldas de los cerros, pero bueno para las bestias. Tres días me detuve en Buenavista..... De Santa Cruz a Paila, adonde se llega en un día o doce horas. Este camino de nueve leguas es muy cómodo e interpuesto de arboledas. En el tránsito hay algunos cañaverales de los vecinos de Santa Cruz y muchos caballos y vacas. A los ocho días de navegación llegué a San Pedro, cabeza de todas las misiones”.<sup>576</sup>

Luego de la expulsión de los jesuitas las autoridades civiles y, en algún caso las eclesiásticas, fomentaron la comunicación e integración de las misiones con las ciudades españolas más próximas buscando articularlas en un mercado colonial único. En 1805 el

---

<sup>573</sup>Archivo Histórico Nacional de Chile. Jesuitas de América. Tomo 431

<sup>574</sup>La vinculación de las misiones con los colegios de la Compañía de Jesús de Santa Cruz y Cochabamba, era valorada en el siglo XIX como elemento central del sostenimiento de las misiones. Véase Aguirre Miguel María de. Límites Orientales y australes de la República Boliviana. Imprenta de la Restauración. Cochabamba. 1872.

<sup>575</sup> Eder Francisco J. Breve descripción de las reducciones de Mojos. Historia Boliviana. Cochabamba.1985

<sup>576</sup>Vargas Ugarte Rubén. Historia de la Compañía de Jesús en el Perú. Burgos. 1964. Tomo IV. “Carta que el P. Alberto Quintana...” 16 de mayo de 1756.

governador Antonio Álvarez de Sotomayor, marino con notorias inclinaciones por la obra pública proyectaba la apertura desde Moxos de un camino por tierra desde las orillas del Río Mamoré, para comunicar con Santa Cruz por Buenavista o San Carlos. La causa de esta decisión era “que las vías fluviales de Mojos a dicha ciudad demandaban muchos brazos remadores, y además resultan ser precarias e intermitentes las ventajas de dichas vías y todo con vista de los enormísimos prejuicios que la provincia padece durante sus largos y frecuentes aislamientos, y de traer interdicción aparejados los graves riesgos políticos, sociales e internacionales...”<sup>577</sup>

## 2.2. Caminos de Cochabamba a Moxos

La preocupación de buscar una comunicación entre las misiones de Moxos y Cochabamba nace a fines del siglo XVII, ante la necesidad de los jesuitas de hallar una salida al Perú evitando el obligado paso por Santa Cruz de la Sierra. Los recelos que los españoles guardaban hacia los padres, quienes no les permitían tomar como mano de obra barata a los indios de las reducciones, hizo que aquellos secuestraran la correspondencia que los misioneros enviaban a sus colegas del Perú.

El hermano José del Castillo, constructor de varias de las iglesias, intentó en 1688 pasar a Cochabamba por el llamado camino de los Raches sin llegar a destino. “Muchas jornadas ásperas tenía ya vencidas el siervo de Dios, cuando ya dentro de la Cordillera se ahogó, según el testimonio de unos indios o, según depusieron otros, le mataron infieles.”<sup>578</sup>

Algunos años después del fallido intento de Castillo, por orden del padre superior Pedro Marbán, salieron con el fin de descubrir un camino por la cordillera que está a espaldas de la villa de Oropesa y valle de Cochabamba, los padres Antonio de Orellana y José de Vega. Ambos descubrieron en aquellas serranías la existencia de un gran número de indígenas por lo que prosiguió solamente Orellana abriendo el ansiado camino para el comercio de las misiones con el Perú.<sup>579</sup>

La cuestión toma un auge mayor recién en las postrimerías del período jesuítico. En 1765 las autoridades españolas promueven, ahora desde la villa de Cochabamba, la apertura de un camino hacia el pueblo de Loreto en las misiones de Moxos. Una de las primeras expediciones que se envían a fin de tomar apuntes y observaciones es la que lleva a cabo el teniente de Caballería Nicolás de Castro en 1767.

Párrafo aparte merece el celo e interés puestos durante años por el obispo de Santa Cruz de la Sierra, Ramón de Herbozo y Figueroa, quien, no obstante su amistad con el presidente de Charcas Juan de Pestaña e inclusive el ser hermano del mismo gobernador de Cochabamba, no pudo coronar con éxito sus tareas.<sup>580</sup> A pesar de ello se elevó una real

---

<sup>577</sup>René Moreno Gabriel. Catálogo del Archivo de Moxos y Chiquitos. La Paz. Librería y Editorial Juventud. 1974. 2º Ed. pág 161.

<sup>578</sup>Ballivián, Manuel V.: Historia de la Misión de los Moxos por el padre Diego Francisco Altamirano, de la Compañía de Jesús. La Paz, Imp. de “El Comercio”, 1891, p. 59

<sup>579</sup>Ver: Torres Saldamando, Enrique: Historia de la Misión de Moxos en la República de Bolivia escrita en 1696 por el P. Diego de Eguíluz. Lima, Imp. del Universo, 1884, p. 28.

<sup>580</sup>Archivo General de Indias. Sevilla. Lima, legajo 644. Carta del obispo de Santa Cruz 23 de octubre de 1766. Véase también Arza Quiroga Eduardo. La comunicación con Cochabamba. Mojos en la colonia. La Expedición Pestaña. En “Simposio sobre las misiones jesuitas en Bolivia”. Comisión Boliviana del V Centenario. La Paz. 1987.

orden al obispo “manifestándole la gratitud de S.M. por los esfuerzos hechos en la apertura del camino de Cochabamba a los Moxos”.<sup>581</sup>

En rigor estas gestiones comenzaron con las expediciones para desalojar a los portugueses y la búsqueda de acortar el viaje que Juan Cristóbal de Borda inició a su costa para articular el camino de Cochabamba a Loreto.

Borda, vecino de Tarata, falló inicialmente por falta de recursos, pero con el apoyo económico del obispo Herboso encontró el tránsito en 1767. Sin embargo la apertura del camino tardaría aún tres años, pues solamente se podía trabajar entre mayo y octubre, ya que en los demás meses era imposible por las lluvias.

Siguiendo órdenes de una real cédula del 10 de junio de 1768, se organizan varias expediciones con el fin de inspeccionar y reunir nuevos testimonios y mapas del camino, presentándose en marzo de 1770 las declaraciones de Baltasar Peramas, Juan Cristóbal de Borda y Nicolás de Castro. En septiembre de 1772 el obispo Herboso da cuenta de haber habilitado el nuevo camino, “todo a su costa y sin auxilio alguno de la Real Hacienda”.<sup>582</sup>

El 16 de marzo de 1779 queda aprobada por el virrey don José de Vértiz la apertura del camino desde Cochabamba a las misiones de Moxos, dando cuenta el gobernador Ignacio Flores en noviembre de 1781 “de quedar enterado de haber aprobado el proyecto de la obra comenzada” haciendo al mismo tiempo mención de los progresos alcanzados.<sup>583</sup>

A comienzos del XIX esta comunicación se buscaba perfeccionarla como o demuestra un informe que señala el “Plan del camino nuevamente descubierto y fácil para ir a comerciar en diez días a las misiones y pueblos de los Moxos por los ríos que son todos navegables, lo que se podrá practicar desde Cochabamba, Tarata, hasta llegar al embarcadero que se demuestra sin necesidad de los dilatados y penosos rodeos que intervienen por Santa Cruz de la Sierra”.<sup>584</sup>

### 2.3. Caminos de Santa Cruz y Moxos al Perú

Las primeras referencias que tenemos sobre las comunicaciones entre Santa Cruz y el Perú datan de fines de 1559, momento en que Nuflo de Chaves abrió un sendero que sirvió inclusive como única vía durante toda la época de dominio español y los años iniciales de la República. Constituía éste un “simple tajo abierto en la selva por espacio de diez a doce leguas castellanas y más allá estrecho, araña sobre los faldíos y entre los riscos de la cordillera... Una vez dejada la llanura se empinaba sobre las primeras eminencias rocosas del Ande... reptando sobre escarpas, orillando precipicios, discurriendo entre desfiladeros, barrancos y hondones, que apenas si permitían el paso de cabalgaduras”.<sup>585</sup>

---

<sup>581</sup>Vázquez-Machicado, José: Catálogo descriptivo del Material del Archivo de Indias referente a la Historia de Bolivia (Sevilla, 1933). La Paz, Instituto Boliviano de Cultura, 1989, p. 273, doc. N° 2.722.

<sup>582</sup>AGI. Charcas 503. Informe de la Real Audiencia. 20 de marzo de 1770 sobre la navegación de Nicolás de Castro y la formación de mapa. Carta del obispo Herboso del 20 de septiembre de 1772 y “Testimonio del Expediente formados para la inspección de caminos para las misiones de Moxos y Chiquitos intentado por Don Baltasar Peramás.” 1769.

<sup>583</sup>Idem. “Testimonio sobre la apertura del camino nuevo de Cochabamba para las misiones de Mojos ejecutada por Don Juan Cristóbal de Borda y Don Nicolás de Castro”. 1775. -

<sup>584</sup>Ministerio de Relaciones Exteriores del Perú. Departamento de Archivo y Biblioteca. Catálogo de la Mapoteca. Lima. 1957. Pág. 243.

<sup>585</sup>René-Moreno, Gabriel: Op. cit., p. 534.

Efectuada la fundación de Santísima Trinidad de Moxos en 1686, el padre Cipriano Barace se ofreció a buscar una comunicación entre las misiones y el Perú. Corriendo múltiples riesgos trajinó durante tres años sin éxito alguno. Sin embargo inició una nueva tentativa y atravesando casualmente una selva espesa llegó a la cima de una montaña en donde avistó las tierras del Perú.<sup>586</sup>

Durante los primeros años del siglo XVIII eran ya tres los caminos que podían utilizarse para llegar al Perú. Gracias a la labor del padre Borinié se conocían el que tomando las canoas en el Puerto de Paila conducía a Loreto y el que, por tierras de los Raches, permitía acercarse a Cochabamba.

Entrado ya el siglo XIX, en 1845, el coronel de ingenieros Antonio Vicente Peña, comisionado por el gobernador Ballivian para realizar mejoras en la antigua ruta de Chaves, produjo en ella cambios notables. A fin de evitar el trecho de mayor riesgo, verificó un nuevo trazo desde el paraje de Coscal, al sur del viejo sendero, y tras remontar la cadena de Petacas tomaba por el río Tarumá-Bermejo arriba, hasta empalmar con aquél en el paraje de Cuevas, cercano a Samaipata.<sup>587</sup>

Este trazo tuvo vigencia hasta que en 1896 el coronel Pedro Suárez Arana halló por conveniente rehabilitar con mejoras el camino de Chaves “por ser más recto, más poblado y porque evita el paso y repaso del Bermejo”.<sup>588</sup>

## 2.4. Caminos a Yuracarés

El gobernador de Moxos Ignacio Flores fue el ideólogo del efímero proyecto de crear una nueva ruta comercial por la cual las canoas exportadoras de efectos de Moxos no fueran ya a los puertos de Paila y Jorés sino al recién fundado pueblo de Yuracarés. Guiaba a Flores el propósito de fomentar la comunicación de Moxos con Cochabamba a la que ya hemos hecho alusión anteriormente, encaminándose él mismo hacia los contrafuertes de la cordillera que miran a Moxos y así intentar descender por el río a los inmensos llanos.

Pero como bien explica René-Moreno ni Flores penetró jamás en su isla ni el comercio acudió a Yuracarés. “Por lo pronto los curas, la mayor parte cruceños o muy relacionados con los traficantes de Santa Cruz, estorbaron o miraron con desvío la importantísima ruta del Chapare. A la larga la experiencia tampoco fue favorable a esta vía. Y en cuanto a Flores, hubo de dar media vuelta y contramarchar hacia el centro del Alto Perú, de orden urgente superior, por requerirse allí sus servicios militares. Había estallado la gran sublevación incásica de 1780 en el Cuzco”.<sup>589</sup>

## 2.5. Caminos de Santa Cruz a Chiquitos

Entre las obras viales que se fomentaron en la etapa post jesuítica figura la concreción de la que uniría Santa Cruz de la Sierra con la antigua misión de San José de

---

<sup>586</sup>“Relación abreviada de la vida y muerte del padre Cipriano Barraza, de la Compañía de Jesús, fundador de la Misión de los Moxos en el Perú”. En: “Cartas edificantes y curiosas, escritas de las Misiones extranjeras, por algunos misioneros de la Compañía de Jesús”, 1753. En: Cartas del Amazonas escritas por los misioneros de la Compañía de Jesús de 1705 a 1754. Bogotá, Prensas de la Biblioteca Nacional, 1942, pág. 15-16.

<sup>587</sup>René-Moreno, Gabriel: Op. cit, p. 534.

<sup>588</sup>Idem., pág. 534-535.

<sup>589</sup>Idem, p. 343.



Chiquitos. Originalmente existía un camino que fue abandonado poco antes del extrañamiento de los religiosos. Una de las primeras propuestas de abrir una ruta desde las misiones la hace el gobernador de Santa Cruz Luis Álvarez de Nava entre 1768 y 1769.<sup>590</sup>

Casi dos décadas después, en octubre de 1786, se acredita el mal estado del camino que comunica a Chiquitos con Santa Cruz, proponiendo don Juan de Hurtado habilitar una nueva ruta, ajena a las calamidades de la continua inundación que afecta al viejo camino del Noreste llamado de San Javier, de unas 150 o 200 leguas de trayecto. En los años siguientes se practican diligencias acerca del nuevo trayecto de unas 64 leguas.<sup>591</sup>

En 1790 los encargos de apertura recaen en el gobernador sustituto de Chiquitos Manuel Ignacio de Zudáñez; no habiéndose realizado debidamente éstos a fines de ese año al no probarse la ruta en tiempo de aguas, el capitán del regimiento de infantería de Saboya y gobernador interino de Chiquitos Antonio López Carvajal mandó que quedase este camino en observación, mientras se tentarían recursos para abrir otro por ruta seca y con aguadas continuas. El propio Zudáñez se afanó en concretar el camino, emprendiendo en persona la descubierta desde San José cuarenta leguas hacia Santa Cruz, hasta tocar muy cerca del río Grande por el lado de Paila.<sup>592</sup>

Durante el siglo XIX esta ruta tomó una importancia estratégica ante el avance que habían perpetrado los portugueses sobre el río Paraguay, ocupando los puntos principales hasta el Chaco. El tratado de 1867 confirmó estas usurpaciones y autorizó las que aún restaban. Con este camino sólo 90 leguas, pasando por San José, separaban a Santa Cruz de Matogroso.<sup>593</sup>

## 2.6. Caminos de Chiquitos al Paraguay

De las rutas que incumbieron directamente a los jesuitas de las misiones de Chiquitos fue sin duda la del Paraguay la que les provocó los mayores desvelos, concentrando tanto su atención que inclusive a principios del siglo XVIII se postergaron los proyectos de fundar nuevas reducciones.

Radicaba tanto interés en el deseo de llegar al Paraguay formando una barrera contra el avance de los portugueses (a ello obedeció la estratégica fundación de San Rafael en 1696 a pocos meses de una gran invasión de los mamelucos) y posteriormente de establecer una cadena de reducciones que uniera las de Guaraníes y Chiquitos. En 1760 se funda Nuestra Señora de Belén de Mbyas y antes las de San Estanislao y San Joaquín, en el Tarumá.

Amén de los terrenos selváticos y pantanosos, fueron varios los inconvenientes que hallaron los expedicionarios jesuitas en sus campañas al Paraguay de fines del siglo XVII y durante el siglo XVIII: la época de aguas que duraba seis meses entre octubre y abril, las continuas invasiones portuguesas a las que ya nos hemos referido y la oposición de los salvajes payaguás y guaicurúes.

Desde las primeras campañas del padre José de Arce, iniciador de las misiones de Chiquitos, y hasta 1766, año en que el padre José Sánchez Labrador descubre el camino definitivo, los intentos de abrir un paso fueron numerosos ya sea partiendo desde Chiquitos o Paraguay. En 1691 parte desde el Paraguay el padre Pedro Lascamburu en

---

<sup>590</sup>Idem, p. 96.

<sup>591</sup>Idem, pág. 254-255.

<sup>592</sup>Idem, pág. 255-257 y 475-476.

<sup>593</sup>Idem, pág. 473 y 481.

intento de juntarse en Chiquitos con Arce. En 1702 lo intentan desde Chiquitos los padres Francisco Hervás -fundador junto a Juan Bautista Cea de San Rafael- y Miguel de Yegros. Al año siguiente suben desde Asunción por el río los padres Arce, Cea, Hervás, Juan B. Neumann y Bartolomé Jiménez. En 1704 y 1705 el padre Juan Patricio Fernández emprende dos fallidas expediciones, una con Yegros y la segunda con el padre Juan B. Xandra.

Recién en 1715 realizan una nueva y trágica exploración el padre Arce y Bartolomé de Blende. Se descubre el camino sin poder documentárselo al morir ambos en manos de los payaguás. Vistos estos hechos el virrey del Perú ordena en diciembre de 1716 el cierre del camino y del comercio que intentaban los jesuitas de Chiquitos por el río Paraguay, originando las súplicas del Superior de las misiones, en 1718, para que no se ejecutara dicho mandato.

El superior fundamentó sus reclamos en “los grandes gastos, trabajos y vidas de algunos padres”, en los inconvenientes que se planteaban al tener que utilizarse el camino de Tarija para llegar al Paraguay, en el peligro latente de los mamelucos para los que el cierre del camino no significaría obstáculo para penetrar en las misiones: “se de lo que importa el cursar estos caminos; y deseamos saber de que modo los han de cerrar los que han informado contra ellos; y si ha de ser con cal, canto, o palizada? Porque ésta será otra obra como el muro de la China; pues en la distancia de más de cien leguas de norte a sur, que tienen esta costa de los Chiquitos por la parte del río Paraguay, no es uno, sino varios los caminos, que tienen los portugueses para entrar en nuestras tierras; y aunque se los cierren, no sabrán ellos abrirlos?”.<sup>594</sup>

Un paso muy importante en el establecimiento de una vía de comunicación con el Paraguay fue la fundación de la Misión de San Ignacio de Zamucos en 1717. Este pueblo será la base de operaciones para las dos expediciones que realizará en 1738 el padre Ignacio Chomé, enviado por el provincial para intentar descubrir el río Pilcomayo en la Provincia del Chaco. En la segunda de ellas retrocede ante la cercanía de los tobas. Al año siguiente repite la ruta el padre Agustín Castañares llegando a 45 leguas al norte de Asunción. En 1740 Chomé y Castañares repiten el intento sin éxito alguno.

Con el fin de aproximarse hacia Chiquitos los jesuitas del Paraguay fundaron tres pueblos: San Estanislao en 1746, San Joaquín en 1749 y Belén en 1760. Sólo seis años después de la creación de éste último, uno antes del extrañamiento de los padres de la Compañía, el padre José Sánchez Labrador, fundador de la misión de Mbayás ubicada a 45 leguas al norte de Asunción, halló la ansiada comunicación con el Paraguay en sólo 35 jornadas de camino.

Luego de la expulsión, los españoles se interesaron por la concreción de una ruta comercial entre Chiquitos y Paraguay tal como queda reflejado en las instrucciones recibidas en 1777 por el designado gobernador Juan Barthelemi Verdugo.<sup>595</sup> Ya en el siglo XIX la atención se acentuó debido al avance de los portugueses que habían ocupado numerosos puntos estratégicos del río Paraguay.

---

<sup>594</sup>Archivo General de la Nación. Argentina. Papeles de la. Biblioteca Nacional, legajo 349, pieza N° 6.012

<sup>595</sup>Molina, Plácido M.: Historia de la Gobernación e Intendencia de Santa Cruz de la Sierra. Sucre, Imprenta Urania, 1936, p. 103.

## 2.7. Las vías fluviales

Vital importancia tuvieron los ríos del territorio, ya sea por el mal estado generalizado de las vías terrestres que ponían dificultades al normal desarrollo del comercio, o ya sea por el paulatino avance de los portugueses que convirtió a aquellas rutas estratégicas, acentuándose esto último en el período posterior a la expulsión de los padres de la Compañía de Jesús. En este sentido fue el río Mamoré, que los portugueses llamaban Madera, el que más conflictos originó. Hacia 1782 el religioso alemán Carlos Hirschko lo exploró, realizando una descripción geográfica con mapa del río incluido. Este informe fue presentado a las autoridades españolas con un proyecto adjunto del propio Hirschko respecto de establecer una población en las cercanías del Mamoré, para impedir el avance portugués sobre el Perú. Venía este plan a favorecer las disposiciones de la real cédula de 2 de septiembre de 1772 en que se ordenaba “el establecimiento de un pueblo de españoles con algún fuerte o castillo, pasados los grandes saltos del río Mamoré”.<sup>596</sup>

A principios del siglo XIX otro de los ríos navegables del oriente boliviano va a entrar en decadencia haciéndose casi inhábil su utilización comercial: el Yapacaní. Constituía desde 1802 este río una vía de comunicación fluvial entre Moxos y Santa Cruz y debió ser prácticamente dejado de lado pasándose a utilizarse más asiduamente el camino terrestre entre Yuracarés y Cochabamba.<sup>597</sup>

En las dos últimas décadas de la centuria la navegación del Yapacaní se había vuelto imposible. De todas maneras su utilización fue siempre precaria, a veces por insuficiencia de su caudal, a veces porque desviaba su curso por rumbos no conocidos y en algunas ocasiones porque se desparramaba en cien canales entre esteros y pantanos.<sup>598</sup>

Con el fin de proteger la empresa de navegación de los ríos del Oriente, el 17 de febrero de 1870 se creó la Jefatura Política y Militar del Mamoré, confiándose el cargo a un audaz empresario santacruceño, Miguel Suárez Arana. Investido también con las funciones de “Delegado Especial”, Suárez Arana se dedicó, antes de consagrarse a la función pública, a explorar el Beni y sus afluentes y proyectar la venida de lanchas a vapor para fomentar la navegación.

En 1872, traído por la empresa Church, llegó al Beni el primer remolcador a vapor, que transportaba 2.000 arrobas. “Al Mamoré llegó otra novedad, el ruido de motores en su travesía y para los mojeños una nueva actividad, la de cortar leña para el caldero del “Explorador”, que fue el nombre de esta curiosa embarcación”.<sup>599</sup>

## 2.8. El aislamiento regional colonial

Las características hidrográficas en parte expuestas, y las topográficas de Moxos y Chiquitos condicionaron las comunicaciones, produciéndose en el largo período de inundaciones un pronunciado aislamiento entre los pueblos de las misiones y demás centros del país.

Estas características del terreno determinaron la fundación de los poblados en zonas de altitud, poco superiores al nivel de las aguas en época de inundación en que quedaban aisladas. No obstante pertenecer a los mismos sistemas hidrográficos, las ciudades

---

<sup>596</sup>Ver: Vázquez-Machicado, José: Op. cit. , pág. 296-297, dos. N° 2.972-2.974, 2.977 y 2.979.

<sup>597</sup>René-Moreno, Gabriel: Op. cit, p. 163.

<sup>598</sup>Idem., Pág. 392 y 394.

<sup>599</sup>Carvalho Urey, Antonio: Monografía del Beni. Trinidad, 1975, pág. 60-61.

portuguesas de Villa Bella y Cuyabá se vieron beneficiadas por la existencia de vías fluviales más estables, favoreciendo el contrabando que dominó la vida del Matogroso.

La insuficiencia de agua fue otro de los problemas existentes. No lo fue tanto en los pueblos de Chiquitos, en general bien servidos hidrográficamente, pero sí en Moxos, donde las aldeas fueron edificadas cerca de los grandes ríos ligándose a ellos por medio de calzadas terrestres.<sup>600</sup>

### ***3. Comercio y economía regional***

#### **3.1. La producción de Moxos**

De las producciones naturales que dio Moxos durante la época de los jesuitas y luego del extrañamiento de éstos, fue sin duda el cacao el de mayor importancia y comercio. A éste hay que sumarle la miel, la cera, el cebo y las maderas, proveyéndose además las provincias altas de la producción textil de mantelería y lencería basta, talabartería, sombrerería pajiza, etc.

Dentro de la producción artesanal de las misiones tuvieron una gran demanda los escritorios, arcones, mates tallados, catres, baúles, petacas, cigarreras, rosarios de hueso, bastones, etc. Aunque no existía un mercado interno en cada pueblo, las misiones de Moxos realizaban intercambios entre los poblados de acuerdo a las condiciones de producción de cada uno. Así San Pedro, por ejemplo, abastecía de campanas pues tenía la fundición y otros pueblos intercambiaban tejidos y otros productos de la tierra. Es decir que funcionaban como un mercado de trueques complementarios aunque con contabilidad precisa.

En el período de las misiones de la Compañía, los padres, por la producción mojeña, sacaban líquidos anualmente 18.400 pesos, destinados a fomento, auxilios y culto de aquellos pueblos.<sup>601</sup> Luego de la expulsión de los jesuitas, la nueva burocracia, con sus fraudes y relajación de costumbres, no pudo mantener el ritmo productivo, disolviéndose varios de los pueblos. Este nuevo período -decía René-Moreno- se cerró en 1788 al cambiar el régimen e ingresar administradores Seculares. Sin embargo muchos pueblos se habían descapitalizado en sus ganados e inclusive en las reservas alimenticias y de equipamiento.

En 1775 fray Matías, cura de San Antonio de Isiamas, en Apolobamba, luego de una visita a Moxos redacta un informe estadístico de la producción de cada uno de los once pueblos de Moxos, estimando posible una producción anual de 20.500 \$. Destaca el ganado de Loreto y San Pedro, la cera de reyes, la organización política y económica de Exaltación como así también sus ceras y tejidos, y el ensanchamiento de las plantaciones de café y cacao en varios pueblos.<sup>602</sup>

En las décadas siguientes el cacao se afirma como la principal fuente de entradas de Moxos. De todas maneras se plantean ya algunos problemas con respecto a la comercialización del mismo. “Si éste se propaga en otras partes menos distantes del

---

<sup>600</sup>Ribeiro de Assis Bastos, Uacury: “Os jesuitas e seus sucessores (Moxos e Chiquitos- 1767-1830)”. Sao Paulo, Revista Historia, 1971, núm. 87, p. 154, y 1972, núm. 89, p. 119.

<sup>601</sup>Carta de Antonio Aymerich y Villajuana al presidente de la Audiencia de La Plata, 28 de agosto de 1768. Ver: René-Moreno, Gabriel: Op. cit., p. 63; y Vargas Ugarte, Rubén, S. J.: Op. cit., p. 55.

<sup>602</sup>Ver: René-Moreno, Gabriel: Op. cit., pág. 335-337.

consumo, como ser en Yuracarés, experimentará Mojos una concurrencia perjudicialísima, pues nunca podrá ofrecer su cacao en el Alto y Bajo Perú tan barato como los productores inmediatos o cercanos; y este perjuicio acabaría más tarde o más temprano con el pobre Mojos: es así que la religión y la política mandan que Mojos subsista luego, antes que eso suceda, es preferible que el hacha acabe con los cacaguales que no estén en Mojos”.<sup>603</sup>

A mediados del siglo XIX se producirá una acentuación de la *débacl*e económica de la provincia debido a la escasez de productos alimenticios. Esto estaba ligado además a la carencia de mano de obra, empleada mayormente en la navegación y crecientemente en los siringales.<sup>604</sup>

### 3.2. La producción de Chiquitos

La producción por excelencia de los pueblos de indios Chiquitos fue la agrícola. Los naturales cultivaban las colinas con maíz, arroz, mandioca, zapallo y algodón en época primaveral. Luego se dedicaban a la cosecha del maíz y del arroz, en coincidencia con la finalización de período de lluvias (noviembre a mayo), y finalmente a la caza en los montes durante dos o tres meses.<sup>605</sup>

El informe presentado en 1768 sobre Chiquitos por el coronel Diego Antonio Martínez de la Torre referente al estado de las misiones corrobora estos datos de la producción indígena, agregando al algodón y la mandioca el cultivo de batatas y porotos “pero de todo muy poco ya como no tienen más... no apetecen más, por lo que no se verificará nunca salgan del rincón de su miseria a comerciar a otras ciudades porque no tienen que”.<sup>606</sup> Fuera de lo puramente agrícola, fabricaban tejidos y varios productos de madera. Sin embargo la principal fuente de recursos fue la exportación de la cera que se trasladaba al Perú y el Río de la Plata para la fabricación de velas y otros menesteres.

Luego de la expulsión de los jesuitas, la cera cayó en manos de un conjunto de “mercaderes logreros” según diría el gobernador Antonio López de Carbajal. Quedaron así solamente las estancias como “el mayor atractivo de los indios y sin las cuales no pueden subsistir estas poblaciones”.

Contrariamente a Moxos, no existía “en ningún paraje de la provincia... una sola planta de coca ni de café” tal como alega el gobernador Francisco Pérez Villaronte en 1769. “Lejos de existir la abundante producción de ellas, como dice la Presidencia, los naturales no las conocen ni han oído nombrarlas, y ha recorrido él la provincia de un extremo a otro, en visita que duró cinco meses, sin encontrarlas; habiendo sí en varios parajes visto pequeños y muy precarios cultivos de tabaco, que escapan con dificultad y afán a la oposición del clima y a la voracidad de ciertos gusanos, cultivos que la pereza y desidia natural de estos indios (por otro lado) no los harían adelantar, sino a fuerza de azotes, hasta el término de un apetecible beneficio”.<sup>607</sup>

---

<sup>603</sup>Idem, p. 347.

<sup>604</sup>Ibidem., p. 387

<sup>605</sup>Maeder, Ernesto J. A., y Bolsi, Alfredo S. C.: “La población de las misiones de indios Chiquitos entre 1735-1766”. En: Folia Histórica del Nordeste, Resistencia, 1978, N° 3, p. 14.

<sup>606</sup>Archivo Histórico Nacional de Chile. Informe del gobernador de Chiquitos Diego Antonio Martínez de la Torre, San Javier, 12 de abril de 1768. Legajo 232.

<sup>607</sup>René-Moreno, Gabriel: Op. cit., pág. 235-236

Sin embargo en este cuadro de situación, tan cercano a la subsistencia, tanto los portugueses como los cruceños se lanzaron sobre Moxos y Chiquitos buscando comerciar con los indígenas y arrebatarles su producción. O, en su defecto, cosechar ahí los braceros que precisaban para sus haciendas.

### 3.3. Apuntes sobre la economía misionera

Durante la época jesuítica, el sistema económico de las misiones de Moxos y Chiquitos se fundó sobre la propiedad mixta, es decir tanto individual cuanto comunitaria. Este sistema mantuvo en pie a los pueblos y potenció la vida colectiva de los naturales. Los jesuitas aplicaron las modalidades que tanto éxito les habían dado en el caso de las misiones del Paraguay controlando, por una parte, el comercio con los españoles, que se hacía a través de las Procuraciones de misiones en los colegios de la Compañía y liberando a los indígenas del sistema de encomiendas.<sup>608</sup> En Moxos funcionaría una Procuración de las misiones en el Puerto de Paila sobre el río Guapay, de utilización exclusiva para las misiones de Moxos y también de Chiquitos, sobre todo en tiempo de lluvias. Allí los jesuitas tenían un hospicio, almacenes, corrales, carena de lanchas, etc.<sup>609</sup>

Hubo algunas pequeñas diferencias pues en Chiquitos se permitió el comercio con españoles en el pueblo de San Javier, aunque los demás respetaron el sistema de impedir radicación de forasteros por más de tres días. También es cierto que en Moxos y Chiquitos los jesuitas, debido al menor número de indios tributarios, pagaban a la Real Hacienda con la devolución de sus sínodos, mientras que en el Paraguay lo hacían con el excedente de la venta de los productos de misiones.

En ambos casos la liberación de la servidumbre de la encomienda significó la posibilidad de radicación estable de los indios en los pueblos y por ende la potencialidad de crecimiento acumulativo de los mismos. Como contrapartida este sistema de una economía “cerrada” significó la marginación de mano de obra indígena del mercado montado por los españoles. Ello explica el recelo y los frecuentes ataques de españoles y criollos a la experiencia misional de los jesuitas.

Con reiteración este enfrentamiento se encubrió en una hipotética defensa de la libertad de comercio por parte del indígena, en un frontal ataque al “paternalismo” jesuítico y en la velada acusación de comunismo del sistema económico aplicado. En rigor, como hemos señalado, se trataba de un sistema mixto donde los indígenas poseían en propiedad una parcela para la labor agrícola familiar, donde trabajaban tres días a la semana y existían las tierras del común, para el mantenimiento del pueblo, donde trabajaban otros tres días.

La tarea en las tierras y estancias comunales eran las que permitían el equipamiento de aquello que no se generaba en el poblado, el mantenimiento de las viudas y huérfanos, así como de los que estaban afectados a otras tareas (artesanos, pastores, marineros, etc.).

La carencia de un mercado interno dentro del poblado ha llevado a que los economistas cuestionaran la calidad “urbana” de estos poblados que, sin embargo, mantienen los requisitos de complejidad de funciones y un volumen de población mayor que muchos otros núcleos urbanos de españoles y criollos.<sup>610</sup>

---

<sup>608</sup>Popescu, Oreste: Sistema económico de las misiones jesuíticas. Ed Ariel. Barcelona. 1967.

<sup>609</sup>Archivo Histórico Nacional. Madrid. Sección Jesuitas. Legajo 126. N°22.

<sup>610</sup>Gutiérrez, Ramón: Sistema productivo, organización social y resultante espacial de las misiones jesuíticas del Paraguay durante el siglo XVIII. Asunción. Revista Estudios Paraguayos N° 2. 1974.

Este sistema fue transformado por una administración más relajada y lejana al celo jesuita. Los curas reemplazantes mantuvieron la doble función de tutores religiosos y económicos quedando a sus anchas en las misiones. Mientras tanto, según el testimonio de un soldado cruceño, el gobernador dirigía todo el sistema desde Loreto “sentado en los cuatro volúmenes in folio de las Leyes de Indias”.<sup>611</sup>

Hasta la época de consolidación de las misiones, la Real Hacienda sostuvo la gestión de los jesuitas, asignándoles posteriormente los respectivos sínodos que eran de 350 \$ por cura desde 1707 y hasta 1716, y de allí en más de 200 \$, por real cédula del 17 de diciembre de dicho año. De todas maneras, y debido a las grandes cargas de las Reales Cajas de Potosí, hasta principios de la década del cuarenta el sínodo no fue percibido por los padres.<sup>612</sup>

Hoy se estima que las “misiones daban poca cosa más que su propia alimentación” y que la base económica más fuerte estaba fuera de su territorio, es decir provenía de las ayudas de otros colegios jesuíticos y de las donaciones de particulares.<sup>613</sup> Sabemos que aparte de la gestión económica de la producción en los poblados, los mismos tenían estancias de ganado y obrajes. En Moxos en el momento de la expulsión de los jesuitas en 1767 se cualifican los bienes de las haciendas de Chalguani y La Habana con sus estancias de Omereque, Vilavila, Porrata, Chichaguaico y Pojo ubicadas a unas 50 leguas de Mizque.<sup>614</sup>

En estas estancias había casas con capillas, molinos, bodegas y lagares, atendidos por una población de esclavos negros. También se trabajaban allí telares y obrajes. En el Cuzco, como en Lima, las misiones de Moxos tenían censos y capellanías sobre fincas que habían dejado religiosos de la Compañía de Jesús o donantes allegados a los trabajos de la orden.<sup>615</sup>

Sin embargo es evidente, en el momento de salida de los jesuitas, que las Procuradurías de los colegios en La Plata, Lima, Cuzco, Cochabamba o La Paz tienen cuentas deudoras con los diversos pueblos lo que indica una economía saneada y con excedentes.

Quizás los poblados de Moxos y Chiquitos no hubieran alcanzado un “régimen” de generación de recursos que les permitiera tener grandes excedentes y que el costo de inversiones fijas en las construcciones edilicias, canales, caminos y hasta algún dique, como el que rodeaba el pueblo de Exaltación, significara todavía una carga notoria. Es posible también que las estancias no hubieran alcanzado todo su desarrollo, pero es evidente que las ayudas externas fueron necesarias en la etapa inicial de consolidación pero que las misiones ya se autoabastecían y generaban disponibilidad de recursos crecientes.

En lo que respecta al pago de los tributos, los indios de Chiquitos se mantuvieron exceptuados del mismo hasta que por real cédula del 17 de diciembre de 1743 el rey ordenó se hiciese la numeración de los indios tributarios de las misiones y se les cargara con 1 \$ de

---

<sup>611</sup>René-Moreno, Gabriel: Op. cit., p. 62

<sup>612</sup>Real cédula de 17 de diciembre de 1743. Ver: Aguirre Acha, José: La antigua provincia de Chiquitos. La Paz, Ed. “Renacimiento”, 1933, p. 52.

<sup>613</sup>Esta afirmación es de una tesis doctoral de David Block y viene mencionada en el prólogo que Josep Barnadas hace a la edición de Eder (1985), pág. LIX. Creemos que esta apreciación debería analizarse en el marco de la economía regional y de la etapa de consolidación en que se hallaban estas misiones.

<sup>614</sup>Brabo, Francisco Javier. Inventarios. Op. cit. pág. 619.

<sup>615</sup>Hemos encontrado referencias de fincas con censos y capellanías a favor de las misiones de Moxos en documentación del Archivo Departamental y del Archivo del Arzobispado del Cuzco.

tributo a cada uno, además de que se les indujese a pagar algún diezmo, lo que luego se anuló.<sup>616</sup>

La excepción del pago del tributo a los Chiquitos se había decretado en 1706, estipulándose la duración de la misma en veinte años, por lo que ya en 1726 el plazo se había vencido. Los Moxos, por su parte, se mantuvieron al margen de gravámenes, ya que como los niños, ancianos, enfermos y todos los que prestaban servicios públicos no los pagaban, el número de contribuyentes era pequeño; téngase en cuenta que si el tributo era abonado de lo recaudado debía pagarse el sínodo de los curas y, por ende, no se hubiese dado tanta entrada al erario real.<sup>617</sup>

Luego de la expulsión de los jesuitas, el 15 de septiembre de 1772 se dio una real cédula por la que el rey aprobaba, con las modificaciones hechas por la Audiencia de Charcas, las actuaciones del obispo de Santa Cruz de la Sierra Francisco Herboso respecto de las administraciones eclesiástica y temporal de los Chiquitos. En ellas no se creía conveniente exigirles el tributo de 1 \$, lo cual fue aprobado por el rey. Algo similar ocurrió con los diezmos de Moxos, abolidos definitivamente por real cédula de 3 de noviembre de 1776.<sup>618</sup>

Para el desarrollo más ordenado de los temas referentes al sistema económico de las misiones, comenzaremos hablando de la agricultura para pasar luego a la ganadería y el comercio, finalizando con una referencia al período post jesuítico.

Existían en Moxos y Chiquitos dos tipos de propiedades: las tierras pertenecientes al pueblo y las chacras que los indios explotaban individualmente para su subsistencia y la de sus familias. Para el común eran reservadas las mejores áreas; en cuanto a las chacras en algunos casos estaban alejadas de los pueblos debido a su ubicación en zonas no anegadizas, lo cual se daba más en Moxos que en Chiquitos, ya que las colinas que rodeaban a estos pueblos les permitía a los indios no tener que distanciarse.

La repartición de tierras -afirmaba el obispo Herboso- no era necesaria ya que el monte era grande y podía inclusive dar “lugar a muchos millares más de indios”. Cada indio, luego de casarse, formaba su chacra, y si carecía de los instrumentos de hierro necesarios los pedía al cura.<sup>619</sup> Se encargaban también los indios de mantener sementeras de maíz, caña y arroz para el sustento de los curas, artesanos, viudas y otros operarios.

Uno de los pioneros de las misiones de Moxos, Pedro Marbán, quien había entrado por primera vez en 1675, introdujo en Moxos el primer ganado vacuno para la subsistencia, con la ayuda del fundador de Santísima Trinidad, padre Cipriano Barace. Paulatinamente se fueron formando en los pueblos estancias de ganados, las cuales eran comunales, administradas por los curas y cuidadas por indios que estos ponían.

El repartimiento de la carne se realizaba conforme al número de cabezas que poseían las estancias y al número de individuos de los pueblos. Esta distribución podía resultar

---

<sup>616</sup> Aguirre Acha, José. Op. cit., pág. 52-53.

<sup>617</sup>Eder, Francisco Javier: Descripción de la Provincia de los Moxos en el reino del Perú. La Paz, Imp. de “El Siglo Industrial”, 1888, pág. 172-173.

<sup>618</sup>Maeder, Ernesto J. A.: “La organización de la Provincia de Chiquitos en la época post jesuítica. Diferencias y semejanzas con la Provincia de misiones de Guaraníes”. En: Revista de Historia del Derecho, Buenos Aires, 1988, N° 16, p. 160.

<sup>619</sup>René-Moreno, Gabriel: Op. cit, pág. 449-450.



semanal o mensual, teniéndose preferencia por los indios de oficio o servidores de los curas.<sup>620</sup>

Mientras los hombres se dedicaban a estas actividades, las mujeres, preferentemente, eran destinadas a los trabajos manuales en los tiempos en que sus funciones caseras se lo permitían. A ellas se les entregaba el algodón para el hilado, siendo lo corriente dos telares por pueblo y en algunos casos tres o cuatro.<sup>621</sup>

Siendo la producción almacenada, controlada y distribuida por los jesuitas, las actividades comerciales siguieron los mismos lineamientos de contralor. Los efectos destinados a la transacción eran enviados al procurador en Santa Cruz quien, con los importes de estos, compraba lo necesario para las misiones. No existía, como se ha dicho, el comercio interior en los pueblos pero sí el trueque de productos entre ellos, formando así un sistema económico de conjunto adecuadamente articulado.

El control era muy fuerte y el comercio cerrado, dejándose solo en contados pueblos entrar a los comerciantes cruceños. “Cuando los españoles que iban a pelear contra los portugueses querían comprar comidas, a duras penas se inducía al pueblo a que las diese por dinero; y este se lo daban al misionero, para que les comprase lanas teñidas, cuchillos, medallas y otras cosas para su uso, y esto lo distribuía a cada uno según le correspondía”.<sup>622</sup>

El establecimiento de esta economía tan cerrada fue vista por el liberalismo como una artimaña para canalizar para los cofres de la Compañía de Jesús las ganancias pertenecientes a los pueblos de indios. La decadencia de las misiones, luego de la expulsión de los jesuitas, evidenció que las supuestas fabulosas ganancias no eran tales y que había mucho más de planificación, organización y esfuerzo que lo que los detractores suponían.<sup>623</sup>

De los productos comerciables de Chiquitos se destacaban la cera y el lienzo, no siendo vendibles el azúcar, el arroz y el maíz debido a que no podían costearse. Aquellos productos eran trocados en San Javier directamente con los españoles de Santa Cruz de la Sierra por caballos, mulas, yeguas y efectos de capilla, según dejó testimonio el padre Francisco Lardín luego de su visita a los pueblos en 1762.<sup>624</sup>

Esta permisión de comerciar en los pueblos se dio, repetimos, en forma aislada, dando origen a conflictos entre los españoles de Santa Cruz y los jesuitas. Inclusive cuando se dio, aquellos cometieron excesos con los indios (fraudes, engaños y escandalosas operaciones) originando la súplica de los padres a la Corona de que los comerciantes celebraran sus tratos sin pasar de la estancia de San Javier de los Pinocas. Esto se produjo en el año 1727, ordenando el rey continuar el comercio y mandando al gobernador a vigilarlo estrechamente para evitar los actos delictivos.<sup>625</sup>

---

<sup>620</sup>Idem., pág. 46 y 450.

<sup>621</sup>Ibidem., pág. 453-454.

<sup>622</sup>Eder, Francisco Javier: Op. cit, p. 173.

<sup>623</sup>Ribeiro de Assis Bastos, Uacury: Op. cit, p. 153.

<sup>624</sup>Archivo General de la Nación. Argentina. Papeles de la Biblioteca Nacional, legajo 361, pieza N° 6.330.

<sup>625</sup>Archivo General de la Nación. Argentina. Papeles de la Biblioteca Nacional, legajo 182, pieza N° 1.061. Minuta de Cédula, Madrid, 6 de julio de 1727.

#### ***4. La economía post jesuítica***

En los años posteriores a la expulsión de la Compañía de Jesús la estructura socioeconómica de las misiones mantuvo los lineamientos generales del período anterior. Sin embargo las consecuencias de la apertura comercial, el descontrol y el relajamiento de las costumbres, provocarán grandes calamidades a las provincias de Moxos y Chiquitos.

Los reglamentos confeccionados por el obispo Herboso y aprobados en parte por real cédula de 1772, convenían en que los curas de Chiquitos corrieran con los negocios y el cuidado de las estancias, enviando los tejidos y la cera de los pueblos a la Receptoría General de La Plata - los de Moxos mandarían sus efectos a la Administración General de Chuquisaca a partir de 1784- exceptuando la cera necesaria para las iglesias y los lienzos para vestir a los curas y jueces.

Entre los artículos 36 y 43 del reglamento de Herboso referidos a Temporalidades, se encuentran los dedicados a la organización comercial. Se preveía el control de los abusos de los españoles a los indios, pero se fomentaba a su vez la afluencia de aquellos, a los que se les prohibía que vivieran en los pueblos; “el gobierno dará orden al Corregidor y alcaldes para que formen ramadas donde se apeen los forasteros, y que se hagan dos o tres piezas decentes para las personas distinguidas”.<sup>626</sup>

Establecido el nuevo sistema, la actividad comercial no aportó ningún beneficio a los indios, y la penetración de negociantes en la región y asiduas alianzas con curas más interesados en cosas mundanas que espirituales, desembocó en la formación de una amplia red de contrabando en territorio español e inclusive con la capitanía de Mato Grosso. Los portugueses estaban necesitados en abastecer sus pueblos de ganado bovino, atrayendo a los españoles el oro de aquellos.<sup>627</sup>

Esta falta de contralor llevará a algunos gobernadores de las provincias a oponerse a los mecanismos del comercio libre. Lázaro Ribera, gobernador de Moxos, se manifestará contrario a la entrada de comerciantes a su provincia - que lo hacían por reyes hacia La Paz o por Loreto hacia Santa Cruz de la Sierra - quienes según él constituían “las segundas manos por donde [los] curas defraudaban a la comunidad que a su cargo tenían”.<sup>628</sup> Los indios -dice Ribera- “entregan fielmente a sus curas todo el producto de sus industrias y trabajo, sin que jamás se verifique el que ellos por sí negocien o contraten, porque aún están sin aquellas instrucciones y conocimientos necesarios para estas cosas...”.<sup>629</sup>

Un reclamo similar va a producirse en Chiquitos en 1790 cuando el gobernador Antonio López Carvajal denuncie el comercio ilícito que se llevaba a cabo en su provincia. López Carvajal recibirá instrucciones de interceptarlo y ejecutó las órdenes con celo. “El resultado vino a revelar de un golpe una novedad contra el común concepto sobre que la provincia era por su naturaleza improductiva y gravosa. Lejos de eso, rendía lo bastante para que otros medrasen. Chiquitos no había decaecido en producir, sólo sí que sus frutos,

---

<sup>626</sup> Archivo General de la Nación. Argentina. Sala IX, Justicia 31-4-1, legajo 12, Expt. 279. Reglamento Temporal del obispo de Santa Cruz, fechado en San Ignacio de Chiquitos el 4 de marzo de 1769 y remitido al gobernador de esa provincia Francisco Pérez de Villaronte

<sup>627</sup> Ribeiro de Assis Bastos, Uacury: Op. cit., pág. 128-130

<sup>628</sup> René-Moreno, Gabriel: Op. cit., p. 367.

<sup>629</sup> Archivo General de la Nación. Argentina. Sala IX, Interior, 30-3-7, legajo 22, Expte. 5, folio 22. Visita de Lázaro de Ribera a los pueblos de Moxos en 1786.

tan fatigosos al sudor del indio, fueron a parar a manos de mercaderes que no se contentaban sino con un 400 por ciento de ganancia”.<sup>630</sup>

En lo que respecta a la administración de la producción en la época post jesuítica, irán produciéndose según las necesidades, algunos ajustes para el cumplimiento de la real cédula de 1772. Ante aparentes manejos anormales del gobernador de Moxos Lázaro de Ribera, el rey manda en julio de 1785 a que se prohíba a los gobernadores recibir los efectos, librar contra su producto, embarazar al administrador, ni mezclarse directa ni indirectamente en el comercio de la Provincia. Si habrían de realizarse gastos extraordinarios deberían recurrir a la Audiencia.<sup>631</sup>

El sistema de transporte de los productos de Moxos y Chiquitos era iniciado en los propios pueblos por los “arrieros de la carrera” que los recibían del receptor general y los entregaban al administrador general de las misiones en La Plata, donde se les pagaba. Este también entregaba productos a los arrieros destinados a las misiones. Generalmente los contratos se firmaban en San Lorenzo, debiendo los arrieros entregar los efectos en un plazo de treinta días. Oscilaba el pago del flete entre 50 y 150 \$ según el tipo y tamaño de las cargas. Los arrieros eran propietarios de las mulas y en su mayoría provenían del pueblo de Ayquile.<sup>632</sup>

Entre los productos que se enviaban desde las misiones a La Plata destacaban el cacao en pasta, las marquetas de cera, los chocolates que se transportaban en cajones de madera retobados con cuero, los tejidos, manteles y lencería, el almidón, la almendra, el café, etc. Desde La Plata el administrador general enviaba en cambio fierro platina, panes de sal y cuchillos, y en menor escala ropa, sogas, cuero, anís, especias, yerba, tijeras, etc.<sup>633</sup>

A pesar de una marcada decadencia económica respecto de la época jesuítica, existieron períodos de cierta prosperidad, aunque más no fuera en los balances numéricos de algunos gobernantes. Tal el caso del gobernador de Chiquitos Melchor Rodríguez quien presentó un informe de su gobierno en 1799. En el mismo declaraba “haber restaurado el deterioro de los pueblos..., aumento de toda especie de ganados que asciende solo el vacuno a 30.000 cabezas,... conquista de una Nación bárbara llamada Guarayos ya catequizada en sus iglesias y pueblo con la denominación de San Pablo: dado a V.R. Hacienda más de 100.000 \$ después de satisfechas sus cargas anuales sin embargo de haberse aumentado el duplicado número de empleados, como ser un cura y un Administrador en cada pueblo, y hubieran sido mayores las producciones si el Tribunal de los Charcas no hubiera escaseado los auxilios necesarios, cuyas lamentables quejas han llegado al Superior Gobierno en lugar de una serie de decadencia y empeño de 50.000 \$ que antes padeció...”.<sup>634</sup>

En varias ocasiones la opresión que ejercieron los curas sobre los indios, la falta de asistencia a los pueblos por parte de los administradores generales y gobernadores o la codicia de los religiosos originó levantamientos de los naturales como ocurrió entre los Guarayos con el cura Gregorio Salvatierra en 1799 o los indios de San Pedro con Francisco Javier de Chaves en 1802.

---

<sup>630</sup>René-Moreno, Gabriel: Op. cit, p. 477.

<sup>631</sup>Archivo Histórico Nacional de Chile. Jesuitas de Argentina. Tomo 204, pieza 5.

<sup>632</sup>Archivo Histórico Nacional de Chile. Jesuitas de Bolivia. Tomo 219. 1779-1780.

<sup>633</sup>Idem.

<sup>634</sup>Archivo Histórico Nacional de Chile Jesuitas de Argentina. Tomo 204, piezas 4 y 6.

La acumulación de conflictos de esta índole desembocará en la real cédula del 10 de junio de 1805 en que se da la abolición de la propiedad comunal, concediendo a los indios de Moxos y Chiquitos la libertad y la propiedad individual y debiéndoseles repartir tierras y ganados para su subsistencia. Se iniciaba así una nueva época que derogaba la actividad de la comunidad, pero esta supuesta erradicación de los males económicos no significó ni mejoras ni paz. El gobernador Urquijo en Moxos sufrió las consecuencias del hastío de los indígenas que en dos oportunidades lo agredieron en 1812, hartos de mal gobierno y corrupción.<sup>635</sup>

## ***5. La frontera con los portugueses***

### **5.1. Ocupación del espacio por los portugueses y fundación de pueblos y presidios**

Los mamelucos o paulistas, nacidos de matrimonios entre indios y negros y esparcidos por todo el Brasil, llegaron a ocupar las fronteras portuguesas ya que, tumultuosos, sediciosos y esclavistas huyeron de San Pablo para evadirse de la vigilancia de las autoridades. Muchos de ellos fijaron su residencia en las colonias portuguesas lindantes con los Moxos, constituyendo el Matogrosso en importante centro de irradiación de sus tropelías.

Siendo en general ociosos, faltábales el dinero y decidieron coaligarse para organizar expediciones esclavistas con la finalidad de capturar indígenas y venderlos para mano de obra de los cafetales paulistas y las minas de Cuyabá. De todas maneras no siempre les resultó fácil: los caturinos, prevenidos, los rechazaron causándoles muchas bajas.<sup>636</sup>

Desde fines del siglo XVII y bien entrado el XVIII los mamelucos continuaron aisladamente con sus invasiones en busca de indios, causando grandes inseguridades a los pueblos, sobre todo a los de Chiquitos. A mediados de esta centuria, ya más organizados los portugueses, dejaron entrever su intención de comerciar pacíficamente con las misiones, logro que solo pudieron concretar en contadas ocasiones, debido a la oposición de los jesuitas.

En esa época, además de Matogrosso, se encontraba en vías de consolidación Cuyabá. Hacia 1745 la habitaban 500 personas entre criollos y portugueses, además de 1.500 mestizos, negros y mulatos. Era éste un “lugar abierto sin fortificación alguna” y sus habitantes se dedicaban a trabajar en las minas de oro cercanas al pueblo. A un mes de camino, yendo hacia San Pablo al que se llegaba desde Cuyabá en seis meses, se encontraban las minas de Ouro Preto.<sup>637</sup>

Un informe de 1762 describe a Cuyabá como “numerosa, fundada entre dos collados es colonia de la ciudad de San Pedro y Matogrosso de Cuyabá... tiene buenas casas, calles bien dispuestas y todo cubierto de teja”. Matogrosso -proseguía- “es población moderna cubiertas de paja las casas, sin orden, ni concierto, está fundado en tierra estéril pero

---

<sup>635</sup>Chavez Suárez, José. Historia de Moxos. Ed Fénix. La Paz.1944. Pág. 473.

<sup>636</sup>Eder, Francisco Javier (1888): Op. cit.pág.131-133.

<sup>637</sup>Archivo General de Indias. Sevilla. Sección V, Audiencia de Charcas, legajo 217. Informe del gobernador del Paraguay sobre Cuyabá, 1º de marzo de 1745.

abundante de oro”. Ambas tenían 3.000 habitantes, siendo los portugueses 200 en Cuyabá y 600 en Matogroso.<sup>638</sup>

La rivalidad y las contiendas entre españoles y portugueses fueron una constante en la región donde los españoles, triunfantes en casi todos los conflictos bélicos, perdieron sus territorios en las mesas de negociaciones.

Los portugueses tenían muy claro que necesitaban en sus fronteras la producción de las misiones bajo el control español. Un informe de Felipe Haedo de 1777 dice que estiman los lusitanos “las importantes utilidades que pueden producir y rendir dichos países en el abasto que necesitan de víveres, de que totalmente ellos carecen y la oportunidad que les facilita su comercio...”<sup>639</sup>

La creciente penetración, fomentada implícitamente por el comercio de los curas a cargo de los pueblos, obligó a adoptar medidas de organización creando las Comandancias militares de Moxos y Chiquitos. Quizás fue justamente el área de Moxos donde menos fortuna tuvieron las armas hispanas ya que las expediciones para desplazar a los portugueses de la región fueron un fracaso sin que siquiera se hubiera trabado combate. Las dificultosas condiciones del sitio, el clima, las enfermedades y las limitaciones de abastecimiento bastaron para derrotar a los españoles y a los criollos.<sup>640</sup>

Sobre todo a partir del tratado de 1777 se fortaleció la política de éstos de construir fuertes estratégicos que los convirtieron en señores de la navegación; así edificaron el de Coimbra sobre el río Paraguay y el del Príncipe de Beira sobre el Itenes o Guaporé, a fin de apropiarse del comercio del Amazonas y el Pará.<sup>641</sup> Ellos se completaban con el fuerte de Nuestra Señora de los Placeres de Iгатimí en la frontera con Paraguay, lo que obligó a los españoles a construir el Fuerte Olimpo y el de San Carlos del Río Apa, luego que el gobernador Pinedo destruyera Iгатimí.

No debía sin embargo esperarse mucho de estas defensas pues, como diría Lázaro de Ribera, “nuestro Fuerte Borbón (luego Olimpo) es una mala batería cerrada, cuyo frente es de piedra y barro y sus costados una débil estacada”.<sup>642</sup> Posteriormente, a fines del siglo

---

<sup>638</sup>Archivo General de Indias. Sevilla. Sección V, Audiencia de Charcas, legajo 443. Informe de los jesuitas de las misiones de Moxos a la Audiencia de Charcas, 12 de abril de 1762. Pueden verse planos de Cuyabá en Archivo del Ministerio de Relaciones Exteriores del Brasil. Itamaraty, Río de Janeiro. Plano 795, planta de Cuyabá en 1803. También en la Biblioteca Nacional, Río de Janeiro, donde se conserva el plano de José Antonio de Teixeira Cabral “Planta de la Villa del Sr. Bom Jesús de Cuyabá. 1811” ARC 23-4-20.

<sup>639</sup>Haedo, Felipe: Sexto informe con descripción histórico-geográfica de las misiones de Mojos y Chiquitos y facilidad de transitar por los ríos de Cochabamba hasta el Paraguay y Gran Perú. 1777. En Maurtua, Víctor. Juicio de límites entre Perú y Bolivia. Prueba Peruana. Madrid. Imprenta G. Hernández. 1906. Tomo X. pág. 25. También puede verse en el Archivo General de Indias. Sevilla. Audiencia de Buenos Aires, Legajo 515. Informe sobre fuertes cercanos a las misiones de Moxos y Chiquitos, 1774 y en Legajo 535 Informe del gobernador Pestaña sobre fortificaciones portuguesas. 1 de junio de 1764.

<sup>640</sup>Archivo General de la Nación. Argentina. Sala IX. Gobierno de Mojos. 9-6-6-2. Plano del presidio de Santa Rosa. 1766.

<sup>641</sup>Orbigny, Alcides de: Descripción Geográfica, histórica y Estadística de Bolivia. París. Librería de los Srs. Gide y Compañía 1845., pág. 391-392. Véase también Archivo General de la Nación. Argentina. Sala IX. Colonia 5-8-4- Intendencia de Cochabamba. Nota de Antonio Álvarez de Sotomayor del 22 de agosto de 1790 apercibiendo a los portugueses que deben demoler todos los fuertes y establecimientos que se hallan en territorio español y neutral luego del tratado del 1 de octubre de 1777.

<sup>642</sup>Plan de defensa de fronteras por Don Lázaro de Ribera.1808. En Maurtua, Víctor: Op. cit. Tomo X. pág. 100. Un informe del Ingeniero portugués al servicio de la Corona española, José Custodio de Sá y Faria sobre las fortificaciones lusitanas en la frontera puede verse en el Archivo General de Indias. Sevilla. Buenos Aires, Legajo 110. Nota del 24 de marzo de 1790.

XVIII y principios del XIX, tanto el Fuerte Borbón como el de San Carlos del Río Apa fueron considerablemente mejorados.<sup>643</sup>

Entre las fundaciones inmediatamente posteriores a dicho acuerdo entre las coronas, se destaca la de Villa María del Paraguay, erigida el 6 de octubre de 1778 por el gobernador de Matogrosso Luis de Albuquerque de Mello Pereira e Cáceres en sitio estratégico para el dominio del Alto Paraguay. La gran novedad es que ésta se formó originalmente con 78 indios desertores de la Provincia de Chiquitos además de otras 83 personas.<sup>644</sup>

La Estacada de la margen del Itenes se mudó dos o tres veces antes de convertirse definitivamente en el Fuerte del Príncipe de Beira. Alejados ya los jesuitas y ante las facilidades para entrar a las provincias españolas, convirtiéndose el fuerte en un punto estratégico para el contrabando; descargábanse allí decenas de canoas provenientes de las antiguas misiones con cargamentos de paños, azúcar, chocolate, sebo y miel. A Villa Bella, otro de los puntos portugueses, llegaban a través del Madeira manufacturas provenientes de Inglaterra (terciopelos, bretañas, sedas y herramientas) que se introducían a Moxos convirtiendo a Villa Bella en un gran centro redistribuidor.<sup>645</sup>

La instalación de Príncipe de Beira originó ciertas controversias con los españoles según su ubicación que aparentemente iba en contravención al tratado vigente, los abusos de comercio, las intrusiones furtivas y los tratos clandestinos, medios todos -aseguraban- para adelantarse hacia las misiones. La respuesta de los portugueses se fundamentó en que Beira no era aún un establecimiento militar sino económico y civil, por lo tanto no contravenía las leyes.<sup>646</sup>

Sin embargo la fortaleza trazada por el Ingeniero Militar de origen italiano Domenico Sambuceti fue sin duda una de las más importantes que se realizaron en la región del cono sur americano respondiendo cabalmente a los principios de la fortificación abaluartada.<sup>647</sup>

Cuando Orbigny visita Príncipe de Beira en el siglo XIX da cuenta de la existencia de sólo treinta hombres en la guarnición, destacando la forma cuadrada del fuerte rodeado de fosos y su construcción ejecutada por un ingeniero europeo con “la piedra arenisca carbonífera, de que se componen las montañas adyacentes”. “Era este fuerte en su fundación, un presidio para los asesinos; mas hoy en día está destinado a servir de destierro a los condenados políticos...”.<sup>648</sup>

Hacia el año 1781, y según el testimonio dado en San Juan de Chiquitos por desertores portugueses, era amplio el número de puertos y fuertes erigidos por éstos. Contábanse: 1) Coimbra, ubicado frente a la laguna de la Cruz, donde se juntaban el Paraguay y el Chané. Destrozado en 1780 por los Guaicurús se había vuelto a fundar. 2) Destacamento de los Diamantes, fundado en la época en que gobernó el Matogrosso el

---

<sup>643</sup>Gutiérrez, Ramón. Evolución urbanística y arquitectónica del Paraguay.1537-1911.Departamento de Historia de la Arquitectura. UNNE. Resistencia. 1976.

<sup>644</sup>Ribeiro de Assis Bastos, Uacury: Op. cit., N° 95, pág. 127-128.

<sup>645</sup>Idem, pág. 130-131. Véase también Archivo General de la Nación. Argentina. Sala IX.- Colonia. 7-1-6-Santa Cruz de la Sierra. Carta de Antonio Berdugo del 17 de junio de 1761 sobre la estacada de los portugueses en Santa Rosa.

<sup>646</sup>René-Moreno, Gabriel (1974): Op. cit, págs.126 y 370

<sup>647</sup>Silveira de Mello, Raúl. Historia da Forte de Coimbra. Imprensa do Exército. Río de Janeiro.1959. 2ª Volumen (1748-1802). También Souza Nunes José María de - Adonias Isa. Real Forte Principe da Beira. Fundação Odebrecht. Río de Janeiro. 1985.

<sup>648</sup>Orbigny, Alcides de: Op. cit, Págs. 238-239.

conde Antonio Rollin de Moura, se ubicaba de Coimbra río arriba, a dos días de trayecto. Este fuerte servía para registrar el oro y no permitir su extravío. 3) “Registros”, ubicado en el paso del río Jaurú de este lado. Allí se registraba todo lo que se llevaba y se traía a y desde San Pablo y se celaba el contrabando del oro. En sus alrededores existían pobladas dos estancias de ganados, habiendo cuatro más en dirección a Matogroso. Otra estancia estaba situada al frente o en las inmediaciones de Santa Ana de Chiquitos. 4) Cuibrán, ubicado estratégicamente para frenar las entradas de Guaicurús a Cuyabá. 5) Villa María, donde se registraba oro y se evitaba su extravío, además de auxiliarse a la guardia de los Diamantes. 6) San Cristóbal o Fuerte de las Salinas, erigido para impedir que los españoles bajen hacia los otros fuertes y para no dejar pasar desertores portugueses. Allí se guardaban también Las salinas encontradas en los terrenos lindantes. 7) Casalvasco, se encontraba sobre el río Barbado, en la parte fronteriza con Santa Ana. 8) Paraje de los Moriños, formado con pobladores armados, a tres días de Santa Ana.<sup>649</sup>

Un nuevo informe presentado en 1790 sobre los fuertes construidos por los portugueses, da cuenta de que después de anulado el tratado de 1750 éstos construyeron diversos fuertes en los territorios en disputa destruyendo la misión de Santa Rosa de Moxos y avanzando en diversos frentes. Los españoles a la vez mediante las expediciones que dirigiera Pedro de Cevallos retomaron la Colonia del Sacramento, avanzaron en Río Pardo e inclusive llegaron a dominar las fortificaciones de la isla de Santa Catalina.

Cuando se planteó en 1774 por Juan Bartolomé Verdugo una estrategia de defensa de la región misionera de Moxos y Chiquitos, se insistía no solamente en una estrategia de fortificación de puntos fijos, sino también en la radicación de dos poblados de españoles que permitieran controlar la frontera con asentamientos estables. Sin embargo, el propio Verdugo, a cargo de la Comandancia militar a partir de 1777, fue incapaz de poner en práctica sus propias ideas.<sup>650</sup>

En mayo de 1787 el gobernador López de Carbajal proponía nuevamente la creación de dos o tres poblaciones de españoles tendientes a controlar la frontera y fomentar un camino interno hacia el Paraguay.<sup>651</sup> Nuevamente, en 1791, Álvarez de Sotomayor retoma la idea de formar dos poblaciones de españoles, una en la Provincia de Chiquitos y otra frente a las reducciones de los chiriguano como primer resguardo de las fronteras. Sin embargo el gobernador Viedma contesta un año más tarde que “la ciudad de Santa Cruz, como tengo informado a V.E. en el tiempo de dos siglos que se fundó, se halla en el día en sus principios. Ni sus vecinos tienen aquellos sólidos fundamentos que afianzan la subsistencia de una población en la propiedad de los terrenos, ni el Cabildo se halla con caudales de propios...”. “Primero debe fundamentarse una población cimentándola de modo que pueda subsistir sin los vaivenes que atrae la incertidumbre” agregaba, para rechazar la conveniencia de quitar vecinos a Santa Cruz para hacer las pensadas nuevas poblaciones.<sup>652</sup>

Este pensamiento cortesano, tan distinto del que primaba en las avanzadas lusitanas, donde se establecían sobre la base de lo elemental y de allí iban conformando el dominio

---

<sup>649</sup>Archivo General de la Nación. Argentina. Sala IX, Justicia, 31-4-1, legajo 12, Expte. 279.

<sup>650</sup>Ministerio de Relaciones Exteriores. Paraguay. Cuestiones de Límites con Bolivia. Negociaciones diplomáticas 1915-1917. Imprenta Nacional. Asunción. 1928, pág 134-135.

<sup>651</sup>Archivo General de la Nación. Argentina. Sala IX, Colonia 9-7-2- Varios del Alto Perú. Nota del 27 de mayo de 1787.

<sup>652</sup>Archivo General de la Nación. Argentina. Sala IX, Colonia 5-9-2- Intendencia de Cochabamba. Notas del 19 de mayo de 1791 y 4 de septiembre de 1792.

territorial (como habían hecho los españoles en el XVI) llevaría a la debilidad intrínseca que, unida a los pactos de familia de los Borbones, permitió el avance y consolidación portuguesa en territorios otrora hispanos.

## 5.2. Las expediciones portuguesas

Las incursiones portuguesas a los territorios españoles de Moxos y Chiquitos se iniciaron a fines del siglo XVII y fueron, a partir de allí, numerosas. Los móviles de las mismas fueron al principio el deseo de capturar indios para llevarlos a sus incipientes poblaciones como esclavos, y, ya entrado el siglo XVIII, lograr la apertura de un circuito de contrabando con los pueblos de las misiones.

La primera invasión importante se produjo en los inicios de la actividad jesuítica en Chiquitos. Dos “bandeiras”, al mando de los capitanes Antonio Ferráez de Araujo y Manuel de Frías, cruzaron el río Paraguay en enero de 1696 con el fin de buscar indios y destruir Santa Cruz de la Sierra. Los españoles, en número de 130, más 500 indios armados con flechas, atacaron al enemigo dando muerte a Ferráez y Frías. De la expedición de 150 portugueses sólo sobrevivieron 6, pereciendo la mayoría en las aguas del río Apere.

Esta “anécdota” produjo la dispersión de los indios de San Miguel de Parabas, misión fundada ese mismo año. Se lograron reunir luego unos 500 de éstos que pasaron a Loreto en 1697, dándoles lugar posteriormente en San José de Moxos. Más adelante, también como consecuencia de un traslado ante el peligro portugués, esta misión pasó a llamarse Desposorios.<sup>653</sup>

La siguiente noticia que tenemos data de 1723. Habiendo salido de Pará, llegaron el 8 de agosto de ese año a Exaltación 130 hombres al mando del Cabo Principal Francisco de Mello Palleta, con el fin, decían, de descubrir tierras y demarcar el río. Mello Palleta declaró en carta al gobernador de Santa Cruz haber sido enviado por su gobernador y Capitán General Juan de Maía de Azama. Afirmó que Portugal estaba en posesión de todo el río Madera y del lugar donde se juntan los ríos Itaure e Itenes, instando además a los españoles a no invadir estos dominios.<sup>654</sup>

El gobernador Argumosa envió a Exaltación una carta para que fuese entregada a Mello Palleta en caso de regresar en la que respondía que Maía le ordenó penetrar en tierras que no son de Portugal sino del rey de España Felipe V, y que si creían que eran portuguesas era porque “los partidarios y gente de guerra suya” avanzaron sin respetar los tratados.<sup>655</sup>

Los jesuitas, temerosos de una invasión portuguesa, instaron a las autoridades españolas a que se permitiera a los indios tomar las armas. Por real cédula expedida en San Ildefonso el 17 de septiembre de 1723 se facultaba al virrey para que, de no haber inconvenientes, se diese licencia a las misiones de Moxos para usar armas de fuego.

En los años posteriores no hubieron novedades de relevancia acerca de los portugueses - excepto una pequeña expedición a San Rafael en 1740-, ocupándose los españoles de organizarse lo mejor posible. A principios de 1751 el gobernador de Arayal de

---

<sup>653</sup>Vargas Ugarte, Rubén. Op. Cit.pág. 60.

<sup>654</sup>Archivo Histórico Nacional de Chile. Jesuitas de Argentina. Tomo 197. Pieza 10. Ver: Carta del Superior de las misiones de Moxos P. Tomás Delgado, al gobernador de Santa Cruz de la Sierra Luis Guillermo Álvarez Gato, Trinidad, 25 de agosto de 1723; carta del capitán portugués Mello Palleta a Álvarez Gato, Exaltación, 10 de agosto de 1723.

<sup>655</sup>Idem Carta de Argumosa a Mello Palleta, San Lorenzo de Santa Cruz de la Sierra, 7 de julio de 1724



San Javier (Matogroso) Antonio de Silva Guzmán envió a Antonio de Almeyda a entrar a Moxos; Almeyda ingresó a la misión de San Nicolás vestido de sotana para inspirar confianza a los indios, robando numerosas indias.

Quejose de esta intromisión el padre superior de Moxos Nicolás Altogradi, respondiendo agresivamente Silva Guzmán que las entradas de sus “sertanistas” habían sido al este del Itenes o Guaporé y no al occidente. No es posible - le dice- “que todo el gentilismo sea solo suyo. Por qué ley divina, o positiva, o por qué título pertenecen a los misioneros castellanos los indios que habitan estos desiertos? Tienen acaso algún decreto de la Santísima Trinidad, o alguna bula pontificia, para que ellos solos puedan conquistar?”. Toda su carta - continúa diciendo el portugués- “se funda en un supuesto falso”, que es pensar que las tierras al oriente del río, en que entran las misiones de Santa Rosa y San Miguel, San Tadeo y la navegación de dicho río pertenecen al rey de España. Le pide se desengañe pues “son, y han de ser del rey de Portugal... Que V.R<sup>a</sup>., por lo lejos que habitan, aún ignoran el tratado de división que han hecho las dos Majestades en 13 de enero de 1750”.<sup>656</sup>

El golpe más importante dado por los portugueses a las misiones se producirá poco después, en 1760, cuando una expedición al mando del gobernador de Matogroso Antonio Rollín de Moura logra destruir la misión de Santa Rosa, fundada en 1743, suplantándola por una estacada. En 1768 se fundará allí el fuerte del Príncipe de Beira.

Esta incursión de los portugueses, ilegal a partir de la anulación del tratado de 1750, traerá como consecuencia una larga cadena de sinsabores a los españoles, las cuales serán analizadas en el punto siguiente.

Ya en época posterior al extrañamiento de los padres, en 1769, llegan a la estancia de San Juan, a cinco leguas del pueblo de San Ignacio, doce portugueses al mando del cabo José Santiago Figueredo. Afirmaba éste venir en persecución de un jesuita que, vestido de secular, se les había escapado de Matogroso, corroborando los españoles que Figueredo era “un explorador y espía enviado por los portugueses a reconocer estos parajes”.<sup>657</sup>

En el año 1782 dos desertores portugueses dan cuenta de una nueva expedición al mando del capitán Francisco Maciel, por el Gran Pará, con seis compañías de tropas europeas. Del fuerte de Coimbra habían bajado 400 hombres de Cuyabá y 800 hombres de San Pablo habían pasado a los parajes de Igatimi.<sup>658</sup>

Durante la última década del siglo XVIII arribaron a Chiquitos nuevas partidas de portugueses, tal lo informaron Melchor Rodríguez y José de Ayarza en 1791 y 1796, respectivamente. En la primera de las fechas llegó a la estancia del Santo Corazón el oficial portugués Antonio Ferreira con dos dragones y doce negros, y en 1796 fueron diez portugueses “entre negros y mulatos que se decían acogedizos”.<sup>659</sup>.

Pero en rigor tanto habrían de pesar las acciones de los portugueses como las omisiones de los españoles a efectos de las pérdidas de territorio. Ya en 1768 el Ingeniero Aymerich, encargado de los trámites de la expulsión de los jesuitas, advertía ante la evidente ineptitud de sus reemplazantes que esos poblados “se irán tumultuando y desertándose a la

---

<sup>656</sup>Archivo Histórico Nacional de Chile. Jesuitas de Argentina. Tomo 202, pieza 1. Carta de Silva Guzmán a Altogradi, Arayal de Matogroso, 25 de septiembre de 1751.

<sup>657</sup>René-Moreno, Gabriel: Op. cit., págs. 93 y 325.

<sup>658</sup>Archivo General de la Nación. Argentina. Sala IX, Justicia, 31-4-1, legajo 12, Expte. 279.

<sup>659</sup>René-Moreno, Gabriel: Op. cit., p. 109.

citada portuguesa y otros a los montes y de este modo se despoblarán estas doctrinas”.<sup>660</sup> Aymerich tenía experiencia en las estrategias de los portugueses después de sus fracasadas acciones de 1765 que no lograron revertir el dominio lusitano sobre Santa Rosa.<sup>661</sup>

### 5.3. Las expediciones españolas

Las expediciones españolas del siglo XVIII tuvieron la característica de ser generalmente defensivas, ante el avance portugués, o bien de ser incursiones con la finalidad de espiar la organización del enemigo.

Pueden dividirse a las mismas en tres fases importantes: las de los años cuarenta con el propósito de explorar y fundar un pueblo de españoles; las de los años sesenta tendientes a la recuperación de la perdida Santa Rosa, y por último las del decenio siguiente que desembocaron finalmente en la fundación del Fuerte Borbón en 1793.

A fines del año 1738 el superior de las misiones de Chiquitos, padre Agustín Castañares, da noticia al gobernador de Santa Cruz de la Sierra Francisco Antonio de Argumosa Zevallos del trabajo de los portugueses en las minas de Cuyabá. El rey había encargado a éste hacer un estudio respecto de la veracidad de una relación publicada por Manuel Martínez sobre los pueblos de los portugueses, pasándole Argumosa el encargo a Castañares.<sup>662</sup>

En julio de 1738 - dio cuenta Castañares- encontraron en la zona donde empieza a formarse el lago grande de los Jarayes, cinco indios parisis quienes se habían escapado de los portugueses. Preguntóles el cura como se llamaba el pueblo y uno de ellos contestó Cuyabá y otro San Gonzalo, nombre éste de la iglesia. Agregaron que existía otra ciudad llamada Barrancos. Martínez había afirmado la existencia de 5.000 blancos en Cuyabá pero Castañares calculó que, habiendo unos 40.000 esclavos negros, forzosamente debía de haber más portugueses.<sup>663</sup>

Dado el informe del cura, Argumosa envía el 9 de enero de 1739 un breve plan al rey consistente en formar una expedición a zonas portuguesas. Hacía constar la existencia de bastimentos suficientes pero pedía veteranos de guerra de Buenos Aires y embarcaciones para cortar la comunicación de los portugueses con San Pablo y Pará mientras durase la lucha para que no se enviasen soldados desde esos lugares.<sup>664</sup>

---

<sup>660</sup>Carta de Antonio Aymerich y Villajuana. Loreto. 28 de agosto de 1768. En Barnadas, Josep: Prólogo a la edición de Eder (1985). Op. cit. pág. LXI.

<sup>661</sup>Archivo General de Indias.Sevilla. Lima, Legajo 1054.Informe del 23 de abril de 1765. También Charcas, Legajo 735.”Testimonio de las diligencias posteriormente actuadas sobre el desalojo de los portugueses del pueblo de Santa Rosa de las misiones de Moxos”.1762

<sup>662</sup>Archivo Histórico Nacional de Chile. Jesuitas de Argentina. Tomo 197, pieza 9. Manuel Martínez había vivido en Cuyabá y, apresado por los indios Cuyabás, fue rescatado por el gobernador del Paraguay. Martínez había informado, entre otros aspectos, que la población de aquella ciudad era mayor inclusive que la de la misma San Pablo. Martínez había vivido en Cuyabá hasta 1733 aproximadamente, y decía que tan poblada era esta que por la orilla del río podíanse caminar 16 leguas por calles de casas. Informaba también sobre el camino entre San Pablo y aquella, de 5 o 7 meses de duración.

<sup>663</sup>Idem. Informe de Castañares a Argumosa, 12 de diciembre de 1738.

<sup>664</sup>Idem. Carta de Argumosa al rey de España. San Lorenzo de la Barranca, 9 de enero de 1739. Sobre este tema pueden verse los documentos 1007-1008-1009 de la Colección Gondra en la Universidad de Texas. En: Castañeda, Carlos Eduardo, y Dabbs, Jack Audrey: Calendar of the Manuel E. Gondra manuscripts collection. México, Ed. Jus, 1952.

En los últimos meses de 1740 llegaron al pueblo de San Rafael - tras dieciséis días de camino desde Cuyabá- un cabo portugués con cuatro soldados declarando la existencia en zonas portuguesas de minerales y numerosas poblaciones bien fortificadas, siendo dos en la banda occidental del río Paraguay: Montegroso (*sic*) y Pitas (a esta había llegado Castañares en 1738). La intención de los portugueses era la de comerciar con las ciudades de españoles y particularmente con las misiones.<sup>665</sup>

El 16 de julio de 1743 el jesuita Juan José Rico presenta un informe sobre problemas fronterizos con los portugueses, proponiendo el establecimiento de dos nuevas reducciones, una a orillas del Paraguay hasta la laguna Manioré y otra sobre el río Pilcomayo, que además podría convertirse en el punto de partida para la conquista espiritual del Gran Chaco.<sup>666</sup>

Las excursiones más sistemáticas realizadas por los españoles fueron las llevadas a cabo con el objetivo de desalojar a los portugueses de la Estacada de Santa Rosa. El 20 de agosto de 1763 la Audiencia de Charcas comisionó a su propio presidente, Brigadier Juan de Pestaña y Chumacero, para intentar la expulsión de los portugueses de Santa Rosa. Equipada en Cochabamba ese mismo año, la expedición se aumentó en Santa Cruz con el auxilio del gobernador Alonso Verdugo.

El 22 de diciembre debió partir Verdugo precipitadamente al fugarse los prisioneros portugueses que, invadiendo el pueblo de San Miguel, se llevaron a los dos jesuitas, Rodríguez y Espí. Esto dio ocasión al gobernador de Matogroso Rollin de exigir, a cambio de los dos padres, la entrega de todos los prisioneros portugueses.<sup>667</sup>

La expedición, finalmente, partió hacia Moxos en 1764, y en los meses de septiembre y octubre desalojaron los pueblos de esta provincia quedándose con los puestos avanzados de la banda oriental del Itenes. El 3 de octubre Verdugo les exigió la entrega de la Estacada, Matogroso y Cuyabá a lo que los portugueses se negaron, aunque dismantelaron las fortificaciones de Santa Rosa.<sup>668</sup>

Hechas las paces entre las dos Coronas, el rey suspendió la expedición a Moxos y pronto se retiraron las tropas de Pestaña, quedando sólo Verdugo y el Ingeniero Antonio Aymerich. “Quedó allí - dice René Moreno- en lugar de Pestaña el coronel D. Antonio Aymerich. Quedó con las reliquias de aquel ejército, luchando contra las inclemencias de un clima húmedo y abrasador, contra los rigores de una epidemia mortífera, contra el abandono en que así, de paga como de medicamentos, solía la Comisaría de Guerra dejar a estos servidores del rey. A la vuelta de un año habían quedado sepultados allí 500 hombres sin haber disparado un solo tiro. Los sobrevivientes aguardaban a pie firme una segunda orden contra los portugueses. Esas órdenes llegaron contra los jesuitas”.<sup>669</sup>

En 1766, por real orden, se retiraron las fuerzas desde la frontera frente a la Estacada portuguesa, hacia Magdalena y San Pedro de Moxos. En 1768 los portugueses volvieron a ocupar y fortificar aún más la estacada fundando Príncipe de Beira, desengañando así al reemplazante de Pestaña en la Audiencia, Juan Victoriano Martínez de Tineo, que había informado al virrey Amat que los portugueses no estaban más pertrechados para atacar que

---

<sup>665</sup>Vázquez-Machicado, José: Op. cit. págs. 234-235, docs. N° 2.322, 2.323 y 2.326.

<sup>666</sup>AGI. Sección Quito, legajo 158.

<sup>667</sup>Molina, Plácido M.: Op. cit., págs. 115-116; Vargas Ugarte, Rubén, S. J.: Op. cit. cap, págs. 119-120, y Vázquez-Machicado, José: Op. cit., p. 522.

<sup>668</sup>Molina, Plácido M.: Op. cit., págs. 116-117.

<sup>669</sup>René-Moreno, Gabriel: Op. cit., p. 12.

los españoles para defender y que lo único que podía tentarlos para volver a invadir sería el ganado, en caso de hambre.<sup>670</sup>

Enterado de la mala nueva, y vistos los fracasos de la expedición de Pestaña y Verdugo, Martínez de Tineo ordena el 16 de febrero de 1769 demoler las fortificaciones y estacadas de los portugueses, cosa que estos no hicieron.<sup>671</sup> Al año siguiente, visto que los lusitanos no estaban dispuestos a dar marcha atrás y no se estaba en condiciones de echarlos por la fuerza, se solicita al virrey Amat que la sede de los gobiernos de Moxos y Chiquitos sea en zonas estratégicas para evitar el contacto con aquellos: Magdalena - próximo a la Estacada- para la primera, y San Ignacio o Santa Ana para Chiquitos.<sup>672</sup>

La real cédula del 15 de septiembre de 1772 pone de manifiesto la necesidad, en Moxos, de explorar el Mamoré y fundar en la zona un pueblo de españoles para asegurar los dominios hispanos de los avances portugueses, lo mismo en los confines de Matogroso y Cuyabá donde también se imponía la fundación de poblaciones españolas.

En 1775 se presentó ante la Corte de España el obispo del Paraguay informando sobre los puntos ocupados por los portugueses y la necesidad de establecer una población que podía estar entre Paraguay y las misiones de Chiquitos, siempre que se les diera permiso a los paraguayos a pasar sus efectos al Obispado de Santa Cruz sin pagar derechos durante algunos años.<sup>673</sup>

Al año siguiente se producirá un cambio jurisdiccional de enorme relevancia: la creación del Virreinato del Río de la Plata. El nuevo virrey, Pedro de Ceballos, intentará una nueva expedición contra los portugueses, la cual no se llevará a cabo dado su efímero mandato y la paz que llegó con el tratado de 1777.

El 5 de agosto de ese mismo año se confirió por real cédula el gobierno político y militar de la provincia de Chiquitos al Capitán Juan Barthelemi Verdugo. Este se había presentado ante la Corte de España en 1774 con un extenso memorial en el que manifestaba la necesidad de ocupar las tierras y reducir a la gran cantidad de pueblos que se hallaban sobre el Paraguay, a fin de evitar que lo hiciesen los portugueses de Cuyabá y lo utilizaran como puerta de acceso al Gran Chaco.

Barthelemi Verdugo recibió tres años después la orden de la Corona de establecer en dicha zona dos pueblos de españoles para hacer frente al portugués y para intentar la ocupación del Chaco, y “que sitúe estos vecindarios en terrenos separados de las misiones, adecuados a las industrias europeas, fáciles de fortificar, y uno de ellos como para servir de escala al comercio con el Paraguay...”.<sup>674</sup>

Diez años después, en 1787, el gobernador de Santa Cruz propuso la construcción de un fuerte para la defensa de Moxos pero la idea no se llevó a cabo. Los proyectos se paralizaban ante la distancia y el tiempo; los asuntos se llevaban siempre ante el virrey o el mismo rey, lo que los eternizaba debilitando así la acción. Los portugueses, más decididos, mantuvieron sus ocupaciones de Chiquitos, aún contra la letra del tratado de San Ildefonso. “Las Comisiones Demarcadoras españolas quedaron paralizadas, y más de uno de sus

---

<sup>670</sup>Archivo Histórico Nacional de Chile. Jesuitas de Bolivia. Tomo 359, pieza 4. Informe de Martínez de Tineo al virrey Amat, La Plata, 4 de febrero de 1768

<sup>671</sup>Archivo General de Indias. Sevilla. Lima, legajo 1.054.

<sup>672</sup>Archivo Histórico Nacional de Chile. Jesuitas de Argentina. Tomo 204, pieza 1. Cartas del obispo de Santa Cruz y del gobernador de Moxos, 29 de mayo de 1770 y 24 de marzo de 1770, respectivamente.

<sup>673</sup>Aguirre Acha, José: Op. cit, págs. 88-90.

<sup>674</sup>René-Moreno, Gabriel: Op. cit, p. 241.

jefes... *murió de viejo en Santa Cruz esperando a sus colegas portugueses, que con pretextos varios se dejaron estar, ganando así tiempo y terreno*".<sup>675</sup>

Esta dejadez española, acompañada de la ejecutividad portuguesa, produjo consecuencias nefastas para los pueblos de las misiones, tales como las deserciones de habitantes de Exaltación a los establecimientos portugueses por falta de víveres y ganados para subsistir, y la del propio cura del pueblo José Ignacio Méndez a Príncipe de Beira en 1788.<sup>676</sup>

En mayo de 1790 el virrey Nicolás de Arredondo ordenó reconocer nuevamente la región. Organizada por don Félix de Azara, la expedición partió desde Asunción en el mes de julio al mando de Martín Boneo. En sólo dos meses de viaje llegó a los fuertes portugueses de Coimbra y Albuquerque, confirmando así la denuncia del avance lusitano.

Luego de algunos desencuentros entre españoles y portugueses, el 11 de junio de 1791 el rey ordenó que se poblase la costa occidental del Paraguay con fuertes para detener a éstos. En marzo de 1792 partió desde Asunción una nueva expedición, al mando del Comandante José Antonio Zavala. El 27 de febrero de 1793 quedó aprobada por real orden la fundación del llamado Fuerte Borbón (posteriormente Fuerte Olimpo).<sup>677</sup>

#### **5.4. La situación de conflicto en el siglo XVIII: comercio y contrabando**

La organización de los portugueses, como se ha afirmado, contrastó claramente con la dilación y la falta de acción eficaz por parte de los españoles. El constante avance de aquellos fue rindiendo sus frutos a lo largo del siglo XVIII, contando ya en las últimas décadas con un sistema más o menos estable de comercio.

Las rutas comerciales lusitanas en territorio propio comunicaban a Matogroso con San Pablo. Del primer centro se llegaba por río a la Villa María en doce días; de allí a Cuyabá y a Guayarés en tres meses, y de Guayarés a San Pablo atravesando seis poblaciones intermedias.

En lo que respecta a la actividad portuguesa en Moxos, fomentaban el desarrollo de estancias en las márgenes del Itenes y el Madera; hasta la barra del Río Negro llegaban los auxilios embarcados desde el Gran Pará hasta la Estacada de Moxos. Por ambas márgenes del Río Negro debían navegar armados ya que existían muchas tribus salvajes. Otro de los grandes inconvenientes que debían salvar para llegar a la Estacada eran los bancos del Madera que inclusive extendíanse al pasar a tierra. Los bancos y pantanos eran continuos también en la confluencia del Madera con el río Beni.<sup>678</sup>

Uno de los primeros funcionarios que se abocó a combatir el comercio portugués en Moxos, con el decidido objetivo de terminar con el mismo, fue Lázaro de Ribera, quien llegó en 1784 como segundo comisario de la 3ª División de Demarcación de Límites pasando luego a desempeñar el cargo de gobernador de la provincia.

Incorporado Ribera a la Comisión de Límites, partió en junio de 1784 hacia las fronteras de los dominios del rey de España con el Matogroso. La marcha fue pausada por el transporte de los bastimentos y el levantamiento de los planos. Al pasar por La Plata, en

---

<sup>675</sup>Molina, Plácido M.: Op. cit, pág. 117-118.

<sup>676</sup>René-Moreno, Gabriel: Op. cit, págs. 106-107; y Real Academia de la Historia. Madrid. Colección Mata Linares. Tomo IX. 9-1664. Informe de Lázaro de Ribera, 15 de abril de 1788.

<sup>677</sup>Aguirre Acha, José: Op. cit, págs. 108-115.

<sup>678</sup>Archivo General de la Nación. Argentina. Sala IX, Justicia, 31-4-1, legajo 12, Expte. 279.

el mes de octubre, Ribera tomó posesión del cargo de gobernador, renunciando a la Comisión. Al escasear los facultativos se hizo casi imposible reemplazarlo en ésta y todas las responsabilidades recayeron en el primer comisario Rosendo Rico Negrón.

A todo esto se sumó la inseguridad de la provincia ante los saqueos de haciendas y ganados por parte de los portugueses. Ribera - ya gobernador- afirma que la única solución radica en que el gobernador se preocupe y visite los pueblos, luche para terminar con las calamidades y defienda el sistema económico y comercial de las misiones. Los dardos del joven mandatario apuntarán directamente a terminar con el comercio clandestino de especies sueltas o de ocasión, tan grato y conveniente a los curas de Baures y a los del bajo Mamoré, y a pesquisar la mala vida de estos religiosos.<sup>679</sup>

Al malestar provocado por la acción portuguesa o la falta de personas capacitadas para ejecutar los planos de las Comisiones de Límites, supieron agregarse conflictos internos e intrigas entre las propias autoridades españolas, tal como ocurrió durante el gobierno de Antonio López Carvajal en Chiquitos entre 1790 y 1791. Los conflictos entre gobernadores y obispos por la supervisión de las antiguas misiones jesuíticas fueron en realidad frecuentes tanto en Moxos como en Chiquitos.

El obispo de Santa Cruz y el gobernador intendente de Cochabamba Francisco Viedma, disgustados con López Carvajal por haber éste implantado la reforma en el manejo de entradas a la provincia, intrigáronle ante el virrey. Al transmitir Viedma al gobernador las órdenes del virrey de que el comisario de Límites con el Portugal Antonio Álvarez Sotomayor fijase su residencia en Chiquitos para vigilar los movimientos lusitanos, le reprochó el pasar por encima de su autoridad. Esto ocurría en noviembre de 1790.

Algunos meses después, en febrero de 1791, Álvarez Sotomayor se lamentaba de los “torcidos medios” con que se obtuvo la salida de López Carvajal de Chiquitos, favoreciendo los desarreglos de la provincia, el fomento de Matogroso y Cuyabá y el avance portugués en territorio español. Las expresiones del Comisario de Límites se estrellaron contra la irreductible posición de los enemigos de López Carvajal.

Puede advertirse que este caos administrativo ocurría en momentos en que los portugueses avanzaban a paso firme con sus fundaciones militares en la margen española del río Paraguay, y tal vez por estas circunstancias el virrey ordenó la construcción de Fuerte Borbón al gobernador de Paraguay y no al de Chiquitos.<sup>680</sup>

El paulatino decaimiento de la situación de los españoles y la expansión portuguesa se alimentó con otro problema significativo como fue el desabastecimiento de los pueblos. El descontento de las necesitadas tropas fronterizas, en los albores del siglo XIX, amenazaba con desembocar en una deserción masiva, justo en momentos en que tribus infieles preparaban una invasión.<sup>681</sup>

---

<sup>679</sup>Archivo Histórico Nacional de Chile. Jesuitas de Bolivia. Tomo 219. Carta de Lázaro de Ribera al virrey de Buenos Aires Marqués de Loreto, 15 de octubre de 1784; Idem. Carta del virrey Loreto a José de Gálvez, 24 de diciembre de 1785; René-Moreno, Gabriel: Op. cit., p. 348.

<sup>680</sup>Aguirre Acha, José: Op. cit, págs. 07-108

<sup>681</sup>Archivo Histórico Nacional de Chile. Jesuitas de Argentina. Tomo 204, pieza 6. Carta de Antonio Olaguer Feliú a la Real Audiencia de La Plata, 26 de enero de 1799.

## **6. El desarrollo de la economía urbana: oficios y artesanías**

En el proceso fundacional de las misiones de Moxos a fines del siglo XVII, los jesuitas debieron recurrir con frecuencia a los propios hermanos coadjutores de la Compañía de Jesús capacitados en un oficio, o a artesanos del Perú.

En la iglesia de San Francisco Javier en 1691 el padre Agustín Zapata contó con la colaboración de un maestro carpintero del Perú, quien no sólo hizo el retablo sino que con la ayuda de los indios puso las tres puertas de cedro, labró un púlpito “muy curioso”, escaños y una de sacristía”.<sup>682</sup> También en el pueblo de San José de Moxos se trajeron del Perú “un bulto de cuerpo entero de San José” y “unos lienzos de pinturas primorosas del Cuzco” para las capillas laterales del templo, hacia 1693.<sup>683</sup>

La participación activa de los hermanos coadjutores José del Castillo y Manuel Carrillo suplió las necesidades iniciales pero, ante la multiplicación de fundaciones, otros jesuitas tuvieron que atender a improvisarse como artesanos y constructores. El padre Cipriano Barace entendía que las artes podían contribuir mucho a humanizar a los indígenas y comenzó a enseñarles. “Presto se vieron entre ellos labradores, carpinteros, tejedores y otros artífices”.<sup>684</sup>

En el pueblo de Santísima Trinidad viendo que los oficios religiosos se desarrollaban en una iglesia provisional que era una choza decidió construir otra. “Para poner en ejecución el proyecto era preciso poner manos a la obra y enseñar a los indios el modo de construir un edificio, formado en su propia imaginación. Llamó a muchos entre ellos y a unos mandó cortar madera, a otros mostró el modo de hacer ladrillos. Hizo que unos aprendieran a hacer argamasa y en fin, con algunos meses de trabajo tuvo el consuelo de concluir la obra”.<sup>685</sup>

Esta fue la estrategia general en los pueblos que se iban formando y como recordaba en 1700 el padre Figueroa “los padres les enseñan todos los oficios; que la caridad de Cristo es muy hábil maestra de todas las artes: son alarifes, carpinteros, doradores, zapateros, sastres, músicos, herreros”.<sup>686</sup>

La instalación de los talleres artesanales junto al colegio y residencia de los jesuitas señaló la importancia que se adjudicaba a esta tarea, no tanto por la dimensión económica de la misma cuanto por la capacitación y potenciación culturales de los indígenas.

En efecto, la principal fuente de recursos de las misiones fue siempre la agrícola y en principio la producción artesanal tendió a resolver los problemas de autoabastecimiento de los pueblos y sus templos. Es cierto que determinados elementos como los metálicos y de hierro formaban parte de lo que las misiones adquirían en trueque en las ciudades españolas para complementar elementos y herramientas que precisaban en sus talleres.

El comercio de trabajos de carpintería y sobre todo de los textiles de Moxos y Chiquitos se incrementó notoriamente a partir de las administraciones post jesuíticas. Fue en coincidencia con el repliegue y decadencia de los pueblos pues el excedente ya no se

---

<sup>682</sup>Torres Saldamando, Enrique: Op. cit, págs. 32-33

<sup>683</sup>Idem., p. 40.

<sup>684</sup>Cartas Edificantes, Op. cit, p. 12

<sup>685</sup>Idem., p. 13.

<sup>686</sup>Vargas Ugarte, Rubén, S.J.: Op. cit, p. 53.

reinvertía en ellos sino que servía para acumular riquezas de los funcionarios religiosos y seculares o pagar tributos reales.

La preocupación de los jesuitas por el buen funcionamiento de sus talleres se verifica en la carta que desde Moxos enviaron los religiosos al Provincial Baltasar de Moncada en 1751 donde señalan entre sus tareas que “las oficinas de carpintería, etc., necesitan también ser visitadas de cuando en cuando, a fin de que se den todos al trabajo y lo hagan como se debe”.<sup>687</sup>

Algunos de los administradores españoles que vinieron después de los jesuitas no pudieron dejar de reconocer la eficacia y calidad de esta tarea. Lázaro de Ribera decía “no necesito hablar de la magnificencia y decoro en que los expatriados dejaron los templos de Moxos porque esto lo sabe todo el mundo y aún los costosos y ricos ornamentos y alhajas de plata, oro y piedra que en el día existen están manifestando su opulencia”.<sup>688</sup>

La mala administración, el saqueo y la indolencia habían desmoronado decenas de años de trabajo y algunos de los obispos y gobernadores trataron de paliar la decadencia mediante el fomento de las artes y explotación de su potencial veta económica.

Antonio López de Carvajal decía que las misiones de su cargo tenían “escuela para aprender a leer y escribir y de música, varias oficinas de herrero, carpintero, ensambladores, torneros, tejedores, trapiches en que hace azúcar y tendales para beneficiar la cera”. Decía que en Chiquitos “en estos oficios trabajan bien aunque de la comparación de las obras antiguas con las modernas resulta han perdido algún primor”.<sup>689</sup>

En Moxos Ribera proponía en su Reglamento para Administradores que “en atención a que cada pueblo tiene un competente número de herreros y carpinteros mandasen hacer camas, mesas, sillas y cajas o baúles para la ropa, distribuyéndolo toda a cuenta de la producción que tenga con lo que se conseguirá adelantar los oficios”.<sup>690</sup>

Al cerrar su gestión en la Gobernación en 1792 hacía un informe preciso sobre el desarrollo de los oficios y afirmaba: “en todos los pueblos se encuentran buenos músicos y algunos compositores, escultores, arquitectos, organeros, fundidores, ebanistas, torneros, herreros, tejedores, sastres, doradores, etc.”.

“No tienen el talento de la invención y tal vez sus obras no están acabadas con mucho gusto, pero estos defectos provienen, a mi ver, de la ignorancia en el dibujo, de no haber visto más mundo que este reino y de no tener grandes modelos que agucen su imaginación”. “Ahora dos años y medio se estableció en esta capital una Escuela de Artes con un maestro que a los seis meses ya no pudo serlo de unos muchachos que, con tanta facilidad, se sobrepusieron a él, quedaron pues sin más guía ni explicación que algunas estampas de Le Brun, Aníbal Caracholo y otros pintores célebres. Los progresos que han hecho en este corto tiempo se dejan ver en las copias que se han remitido a la Real Audiencia”.

Una de las circunstancias que más llamó la atención a Ribera fue que los indios eran diestros para varios oficios y actividades: “Un zapatero en nuestros países no sabe hacer una mesa y el carpintero ignora el arte de la fundición pero aquí se encuentran oficiales cuya habilidad lo abraza todo de una vez. Causa admiración que unos indios que ignoran

---

<sup>687</sup>Idem., p. 180.

<sup>688</sup>Archivo General de Indias. Sevilla. Charcas, legajo 445.

<sup>689</sup>Archivo General de Indias. Sevilla. Charcas, legajo 445. Informe. San Ignacio, 20 de marzo de 1787.

<sup>690</sup>Archivo General de Indias. Charcas, legajo 446. Reglamento de Administradores. Lázaro de Ribera.



hasta los primeros elementos de la aritmética manejen el compás, entiendan lo que es una proporción armónica y apliquen felizmente los principios de la misma para trabajar unos órganos tan buenos como los mejores de Europa”.<sup>691</sup>

La tarea de Ribera en este sentido fue excepcional sobre todo si atendemos a que ya en 1784 Ignacio Flores, que se sentía admirado por los dotes de los indios de Moxos en las artes mecánicas, afirmaba que “las obras más distinguidas del Perú no llegan a las vulgares de Moxos”, advirtiéndolo, a la vez, que “ahora todo está perdido, exceptuando San Pedro”.<sup>692</sup>

La formación de las escuelas de dibujo de San Pedro, Concepción, Trinidad y San Ignacio, la contratación del pintor Manuel de Oquendo para adiestrar a los muchachos indígenas y la transferencia de este aprendizaje a diseños textiles señalan la inserción de Lázaro de Ribera en la línea de trabajo de los funcionarios de la Ilustración.<sup>693</sup>

Es probable que, tanto durante la administración jesuítica como posteriormente, los indígenas que dominaban un oficio tuvieran un *status* social diferenciado. Desde luego que en la administración de la Compañía de Jesús su tarea era considerada dentro de los recursos del “común”, es decir de una modalidad productiva que revertía a la totalidad del poblado.

René-Moreno señala que en el período posterior “la gente que tiene oficio, como ser carpinteros, herrero, músicos, tejedores, sacristanes, vaqueros, etc., goza de nombre de Familia y tiene gajes para su manutención segura, bien así como el Cabildo”.<sup>694</sup>

Es probable que entre sus prebendas, como sucedía con los indígenas afectados al servicio de la iglesia, estuvieran exentos parcialmente de tributación ya que su faena permitía atender el pago fiscal de todo el poblado. En 1790 servían en el templo de Trinidad de Moxos 9 indios cantores y 18 instrumentarios además de otros 4 y 5 músicos. En Loreto había 8 cantores y 16 músicos.<sup>695</sup>

En San Miguel de Chiquitos en 1804 se contabilizaban una carpintería con un maestro y 18 oficiales, un taller de pinturas con un maestro y 25 oficiales, una herrería con un maestro y 12 oficiales y una escuela de música con 2 maestros y 50 discípulos. Como se ve una participación respetable en un poblado de 2.500 habitantes.<sup>696</sup>

La falta de impulso posterior, la carencia de herramientas y sobre todo de estímulo económico y conducción marcaría la consecuente decadencia de los talleres en el siglo XIX, hasta el postrer intento de crear la escuela de artes en Trinidad de Moxos en 1844<sup>697</sup>. D’Orbigny mencionaba en 1831 que en los pueblos de Moxos se fabricaban “infinidad de pequeños objetos de madera con embutidos de nácar, cuyo producto jamás se registra en

---

<sup>691</sup>Idem. Informe de Lázaro de Ribera. 24 de septiembre de 1792.

<sup>692</sup>Archivo Histórico Nacional de Chile Jesuitas. Tomo 204. Nota de Ignacio Flores. 21 de enero de 1784.

<sup>693</sup>Parejas Moreno, Alcides: “Don Lázaro de Ribera, gobernador de la Provincia de Mojos. (1784-1792)”. Sevilla, Anuario de Estudios Hispanoamericanos Tomo XXXIII, 1976.

<sup>694</sup>René-Moreno, Gabriel: Op. cit, p.324

<sup>695</sup>Archivo General de Indias. Sevilla. Charcas, legajo 446. Informe de los curas. 12 de abril de 1790.

<sup>696</sup>René-Moreno, Gabriel: Op. cit, p.289.

<sup>697</sup>Limpías Saucedo, Manuel: Op. cit, p. 28. Decreto del 16 de noviembre de 1844

estos estados (contables) siendo como un privilegio de los empleados el disponer de ellos para regalarlos a sus protectores.”<sup>698</sup>

En este cuadro de situación y atento a la decadencia de los mismos poblados las artesanías fueron paulatinamente extinguiéndose.

## 6.1. Herrería y fundición de campanas

Aunque del período jesuítico tenemos constancia de la existencia de herrerías y la certeza de que se fundían campanas en cantidad, habida cuenta de las subsistentes en el momento de la expulsión de los jesuitas, no tenemos sin embargo mayores detalles sobre el equipamiento y los artesanos.<sup>699</sup>

La capacidad de estos fundidores indígenas les permitió en 1763 bajo la conducción del padre Bengolea fabricar en San Pedro de Moxos dos cañones de 6 libras de calibre, y otros cinco de tres libras y media y cinco más de una libra para defenderse de los portugueses que habían avanzado sobre sus pueblos.<sup>700</sup>

En el inventario de la expulsión de los jesuitas en 1767 se deja constancia en San Pedro que el pueblo entregó quintales de bronce y de estaño para fundir los cañones de la expedición contra los lusitanos y que la Contaduría General no los ha abonado.<sup>701</sup> Las fundiciones siguieron activas luego de la expulsión de los jesuitas pues en 1783 se llevaron 50 arrobas de bronce desde San Ignacio a San Miguel de Chiquitos para fundir una campana grande.<sup>702</sup>

Quizá la última tarea de este tipo en Moxos, y la más controvertida, fueron las campanas que realizó el maestro Fundidor Felipe Mahibe para el fuerte portugués Príncipe de Beira, justamente el enclave enemigo en la frontera. Mahibe ya había realizado campanas para Santa Cruz de la Sierra y para el pueblo de Concepción cuando en 1785 el Vicario Peñaloza le encomienda las campanas para los portugueses.

Este encargo debe ubicarse en el contexto de la corrupción generalizada por el contrabando que les permitió a los lusitanos mantenerse en el lugar. El gobernador Lázaro de Ribera decía que a los portugueses de Fuerte de Beira “los señores curas no cesan de remitir ganado, carne seca, sebo, azúcar, aguardiente, chocolate, tejidos, etc. En una palabra sillas, mesas y cuantos muebles se hallan en aquel Fuerte todo es fruto de las negociaciones de Mojos y del sudor de sus indios. Y para que nada les faltare este Reverendo padre Vicario por una bien meditada piedad religiosa les dio campanas para la iglesia del Fuerte”.<sup>703</sup>

Demás está decir que el maestro Fundidor Mahibe, ni el maestro Herrero Juan Icuare que hizo otras obras, cobraron nada por su trabajo, en cambio los religiosos participantes en la operación fueron generosamente obsequiados por los portugueses. El Vicario

---

<sup>698</sup>D’Orbigny, Alcides de: Descripción geográfica. Op. cit. pág. 358.

<sup>699</sup>Archivo Catedral de Santa Cruz de la Sierra. Legajo 2-20. En 1782 el visitador de San Javier de Chiquitos señala que el campanario del templo tiene 12 campanas entre chicas y grandes.

<sup>700</sup>Vargas Ugarte, Rubén, S.J.: Op. cit., p. 105.

<sup>701</sup>Brabo, Francisco Javier: Inventarios Op. cit. Inventario de San Pedro de Moxos. 23 de octubre de 1767.

<sup>702</sup>Archivo Catedral de Santa Cruz de la Sierra. Legajo 4. Carta del 9 de mayo de 1783.

<sup>703</sup>Archivo General de Indias. Sevilla. Charcas, legajo 445.

Peñaloza adujo finalmente que contaba con autorización de su obispo y que se trataba de una obra en beneficio de la religión.<sup>704</sup>

## 6.2. La madera y el desarrollo de la carpintería

Desde un comienzo la utilización de las excelentes maderas existentes en los bosques de Moxos y Chiquitos convirtieron a los conjuntos misioneros en expresión de “la cultura de la madera” como sucedía con los poblados del Paraguay y del litoral argentino.

Sin embargo la especificidad de algunas especies del oriente boliviano y sobre todo la forma de trabajarlas, hicieron pronto de Moxos un punto de referencia por la producción de sus talleres artesanales. En el informe que Francisco de Viedma enviara al rey en 1790 sobre maderas de Cochabamba y Santa Cruz de la Sierra destaca el uso de la tipa, la cachacacha que “sirve para las techumbres de casas” por su condición “nada corruptible”, el pino, el quiche y el tajivo una madera muy fuerte como el tacumori, que servían para estructuras de edificios.<sup>705</sup>

Sabemos que en la misma época el gobernador Lázaro de Ribera enviaba al rey siete trozos de muestra de las maderas de Moxos en cumplimiento de la real cédula del 18 de febrero por la cual se disponía el relevamiento de los recursos forestales de ultramar.<sup>706</sup>

También se utilizarían maderas con criterios singulares. En 1771 el geógrafo Cosme Bueno decía que se hallaban “en sus llanos muy buenas maderas para fábricas; entre ellas una especie de palmas que dividida por medio y sacado el corazón sirven de tejas para templos y casas, suele tener cada teja 11 pies de largo”<sup>707</sup>.

La preocupación de los jesuitas por la capacitación de los artesanos indígenas se gestó desde un inicio y es evidente que ellos les transmitieron las tecnologías necesarias para las grandes edificaciones. También es cierto que no todos los jesuitas estaban capacitados en el dominio de este oficio y que al comienzo también contaron con la colaboración de maestros de la región.

Sabemos por ejemplo que a fines del siglo XVII el padre Agustín Zárate en San Javier de Moxos “tuvo la dicha y especial providencia de que entrase un carpintero del Perú que le hizo un sagrario grande y hermoso de cedro curiosamente labrado en que se colocó el Santísimo Sacramento, asimismo puso unos bancos con sus molduras airosamente voladas para altar mayor, colaterales al mismo sagrario sobre el cual puso un núcleo en el que está un bulto peregrino del Apóstol San Francisco Xavier”.<sup>708</sup>

En 1695 el padre Orellana escribía al padre Tardío reclamando la venida del hermano Joseph del Castillo “para que trabajase en nuestras iglesias y cuando ya le esperaba me han dicho estos últimos padres que no tienen noticia de que venga y mi necesidad me obliga a clamar a Ud. que no deje de enviarlo que será de grande utilidad a las misiones y en pocos años se harán oficiales que los adornaran perpetuamente como van aprendiendo de

---

<sup>704</sup>René-Moreno, Gabriel: Op. cit, pagas. 121 y 369.

<sup>705</sup>Archivo General de Indias. Sevilla. Indiferente General 1546. Informe de Francisco de Viedma. 16 de diciembre de 1790.

<sup>706</sup>Archivo General de Indias. Sevilla. Charcas, legajo 439. Nota del 20 de agosto de 1790.

<sup>707</sup>Real Academia de la Historia. Manuscrito E-92. Cosme Bueno: “Descripción de las Provincias pertenecientes al Obispado de Santa Cruz de la Sierra”. 1771.

<sup>708</sup>Biblioteca Nacional del Perú. Lima. Manuscrito C-58. Diversos asuntos de las misiones de Moxos y Chiquitos. 1681-1765.

ensamblaje con el hermano Manuel que es muy útil y va adornando la iglesia de Loreto muy bien”.<sup>709</sup>

Para obtener maestros capacitados no era fácil por la gran demanda que su trabajo tenía y aún los coadjutores jesuitas eran reclamados para obras de otras religiones y por los obispos. En 1696 el padre Orellana pedía al superior “por amor de Dios que no permita que algún rector codicioso nos detenga al hermano que sabe de carpintería y viene para estas misiones que necesitan muchísimo de él y más que todas la mía, porque mi iglesia está sin puertas, sin ventanas, sin un sagrario, ni modo de colocar al Señor, ni he podido conseguir un oficial de Cochabamba como lo tuvieron los padres del Río y Santa Cruz y aunque lo echaron por su mal ejemplo fue después que dejó con alguna decencia sus iglesias”. Esperaban al hermano Del Castillo con la madera cortada “y mozos hábiles que le ayudaran para que la concluya en breve”.<sup>710</sup>

El hermano retablista que había enseñado a los indios de Loreto era Manuel Carrillo, que ya en 1691 tenía avanzada la obra.<sup>711</sup> El padre Eguíluz decía que “tiene esta iglesia de Loreto tres altares con sus hermosos retablos de cedro, todos pintados y otras obras asimismo de cedro que han hecho los muchachos dirigidos y enseñados por el hermano Manuel Carrillo”.<sup>712</sup>

En el templo de Trinidad también se realizó el sagrario y un retablo de tres nichos pero las imágenes de bulto fueron traídas de la villa de Potosí.<sup>713</sup> Esta temprana mención señala la movilidad y transferencia inicial que hubo desde las ciudades vecinas (sobre todo Cochabamba, Potosí y también Cuzco) a Moxos. Sin embargo avanzado el siglo XVIII fueron múltiples los encargos que debieron atender los talleres artesanos de Moxos y Chiquitos abasteciendo a una amplia región.

Entre los jesuitas que se destacaron en el siglo XVIII por su trabajo en la carpintería y ensamblaje cabe recordar a Adalberto Marterer quien en 1748 trabajaba los retablos de San Pedro de Moxos. En su noticia “edificante” el padre Ponce señala que el hermano Adalberto “fue utilísimo a estas nuestras misiones cuyas iglesias se hallan adornadas de hermosos retablos, púlpitos, confesionarios y otras obras magníficas que ejecutó, ya personalmente ya dirigiéndolas por medio de pitipiés y dibujos”.<sup>714</sup>

Otro de los jesuitas de destacada actuación fue Agustín de Castañares, nacido en Salta (Argentina) en 1687 y que muriera martirizado por los mataguayos en 1744. Castañares hizo el retablo mayor de la iglesia de San José de Chiquitos, el primero en su tamaño que hubo en los pueblos. Su biógrafo recuerda como lo ideó “su cordial devoción a María Santísima y sirvióle de diseño una estampa de N[uestra] S[eñ]ora del Buen Consejo: los chiquitos que lo ayudaban ignoraban el arte; el venerable padre sólo se había ejercitado en manejos de pluma, no el compás ni la escuadra, ni el hacha, ni la azuela, ni el escoplo, ni el cepillo, ni la gubia pero muchas veces es preciso que pasen los misioneros al manejo de

---

<sup>709</sup>Idem. Carta del padre Antonio de Orellana. San Javier, 26 de septiembre de 1695.

<sup>710</sup>Idem. Carta fechada en San Ignacio el 12 de marzo de 1696.

<sup>711</sup>Vargas Ugarte Rubén, S.J. Op. cit., pág. 44

<sup>712</sup>Torres Saldamando, Enrique. Op. cit., pág. 17

<sup>713</sup>Idem, p. 21.

<sup>714</sup>Vargas Ugarte, Rubén, S.J.: Op.Cit. Pág., 127. El hermano Marterer falleció el 20 de octubre de 1753.

estos y otros instrumentos para utilidad y conservación de sus neófitos, sin más magisterio que el de la necesidad industriosa”.<sup>715</sup>

El padre Julián Knogler tiene otro relato decía: “cortar madera en tablas -tarea muy importante- fue durante mucho tiempo un asunto fastidioso y se arruinaban muchas sierras. Nuestros indios colocaban la madera encima de un foso profundo en el cual había dos hombres que tiraban la sierra hacia abajo, otros dos se encontraban arriba sobre el bloque de madera tirando hacia arriba y las tablas no salían nunca rectas. Para evitar estos fallos y apresurar el procedimiento ajusté la sierra a un marco y la hice subir y bajar en dos columnas derechos, del marco colgaba un pesado bloque y si se movía este bloque de la misma manera que se mueve el péndulo de un reloj, la sierra se levantaba y bajaba muy bien”.<sup>716</sup>

Sabemos también que el padre Schmid en Chiquitos inventó un sistema de aparejos para levantar las grandes columnas de madera que configuraban la estructura de los templos.

Si bien es seguro que la producción de los talleres artesanales de Moxos y Chiquitos continuó abasteciendo a los templos de la región, particularmente a los de Santa Cruz de la Sierra, no menos cierto es que después de la expulsión de los jesuitas predominó, por indicación de gobernadores y curas, la construcción de otros tipos de utensilios.

Dalence señalaba que en el desarrollo de la ebanistería se utilizaban maderas finas como la mara, el copaibo, la caoba, el jacarandá, el cocobolo, el curupao negro (especie hermosa de ébano), el rojo (color de escarlata) y el guayabo grande.<sup>717</sup>

Esta circunstancia tiene que ver con la peculiar situación de los españoles y criollos de Santa Cruz de la Sierra. El cronista Cosme Bueno decía en 1771: “se ve en esta ciudad una cosa particular: no hay maestro ni oficial de oficio alguno, porque la necesidad ha obligado a los vecinos a ser carpinteros, herreros, albañiles, zurradores, etc., que cada uno ejercita en los menesteres de su casa y familia”.<sup>718</sup>

En un informe del gobernador Villa Urrutia de 1790 se describe esta producción como de molinillos, cigarreras, escritorios, atriles, catres y baúles; como puede constatarse solo los atriles respondían a un uso litúrgico y a la vez se había mantenido la fabricación de escritorios de jacarandá embutidos en nácar que se hacían en los talleres del pueblo de San Ignacio y que tenían gran demanda comercial.<sup>719</sup>

El gobernador Lázaro de Ribera reclamaba por los trabajos que hacían hacer a los indígenas los curas y particulares sin pagarles sus trabajos. Identificaba así al maestro Sebastián Serrate que hacía baúles y que solo le daban un trozo de sal por su tarea. Juan

---

<sup>715</sup>Archivo Histórico Nacional. Madrid. Sección Documentos Diversos de Indias N° 431. “Breve Noticia de las misiones, Peregrinación apostólica...”. Madrid, Imprenta Manuel Fernández, 1746. La escribió Juan M. Montenegro.

<sup>716</sup>Knogler, Julián. En: Hoffman, Werner: Op. cit, p. 152.

<sup>717</sup>Dalence, José María: Bosquejo Estadístico de Bolivia .Chuquisaca. Imprenta de Sucre. 1851. pág. 135.

<sup>718</sup>Real Academia de la Historia. Madrid. Manuscrito E-92. Cosme Bueno: “Descripción de las Provincias pertenecientes al Obispado de Santa Cruz de la Sierra”. 1771.

<sup>719</sup>Archivo General de Indias. Sevilla. Charcas, legajo 445. “Razón de los frutos que han producido los pueblos de Moxos en 1790”. Recientemente hemos localizado en Arequipa, una caja de madera embutida realizada en Concepción de Baures y fechada en este año 1790.

Taloque hacía 10 cigarreras en quince días y molinillos mientras que el alcalde Salvador Conoria maestro carpintero construía baúles y escritorios que tampoco eran retribuidos.<sup>720</sup>

En realidad no había conciencia de que se debía pagar y reconocer el trabajo de los indígenas. En 1787 el gobernador de Chiquitos Antonio López de Carvajal decía que “en las oficinas de todos los pueblos se trabajan baúles bien acondicionados y otras piezas de madera vendibles en el Perú y que no deben tener más costo que el de su conducción”.<sup>721</sup>

Pero a la vez la decadencia de los oficios obligó en el período post jesuítico a recurrir a otros artesanos externos a las misiones. En 1780 fue contratado para realizar los dorados de los altares del pueblo de San Miguel de Chiquitos, el maestro Antonio de Rojas, quien era padre del cura del pueblo de Santa Ana donde doró el sagrario antes de su fallecimiento en 1783.<sup>722</sup>

Pero a la vez, concentrados en la producción de piezas de menor envergadura la producción misionera fue relevante y les permitió a los indios pagar con ella los tributos. Así la Administración General de Chuquisaca recibía en 1791 entre otras cosas 41 baúles, 34 escritorios y 38 cajas de polvillos para la tributación real de los indios de Moxos.<sup>723</sup>

En 1800 el gobernador de Chiquitos Miguel Fermín de Riglos señalaba que los templos de los pueblos misioneros “son de hermosa construcción labrados con toda arquitectura de tres naves con sus bases y pilares labrados de maderas escogidas y de una suma igualdad, tienen tres altares y yo he hecho hacer otro con el que son cuatro, a saber: el altar mayor con el santo patrón del pueblo y a los dos lados dos santos, San Pedro y uno de los santos de la Compañía; a la derecha el del Señor Crucificado y al lado izquierdo el de Nuestra Señora y el de San Antonio de Padua que es el que he puesto y colocado con la mayor solemnidad en cada pueblo”.<sup>724</sup>

Estos retablos, que fueran quizás de los pocos aportes post jesuíticos sistematizados, eran “de talla y de hermosa construcción y con efigies romanas grandes que no las he visto mejores en ninguna parte. Las efigies de San Antonio son mandadas hacer por mí en estos mismos pueblos con perfección admirable”.

Riglos repuso en 1800 el aprendizaje con maestros para muchachos aprendices “y ya trabajan a una con sus maestros porque son estos naturales de una habilidad extraordinaria que imitan todas las muestras que se les ponen por delante”.<sup>725</sup>

Otro aporte post jesuítico en este plano de tareas fue realizado por el padre Juan Gregorio Salvatierra de San Rafael de Chiquitos quien en 1790 comenzó a fabricar en su pueblo obras de carpintería “con varios labores de embutido de talco (que su actividad hizo descubrir y conducir de larga distancia) de modo que causa mucho gusto y complacencia ver el templo de Dios con tan suntuosa magnificencia”.<sup>726</sup> Quizás esto pueda referirse al uso masivo de la mica, cuyas vetas estaban justamente próximas al pueblo de San Rafael.

---

<sup>720</sup>Archivo General de Indias. Sevilla. Charcas, legajo 446. “Expediente...”. 30 de octubre de 1786.

<sup>721</sup>Archivo de la Diputación de Vizcaya. Bilbao. Papeles de América. Documento 20. Informe del 27 de marzo de 1787.

<sup>722</sup>Archivo Catedral de Santa Cruz de la Sierra. Legajo II-23. Visita del 16 de julio de 1783.

<sup>723</sup>Archivo General de Indias. Sevilla. Charcas, legajo 446.

<sup>724</sup>Archivo General de la Nación. Argentina. Papeles de la Biblioteca Nacional, legajo 302, pieza N° 4.867. Informe del 19 de noviembre de 1800.

<sup>725</sup>Idem.

<sup>726</sup>Archivo Catedral de Santa Cruz de la Sierra. Nota de Juan Manuel de Roxas. 16 de febrero de 1791.

En los principales poblados misioneros se buscó mantener los talleres y en algunos casos - como veremos en el caso del Dibujo- se hizo una acción de sistematización de la enseñanza. En 1788 el gobernador de Chiquitos López de Carvajal señaló que en los pueblos de su jurisdicción se mantenían las “herrerías, carpinterías, tornerías, ensambladores y las oficinas correspondientes a su ejercicio”.<sup>727</sup>

Estos talleres sin embargo fueron en paulatina decadencia en el siglo XIX y en 1844 el prefecto de Moxos José de Borja dispuso la creación de un colegio normal de artes en el Departamento del Beni con el objeto de recuperar las habilidades artesanales de los pobladores.<sup>728</sup>

La distancia entre la dimensión del proyecto y los recursos asignados para su implementación convirtieron esta propuesta en un simple gesto.

### 6.3. La construcción de órganos

En el momento de la expulsión de los jesuitas todos los templos contaban con una extensa cantidad de instrumentos musicales.<sup>729</sup> El gobernador de Moxos recordaba en 1789 que “los órganos de las iglesias no los tienen mejores ni tan buenos las catedrales del Perú y lo mismo digo de la música en general pues no sólo se hallan entre los naturales músicos excelentes sino también maestros que hacen todo género de instrumentos con destreza y perfección”.<sup>730</sup>

Cuando se retiraron los jesuitas todos los templos tenían por lo menos dos órganos y dos décadas más tarde había varias que no tenían ninguno. El saqueo y la desidia habían truncado estos logros culturales.

Sin embargo los artesanos de Moxos fueron obligados a fabricar nuevos órganos para Santa Cruz de la Sierra y Tarata. El maestro organero Xavier Espinoza había realizado primero un órgano que fue colocado en el coro de la Merced de Santa Cruz de la Sierra e inclusive se lo envió a la ciudad con otros tres oficiales para la instalación y el temple del instrumento.

El único pago que recibió por esta obra que Ribera valuaba en 3.000 \$ fue una casaca y calzones de granilla. El gobernador protestaba diciendo que “según este modo de pensar los indios de Moxos están obligados a prodigar su habilidad a las ciudades que carecen de oficiales por conducir así al aumento del Estado”. Agregaba que con ello sólo conseguirían “arruinar y extinguir las artes”.

Ambas apreciaciones eran correctas pues el cura de Tarata Angel Mariano Moscoso, futuro obispo de Arequipa (Perú) y Córdoba (Argentina), solicitó a las misiones que le hicieran un órgano grande para su templo ya que “en Cochabamba no se podía encontrar

---

<sup>727</sup>Archivo de la Diputación de Vizcaya. Bilbao. Papeles de América. Expediente 1. Informe del 10 de marzo de 1788.

<sup>728</sup>Limpías Saucedo, Manuel: Op. cit, p.28.

<sup>729</sup>Claro Samuel. La música en las misiones jesuíticas de Moxos. Revista musical chilena. Santiago de Chile. 1969. Véase también Becerra Casanova, Rogers. Orígenes y naturaleza de las danzas y música moxeñas y de Seoane Urioste, Carlos. La música en las misiones jesuíticas de Moxos y Chiquitos. Ambos en “Simposio sobre las misiones Jesuitas en Bolivia”. Comisión Boliviana del V Centenario. La Paz. 1987.

<sup>730</sup>Archivo General de Indias. Sevilla. Charcas, legajo 445. Informe de Lázaro de Ribera

oficial perito por ningún precio”.<sup>731</sup> En Santa Cruz no había “maestro ni oficial de oficio alguno” según decía un informe español contemporáneo.<sup>732</sup>

Xavier Espinoza era el último maestro organero en Moxos y Lázaro de Ribera defiende sus derechos a que se le reconozca y pague su trabajo ya que inclusive en Santa Cruz de la Sierra se le había hecho templar el órgano de la catedral que a la vez había sido construido por un maestro de San Javier en las misiones de Chiquitos. Con certeza estos maestros de San Javier habían aprendido con el padre Schmid quien también hizo el órgano de San Rafael hacia 1750.<sup>733</sup>

Cuando el gobernador reclama por estos trabajos sin paga, el vicario Peñaloza responde que los órganos de Santa Cruz y Tarata se hicieron “en aumento de los oficios, a fin de que no se extingan en la provincia como se ve claramente en todos los pueblos por no haberse continuado en ellos los oficios que enseñaron los primeros religiosos”.

Lázaro de Ribera insinúa que hubiera sido bueno que los curas de los pueblos y el vicario hubieran fomentado los oficios reparando los órganos existentes o reponiendo los que se destruyeron en lugar de trabajar sin pago para terceros. A la vez sugiere que a cada indio artesano se le señale una renta para el ejercicio de su oficio y se les otorguen premios por obras calificadas.<sup>734</sup>

Pero ya era tarde. Una década después, en 1796, el gobernador de Moxos Miguel de Zamora solicita al gobernador de Chiquitos que le remita un maestro organero “en no haciéndole falta”. La causa del pedido radicaba que en Moxos quedaban instrumentalistas músicos, “mas no organeros que compongan el instrumento y ello por carecer ahora de escuela para el arte”. Agregaba Zamora que eran “en estos pueblos las orquestas y los cantores excelentes en sus iglesias y comparables a los de las catedrales de término en España”.<sup>735</sup>

Con toda razón Lázaro de Ribera había visto que una de las potencialidades económicas de Moxos radicaba en estas capacidades artesanales de sus indígenas.

En un memorial de 1788 al rey señalaba: “la utilidad que se puede sacar de los instrumentos músicos a más de la destreza y perfección con que los indios trabajan los órganos, violines, violones, flautas, arpas, guitarras, etc. se excluye del Perú toda concurrencia por cuanto no hay quien desempeñe ni tenga inteligencia en estas obras”.<sup>736</sup>

---

<sup>731</sup>Archivo General de Indias. Sevilla. Charcas, legajo 446. “Expediente que trata sobre unas campanas que mandó al Fuerte de Príncipe de Beira el Vicario de la Provincia Fray Antonio Peñaloza”. 1786.

<sup>732</sup>Real Academia de la Historia. Madrid. Manuscrito E-92. Cosme Bueno: “Descripción...”. 1771.

<sup>733</sup>Recientemente el Ingeniero Rodolfo Pinto Parada localizó en el Archivo Nacional de Bolivia. SUCRE. los Autos “Obrados del Doctor Angel Mariano Moscoso, cura de la Doctrina de Tarata, sobre que al gobernador de Moxos se le prevenga no le embarace el transporte del órgano que mandó fabricar con los indios del Pueblo de San Pedro de dicha Provincia, a dirección del Vicario de ella, Fray Antonio Peñaloza. Septiembre de 1787”. Esta documentación complementa la que localizamos en Sevilla.

<sup>734</sup>Archivo General de Indias. Sevilla. Charcas, legajo 445. Adiciones al Plan de Moxos.

<sup>735</sup>René-Moreno, Gabriel: Op. cit., p. 149.

<sup>736</sup>Archivo de la Diputación de Vizcaya. Bilbao. Papeles de América. Documento N° 5. Carta fechada en San Pedro, 15 de abril de 1788.



#### 6.4. La platería de las misiones de Moxos y Chiquitos

Aparentemente en los talleres artesanales de Moxos, sobre todo, se habría de formar una producción local de platería realmente notable por su volumen y calidad. Aunque es evidente que circularon piezas de otras procedencias del Perú y Alto Perú, la platería de los talleres jesuíticos abasteció no sólo a las misiones sino también al obispado de Santa Cruz de la Sierra en cuya catedral se conservan numerosos trabajos de esta procedencia, particularmente del antiguo templo de San Pedro.<sup>737</sup>

La cantidad de platería que se encontraba en las misiones de Moxos en el momento de la expulsión de los jesuitas era impresionante. Algunos pueblos como Reyes superaba los 1750 marcos de plata. San Ignacio llegaba casi a los 1300, San Pablo tenía 64 arrobas y San Javier 37 arrobas.<sup>738</sup> Plattner adjudica al padre Adalberto Marterer la realización de los talleres de orfebrería de San Pedro donde se produjeron toda clase de frontales y piezas de culto religioso.

Sin embargo esta riqueza fue pronto dispersada por la vandálica acción de quienes reemplazaron a los jesuitas. Primero los curas y luego los administradores seculares fueron paulatinamente destruyendo o robando ese patrimonio. En 1782 se reclamaba al cura Simón Gallo y Vera la devolución de los ornamentos de plata que había extraído desde 1775 en el pueblo de San Ignacio de Chiquitos.<sup>739</sup>

En Moxos la plata labrada de los tres pueblos de Baures se llevó al pueblo de Loreto, recelando que la cercanía de estas misiones con la estacada portuguesa pudiera originar la pérdida de la misma.<sup>740</sup> Sin embargo el saqueo se realizaba dentro del mismo sistema. En 1789 el gobernador de Moxos Lázaro de Ribera decía que “todos los templos han sufrido las consecuencias de una codicia sin límites retirándose los señores curas con las alhajas y muebles que quisieran llevarse”.<sup>741</sup>

Dos años más tarde los ornamentos que se habían depositado en Loreto habrían de ser redistribuidos para paliar las falencias de otros pueblos haciéndose reserva de lo que fuese necesario para la nueva fundación de la iglesia de Palometas (Desposorios) en el desembarcadero del camino que iba a Santa Cruz. En 1792 aún quedaban en Moxos 17.627 marcos de plata en sus iglesias según acotaba Lázaro de Ribera.<sup>742</sup>

Dicho gobernador contribuyó al descontrol de la platería cuando organizó traslados y depósitos en diversos pueblos. Quizá el caso más notorio fue el de la “Sala de la Reina” que hizo construir en San Javier para celebrar el aniversario de la soberana y donde colocó

---

<sup>737</sup>El padre Altamirano señala que en los comienzos de las misiones muchas iglesias de los colegios de las ciudades del Perú facilitaron ornamentos para su funcionamiento. Véase Altamirano, Op. cit. pág. 90. y también Martini, José Xavier: *Las antiguas misiones Jesuíticas de Moxos y Chiquitos*. París, UNESCO, 1977.

<sup>738</sup>Brabo, Francisco Javier. *Inventarios*. Op. cit. En 1802 se indicaba que en San Pedro había una custodia de pedestal, dorada y con piedras preciosas, que pesaba más de una arroba. Las descripciones señalan la presencia de decenas de cálices y copones, numerosas custodias (dos o tres por pueblo) y los demás ornamentos habituales (mayas, atriles, navetas, cruces, candeleros, etc.).

<sup>739</sup>René-Moreno, Gabriel: Op. cit., Pág. 243.

<sup>740</sup>Archivo Histórico Nacional de Chile. *Jesuitas*. Tomo 204. Informe del Arzobispo de la Plata. 3 de abril de 1777, p. 52.

<sup>741</sup>Archivo General de Indias. Sevilla. Charcas, legajo 446. Informe de Lázaro de Ribera. 1787-89.

<sup>742</sup>René-Moreno, Gabriel: Op. cit., p. 128.

como ornato más de 600 kilogramos de platería que extrajo de los diversos pueblos. En el salón se colocaron también el escudo Real y los retratos de los reyes.

Posteriormente se efectuaría una nueva requisa y la plata fue trasladada a Trinidad. En 1809 se dispuso la restitución de las alhajas y la plata labrada a cada templo dado que “ahora ambas monarquías están en paz y estrecha alianza” y no habría riesgo de ataque de los portugueses.<sup>743</sup>

Pero el saqueo de la platería de Moxos continuó sobre un patrimonio que se fue diluyendo entre traslados, requisas, robos y destrucciones. Hacia 1850 se distribuía la plata labrada de San Pedro entre este templo y otros de la provincia mientras se remataba el excedente.<sup>744</sup> Las sucesivas revueltas locales, unidas a las tradicionales incautaciones de las guerras de la Independencia fueron a la vez mermando aquel fondo de platería y dejando gradualmente nada más que la chafalonía.

El inglés Franz Keller relata como en 1830 se llevó a La Paz la mitad de la platería que había en Moxos so pretexto de un levantamiento de los indios de Santa Ana contra el Corregidor. A la vez indica que el intendente de policía de Trinidad le narraba en 1874 que los curas “se robaban los vasos sagrados unos tras otros, los fundían y después vendían la plata”.<sup>745</sup>

En este contexto y el posterior proceso de destrucción de los templos no puede sorprendernos la escasez de platería que ha quedado en Moxos y en Chiquitos de aquella cuantiosa y calificada reserva que formaron los jesuitas.

## 6.5. El dibujo en las misiones jesuíticas

Es evidente que los maestros pintores y doradores indígenas aprendieron su oficio bajo la dirección de algún coadjutor jesuita en los talleres misioneros.

Sabemos que entre los jesuitas que pasaron a Moxos y Chiquitos hubo destacados delineantes y cartógrafos. Uno de ellos, Joaquín Caamaño, estaba en las misiones de Chiquitos en 1767 en el momento de la expulsión.<sup>746</sup> Caamaño hizo varias cartas geográficas de la región y una de ellas referente al Gran Chaco fue impresa en la obra editada en Italia del padre José Jolís<sup>747</sup>.

Cuando en 1715 el padre Garriga definió la demarcación jurisdiccional de los poblados de Moxos hizo dibujar en la casa de los jesuitas del pueblo de Exaltación un mapa del territorio y los límites de cada pueblo. Este dibujo excepcional como documento histórico se perdió en el siglo XIX cuando uno de los administradores decidió blanquear el edificio.<sup>748</sup>

---

<sup>743</sup>Idem., p. 166.

<sup>744</sup>Limpas Saucedo, Manuel: Op. cit., p.73

<sup>745</sup>Keller- Leuzinger, Franz: The Amazon and Madeira Rivers. Sketches and descriptions from the Note-Books of an Explorer. Londres, Chapman and Hall, 1874, p. 150.

<sup>746</sup>Medina, José Toribio: Noticias Bio-Bibliográficas de los jesuitas expulsos de América en 1767. Santiago de Chile, Imprenta Elzeviriana, 1914.

<sup>747</sup>Jolís, José. Ensayo sobre la historia natural del Gran Chaco. UNNE. Resistencia. 1972.

<sup>748</sup>Vargas Ugarte, Rubén, S.J.: Op. cit., págs. 87-88. Una copia de este mapa tuvo en algún momento Manuel Ballivián.

La notable calidad de la pintura mural que tenían las iglesias de Chiquitos ratifica que los indígenas tenían especial aptitud para el dibujo. El padre Eder señalaba que en pintura “no son menos diestros con tal que algún maestro europeo los guíe con el ejemplo”.<sup>749</sup>

Sin embargo Lázaro de Ribera en Moxos señalaba en su informe al entregar la gobernación en 1792 que “si se exceptúa el Dibujo será preciso confesar que los indios Mojos profesan casi todas las artes y oficios”.<sup>750</sup>

Como el tema del dibujo fue uno de los temas centrales que planteó el ilusionismo para la “ilustración de los artesanos”, Lázaro de Ribera que estaba imbuido de esta filosofía tomó con prioridad esta problemática de la educación popular.<sup>751</sup>

El dibujo venía a señalar la distancia -junto con la teoría- entre la categoría de los artesanos y los académicos que desde mediados del XVIII ejercían el monopolio de las “tres nobles bellas artes” en España. <sup>752</sup> Los textos del conde de Campomanes sobre el *Fomento de la Industria Popular* y el de la *Educación popular de los artesanos* se encontraban en la biblioteca de Lázaro de Ribera, lo que evidencia la directa vinculación del gobernador con estas ideas.<sup>753</sup>

El gobernador pronto captó las capacidades artesanales de los indios mojos que superaban “no solo a los naturales de todo el Perú, sino también a los españoles que las ejercitan en este reino”.<sup>754</sup> Se propuso de esta forma sistematizar sus estudios con el dibujo formando escuelas estables en diversas misiones dentro de su plan de fomento cultural y económico de su gobernación.

Ribera buscó un maestro pintor, probablemente cochabambino, a quien contrató para que viniera a Moxos a pintar los retratos de Carlos III con destino a los edificios capitulares que también estaba construyendo en los pueblos.<sup>755</sup> Esta operación montada en 1786 duró tres años pues el maestro no era demasiado diestro y pronto se vio superado por sus discípulos quienes transfirieron algunos de sus conocimientos a los trabajos textiles que allí realizaban.

En 1789, Lázaro de Ribera logró contratar al maestro pintor Manuel de Oquendo quien pasaría a Moxos a pintar los retratos de Carlos IV y conducir la escuela de dibujo que formó el gobernador. De Oquendo se conserva algún cuadro firmado en Sucre lo que evidencia su estadía en la región.<sup>756</sup>

---

<sup>749</sup>Eder, Francisco Javier: Op. cit.

<sup>750</sup>Archivo General de Indias. Sevilla. Charcas, legajo 446. Informe del 24 de septiembre de 1792.

<sup>751</sup>Rodríguez de Campomanes, Pedro. Discurso sobre el fomento de la industria popular Imprenta de Antonio de Sancha. Madrid. 1774.

<sup>752</sup>Gutiérrez, Ramón. Arquitectura colonial. Teoría y Praxis. Instituto Argentino de Investigaciones de Historia de la Arquitectura y el Urbanismo. Resistencia. 1980.

<sup>753</sup>Archivo Histórico Nacional de Chile. Jesuitas de Bolivia. Tomo 219.

<sup>754</sup>Archivo General de Indias. Sevilla. Charcas, legajo 623. Carta de Lázaro de Ribera, 18 de Octubre de 1787.

<sup>755</sup>Mariluz Urquijo, José María: Las escuelas de dibujo y pintura de Moxos y Chiquitos. En Anales del Instituto de Arte Americano e Investigaciones Estéticas N°9. Buenos Aires. 1956

<sup>756</sup>René-Moreno, Gabriel:(1974) Op. cit, p.108.

La idea inicial era enviar dos muchachos indígenas de cada pueblo a la capital (San Pedro) donde serían adiestrados por el maestro, pero luego se formarían escuelas en otros pueblos.<sup>757</sup>

En 1790 Ribera envía un conjunto de dibujos realizados por los indígenas de los pueblos de Concepción, Loreto Trinidad y San Pedro tomados de láminas y estampas de Le Brun y Aníbal Carracci (Caracholo). El maestro pintor Manuel de Oquendo certificaba que los dibujos remitidos los habían hecho los muchachos solos.<sup>758</sup>

A su vez Oquendo realizó los retratos reales que se colocaron solemnemente en San Pedro en febrero de 1790 y posteriormente prepararía un notable conjunto de dibujos que eran “obras para un naturalista y no para un gobernador”. Los 86 dibujos de Oquendo, considerado por Ribera como el mejor pintor del Perú que pudo encontrar, señalan la culminación de este intento ilustrado de las selvas de Moxos.<sup>759</sup>

Las escuelas de dibujo se colocaron finalmente no sólo en San Pedro sino también en Concepción a cargo de Javier Valdivieso y en Trinidad y San Ignacio. Uno de los discípulos de Oquendo, el mojeño Pablo Heugene quedó luego a cargo de la escuela de San Pedro.

Aunque Lázaro de Ribera dejó la gobernación en 1792 las escuelas de dibujo permanecieron hasta avanzado el siglo XIX. En 1804 el gobernador Antonio Álvarez de Sotomayor reclamaba apoyo de útiles y modelos para los trabajos de los indios.<sup>760</sup>

En San Javier de Chiquitos en 1799 el gobernador Miguel Fermín de Riglos había llevado retratos de los reyes desde Buenos Aires “y no habiendo encontrado en la Casa de Gobierno los retratos de nuestros Augustos Soberanos piden que se mande colocar en la sala del gobernador de este pueblo capital con la decencia con que los hay y están en cada uno de los pueblos de Moxos”.<sup>761</sup>

Riglos hizo venir de Cochabamba un pintor y afirmaba en 1800 que “he promovido la pintura a que son muy inclinados estos indios y para este efecto conservo al maestro profesor que vino a copiar los retratos de los reyes y le he puesto discípulos de estos pueblos que se desempeñan bien”.<sup>762</sup>

La colocación de los retratos reales en los pueblos de Chiquitos, como en Moxos, fue todo un acontecimiento. “En todos los pueblos se manifestaron por el señor gobernador a los cuatro ángulos de la plaza y se les hizo una explicación a los naturales en lengua haciéndoles saber ver aquellas las copias de nuestros Amos los Reyes Católicos y que Dios tenía depositados en ellos su poder en la tierra a cuyo tiempo y después de haber quedado bien enterados empezaron a proclamar al rey gritando muchas veces Viva el rey y la reyna nuestra señora, a cuyas voces repicaron las campanas, se dispararon muchos tiros y rompióse un golpe de música de más de setenta músicos y el señor gobernador arrojó al

---

<sup>757</sup>Ribeiro de Assis Bastos, Uacury: Op. cit.

<sup>758</sup>Archivo General de Indias. Sevilla. Charcas, legajo 446. Nota del 7 de diciembre de 1790.

<sup>759</sup>Biblioteca del Ministerio de Asuntos Exteriores. Madrid. Manuscrito N° 2. Véase Palau, Mercedes - Sáiz Blanca. Moxos. Descripciones exactas e historia fiel de los indios, animales y plantas de la Provincia de Moxos en el Virreinato del Perú por Lázaro de Ribera. 1786-1794. Ediciones El Viso. Madrid. 1989.

<sup>760</sup>René-Moreno, Gabriel: Op. cit, p. 160. Nota de Álvarez de Sotomayor. 16 de julio de 1804.

<sup>761</sup>Idem., p. 287. Nota de Miguel Fermín de Riglos. 2 de diciembre de 1799.

<sup>762</sup>Archivo General de la Nación. Argentina. Papeles de la Biblioteca Nacional, legajo 302, pieza N° 4.867. Informe de Miguel Fermín de Riglos. San Miguel.

pueblo muchas medallas, navajas, chaquireos y otras preseas de la estimación de los naturales”.<sup>763</sup>

En 1809 estaba en Chiquitos José Gregorio Villaroel, “maestro de pintura, tallado y dibujo”, quien tenía como misión la realización de los retratos de Fernando VII, quedándose luego con la finalidad de enseñar a los indios según propone el ingeniero Álvarez de Sotomayor a la sazón gobernador de Chiquitos.<sup>764</sup>

Álvarez de Sotomayor impulsaba la contratación de Villaroel para mejorar la calidad de la producción textil chiquitana “pues con sólo lo que ganen en aprecio los tejidos de colgaduras y sobrecamas que se fabriquen, la Provincia no sólo cubrirá este corto gasto del salario del pintor y los colores sino que resultará un conocido aumento al fondo de Temporalidades como lo adquirieron los tejidos de Moxos con la instrucción dada a aquellos naturales por el pintor Oquendo”.<sup>765</sup>

En 1811 se habían cerrado todas las escuelas de pinturas de Moxos menos la de Exaltación, debido a la carencia de enseres para su funcionamiento.<sup>766</sup> Sin embargo algunas fueron repuestas más tarde aunque con similar nivel de pobreza material. En 1848 el director de la escuela de dibujo de Trinidad, Mariano Valverde recibía 62 varas de tela de Moxos “para que cubra la desnudez de sus alumnos”.<sup>767</sup>

En definitiva un potencial de capacidad cultural de los indígenas que no fue desarrollado por carencia de recursos y discontinuidad administrativa.

## ***7. Las transformaciones del periodo post jesuítico***

### **7.1. Proyectos y planes coloniales para Moxos y Chiquitos**

El 18 de abril de 1768 no quedaban ya jesuitas en Moxos y Chiquitos. Debíase ahora organizar nuevamente los pueblos de las misiones a fin de mantener las conquistas hechas por los expulsos. Sin tiempo para dilaciones, tan sólo diez días después el obispo de Santa Cruz de la Sierra Francisco Ramón de Herboso y Figueroa quedó investido por la Audiencia de Charcas de los poderes para reglamentar ambas misiones.<sup>768</sup>

En ese mismo año partió Herboso hacia Chiquitos para efectuar una visita, encargando la de Moxos al doctor Pedro de la Rocha. La misma concluyó en 1769, entregando el obispo a la Audiencia informes desde el pueblo de San Ignacio, en los que se incluían dos reglamentos, uno sobre el régimen eclesiástico, el 6 de febrero, y otro sobre el gobierno temporal, el 4 de marzo.

El criterio seguido por Herboso y la Audiencia fue el de modificar en la menor manera posible el antiguo régimen jesuítico para no alterar la vida particular de los indios,

---

<sup>763</sup>Idem. Certificación del Escribano Velazco. 6 de noviembre de 1800.

<sup>764</sup>René-Moreno, Gabriel: Op. cit., p. 295.

<sup>765</sup>Mariluz Urquijo, José María: Op. cit, págs. 47-48.

<sup>766</sup>René-Moreno, Gabriel: Op. cit, p. 408.

<sup>767</sup>Limpías Saucedo, Manuel: Op. cit, p. 56.

<sup>768</sup>Vázquez-Machicado, José: Op. cit, ps.272, N° 2.706.

“sin introducir una extraña novedad que inmute los ánimos de aquellos naturales, y haga que, exasperados, deserten los pueblos y se retiren a los montes...”.<sup>769</sup>

El reglamento sobre asuntos espirituales constaba de 37 artículos tendientes, la mayoría, a cuidar que se siguiese con los naturales las mismas costumbres que en la época anterior. Exigía, por ejemplo, que los curas tuvieran presentes las gravísimas obligaciones y dieran el ejemplo (art. 1), la obligación de estos de aprender la lengua de los indios (3), que la enseñanza de la doctrina cristiana se diera en lengua castellana (4), que no se falte a la costumbre de decir misa todos los días al pueblo (6), acudir puntualmente a las confesiones (11), visitar a los enfermos (12), varios artículos referidos a las indulgencias (13 a 18), el cuidado de las iglesias, el aseo de las mismas y de las sacristías (29), formación de padrones anuales (31), obediencia al vicario de Provincia (32), etc.<sup>770</sup>

En cuanto al reglamento temporal, se deduce que el gobierno y la administración de los pueblos queda exclusivamente en manos de los nuevos curas, tanto en lo espiritual como en lo temporal, no obstante la obligación de tener que brindar obediencia al gobernador (art. 1). Como bien señala Maeder, el papel reservado a éste es mas bien modesto ya que se determina que todas sus providencias se hagan a través de los curas (3-4), se aconseja su residencia en un lugar determinado (en San Javier o en Concepción por ser los más inmediatos a Santa Cruz) (5), se debía ocupar de la procuración existente en San Francisco Javier (31), etc.<sup>771</sup>

Ambos reglamentos fueron presentados por Herboso, aprobándolos el gobernador de Chiquitos, coronel Francisco Pérez Villaronte y la Audiencia de Charcas el 2 de agosto de 1769. Ésta mandó a aplicarlos provisionalmente en Moxos y Chiquitos con algunas modificaciones o agregados como las conveniencias de asignar tributo particular a los indios, de la intervención de los curas en los negocios temporales de éstos, del pago efectivo y puntual del sínodo de los sacerdotes y de que los que enseñen la lengua castellana se les reserve salario sobresaliente; se hacía hincapié también en que algunos indios enviasesen a sus hijos a Santa Cruz a aprender la lengua, a costa del obispo.<sup>772</sup>

Todas las actuaciones fueron elevadas al rey y, consideradas por el Consejo extraordinario el 23 de marzo de 1771, se aprobaron por decreto real en San Ildefonso el 25 de julio de ese año. “El régimen así establecido, apenas si modificaba la vieja estructura jesuítica. Los nuevos curas venían a reemplazar a los antiguos, con facultades muy semejantes, pero aislados, sin espíritu misional y sin el apoyo espiritual, disciplinario y económico de la Compañía de Jesús. A su vez, el gobernador, sin personal a su cargo, constreñido a disponer sus medidas a través de una estructura eclesiástica, cuya jurisdicción y fuero le eran ajenos, no pasaba de ser un funcionario de valor más formal que real. Convertido por el sistema en un fiscal más que en un gobernante, no vacilará en formular sus reparos y denuncias, y reclamar con insistencia la modificación del estado de cosas imperante en la provincia”.<sup>773</sup>

Como consecuencia de esta nueva estructura administrativa, y tal como lo señala Maeder en el párrafo anterior, las rencillas entre curas y gobernadores fueron en aumento

---

<sup>769</sup>Maeder, Ernesto J. A.: Op. cit, págs. 160-161

<sup>770</sup>Archivo General de la Nación. Argentina. Sala IX, Justicia, 31-4-1, legajo 12, Expte. 279. Reglamento del obispo de Santa Cruz de la Sierra para los nuevos curas de los pueblos de Chiquitos, dado luego de la visita a San Javier en agosto de 1768.

<sup>771</sup>Maeder, Ernesto J. A.: Op. cit., p. 161

<sup>772</sup>Archivo General de la Nación. Argentina. Sala IX. Justicia, 31-4-1, legajo 12. Expediente 279

<sup>773</sup>Maeder, Ernesto J. A.: Op. cit, págs. 160 y 162.

ya sea a causa de asuntos económicos o de falta de claridad en el ejercicio de los respectivos poderes.

El 28 de junio de 1777 el defensor de Temporalidades doctor Segovia envía un informe al presidente de la Audiencia acerca de la orden recibida de dar 1.000 \$ a los curas y 600 \$ a sus tenientes, y de que “esta asignación en la práctica se ha moderado dándose únicamente al primer cura 600 \$ y al segundo 400...”. Inclusive así, afirma Segovia, haciendo el balance anual, se llega por sínodos a 25.000 \$ y los efectos y frutos que se remiten de las misiones son menores por lo que se ha tenido que echar mano a las Temporalidades.<sup>774</sup> El método propuesto por Segovia quedó sin efecto poco después al darse la real cédula del 5 de agosto de 1777.

Es interesante recordar en este punto que el sínodo que se asignaba a los jesuitas era de \$ 200, es decir la quinta parte de lo que se adjudicaban los nuevos administradores. La utilización de los recursos de Temporalidades para pagar estas sumas evidencia además el proceso de descapitalización en la masa de bienes que habían acumulado los jesuitas.

Por la real cédula de 1777 quedaban creados los Gobiernos Militares de Moxos y Chiquitos, agregándose a la misma las respectivas instrucciones a quienes desempeñarían los cargos, Ignacio Flores y Juan Barthelemi Verdugo, respectivamente. Motivaban dicha orden real los deseos de lograr un “mejor y más recto gobierno en lo espiritual y temporal de las misiones de Moxos, y de Chiquitos, que anteriormente estuvieron a cargo de los regulares expulsos, y para que se consiga el floreciente estado que tanto conviene a la población de estas Provincias, reducción de nuevos indios a vida cristiana, y conocimiento de la autoridad real que casi han ignorado hasta ahora...”.<sup>775</sup>

Este último punto preocupaba muchísimo al rey, tal es así que lo informa a don José de Gálvez el mismo 5 de agosto: “me ha merecido particular cuidado, y escrupulosidad la rectificación de las ideas de aquellos indios, a que artificiosamente les habían acostumbrado sus anteriores misioneros, en un sistema contrario al que conviene [...]. Carecen aquellos indios del conocimiento de la subordinación que deben tener a mi autoridad soberana, y consiguientemente no saben la obligación de respetar a los magistrados, y gobernadores en lo temporal, ni en el Patronato Real de su iglesia, y protección de lo eclesiástico, ni tampoco conocen la autoridad diocesana de su prelado superior, y estos errores son intolerables, y no admiten dilación...”. Esto -dice refiriéndose a la real cédula- “redundará en beneficio de aquellos infelices mis vasallos sacándolos de las Tinieblas de sus costumbres a la clara luz de las que tanto conviene hacerles entender...”.<sup>776</sup>

Otro de los puntos que hubo de observar el soberano fue la solicitud del obispo de Santa Cruz de trasladar su silla episcopal a Cochabamba, pues decía éste que eso sería favorable para el aumento de eclesiásticos en las misiones. El rey quedó en que el tema se trataría más profundamente, aún teniéndose en cuenta que de concretarse “resultaría la necesidad de trasladar también la catedral, y el Cabildo, lo cual traería grandes gastos...”.<sup>777</sup>

La situación no cambió estructuralmente con la creación de las gobernaciones militares, ya que prácticamente no se modificó la administración vigente desde 1769. Los gobernadores Flores y Barthelemi Verdugo se vieron limitados “a informar a la Audiencia y

---

<sup>774</sup>Archivo Histórico Nacional de Chile. Jesuitas de Argentina. Tomo 204, pieza 1.

<sup>775</sup>Archivo Histórico Nacional de Chile. Jesuitas de Bolivia. Tomo 220, pieza 3.

<sup>776</sup>Idem. De el rey de España a José de Gálvez, San Ildefonso, 5 de agosto de 1777.

<sup>777</sup>Ibidem. Oficio de Gálvez al presidente y a la Real Audiencia de Charcas, 5 de agosto de 1777.

al obispo los reiterados desaciertos y mala conducta de varios eclesiásticos a cargo de los pueblos...”.<sup>778</sup>

En Chiquitos Barthelemi Verdugo daba cuenta a su llegada a San Javier en julio de 1779 de los clamores que le habían “hecho varios indios por las tiranías que ejecutaban con ellos sus curas”.<sup>779</sup> Luego de señalar al virrey en junio de 1781 los abusos que se cometían proponía “hacer tabla rasa de la administración de las temporalidades por los curas” y “la situación de éstos... por agentes civiles dependientes del gobernador político y militar de la provincia”.<sup>780</sup>

La otra campanada también se dejó escuchar. El reemplazante del fallecido obispo Herboso, Alejandro José de Ochoa, quien envió visitadores eclesiásticos a las misiones de Chiquitos, expuso las dificultades para el cambio de los curas impugnados y se quejó de las críticas de Verdugo, las que consideró excesivas.

El 12 de abril Ochoa se opuso por escrito a las reformas propuestas por el gobernador, decidiendo el 4 de junio la Audiencia no innovar, continuar con la reglamentación de 1769 y confiar en las medidas disciplinarias prometidas por el obispo.<sup>781</sup>

Los propios curas de los pueblos reflejaron su descontento hacia Barthelemi Verdugo, destacándose los cargos hechos por los padres Bernardino Cuéllar de San Rafael, Nicolás Charavarría de Santiago y Tomás Duque de Estrada de Santo Corazón. Mientras Cuéllar lo acusaba de “extraño e irregular manejo... con respecto a los naturales”, Charavarría se refería a Verdugo como que estaba “llevado de una pasión ciega de ser el absoluto en todo y que lo venerasen como a Dios porque quería que repicasen cuando llegaba a los pueblos”. Estrada, por su parte, acusaba al gobernador de enseñar “a los indios que no fuesen a misa ni hiciesen caso a los curas”.<sup>782</sup>

Vistos los cargos mutuos que se hacían curas y gobernador, vio el rey la necesidad de hacer algunos ajustes, disponiendo entre otras cosas se dividiesen las ventas de los productos de Moxos y Chiquitos de las Temporalidades de los regulares extinguidos que las tenían a su cargo y lo que se causase en adelante por las mismas ventas se remitiese a la Caja de Cochabamba. Estos caudales como los otros fondos de su jurisdicción pertenecen al propio destino y deberán ser distribuidos en socorros a los indios y en gastos de gobierno o establecimientos. La manutención de los regulares correrá por cuenta de los fondos de sus respectivas provincias, o de los colegios que la componen.<sup>783</sup>

Las medidas alcanzaron posteriormente a los propios gobernadores, ordenándose en Madrid el 16 de julio de 1785 que quedaba prohibido a estos recibir los efectos de las misiones, librar contra su producto, embarazar al administrador y mezclarse directa o indirectamente, en el comercio de la provincia. Si tuviese que hacer gastos extraordinarios debería recurrir a la Audiencia. Además de estos tendría que presentar informes completos

---

<sup>778</sup>Maeder, Ernesto J. A.: Op. cit., págs. 162-163.

<sup>779</sup>Vázquez-Machicado, José: Op. cit, p. 296, doc. N° 2.965.

<sup>780</sup>René-Moreno, Gabriel: Op. cit, págs. 244-245. Don Juan Barthelemi Verdugo al virrey, San Juan, 15 de junio de 1781. En: Maeder, Ernesto J. A.: Op. cit., p. 163.

<sup>781</sup>Maeder, Ernesto J. A.: Op. cit .Pág. 163-164.

<sup>782</sup>Archivo Catedral de Santa Cruz de la Sierra. Chiquitos 1784-1846, legajo II-2-6.

<sup>783</sup>Archivo Histórico Nacional de Chile. Jesuitas de Bolivia. Tomo 220. real orden, Aranjuez, 15 de abril de 1784. Firmada por José de Gálvez y el presidente de la Audiencia de Charcas, La Plata, 3 de octubre de 1784.



sobre el estado de los pueblos al rey, al ingresar al gobierno y al salir de él, para analizar sus méritos. Otro estado sería presentado por cada cura respecto de su doctrina.<sup>784</sup>

A partir de estas ordenanzas los gobernadores de Moxos y Chiquitos pondrán mayor celo aún en el control de sus provincias, destacándose en este sentido la labor de Lázaro de Ribera en la primera y la de Antonio López Carvajal en Chiquitos. Sus respectivos informes significarán la base de partida para la concreción de las reglamentaciones de 1790.

Lázaro de Ribera se abocó directamente a combatir los fraudes y el relajamiento de costumbres originados por los curas que sucedieron en los pueblos a los jesuitas, males que habían causado, entre otros aspectos, la desaparición de San Nicolás y San Simón cuyos habitantes habían ganado los montes. Ribera estaba convencido de la inocencia del indio en este proceso.

Durante los años 1787 y 1788 el gobernador de Moxos presenta a las autoridades, desde el pueblo de San Pedro, distintos documentos referentes al estado calamitoso de su provincia.<sup>785</sup> El Plan de Gobierno de Ribera será prontamente aprobado por la Real Audiencia de Charcas.<sup>786</sup>

Aprobado por real orden de 27 de mayo de 1789, previa representación del obispo de Santa Cruz y providencia de la Audiencia, el 22 de octubre de 1790 Ribera da cuenta de haber establecido en toda la provincia el nuevo plan de gobierno.<sup>787</sup>

Paralelamente, en Chiquitos, Antonio López Carvajal realizaba denuncias similares a las de Ribera, en cuanto al relajamiento de costumbres en San Rafael, Santa Ana y otros pueblos, indicando “el grave y representable descuido que desde el extrañamiento de los Regulares ha habido...”<sup>788</sup> En 1789 el gobernador de Chiquitos presenta el informe general sobre los abusos y desórdenes que reinaban en la provincia, pidiendo se erija en gobierno la ciudad de Santa Cruz de la Sierra. Testimonia también sobre el comercio ilícito que se había introducido en esos últimos años.<sup>789</sup>

El 8 de noviembre de 1790 fue sancionado en La Plata el reglamento provisional para la administración de Chiquitos. Se limitaba la función de los curas a asuntos espirituales, dándose mayores atribuciones en lo temporal a los gobernadores, que deberían residir en San Ignacio, llevar el inventario de los pueblos, etc., aunque se les seguía prohibiendo el ejercicio del comercio. Se agregaban a la plantilla administrativa nuevos funcionarios como un secretario para el gobernador y maestros, que se añadían a los ya existentes administrador general y guarda de la Receptoría de Santa Cruz.<sup>790</sup>

Ernesto Maeder expone interesantes conclusiones comparando los regímenes adoptados en las provincias de Chiquitos y en las misiones de Guaraníes, en 1768. Destaca

---

<sup>784</sup>Archivo Histórico Nacional de Chile. Jesuitas de Argentina. Tomo 204, pieza 5.

<sup>785</sup>Vázquez-Machicado, José: Op. cit, p. 321, docs. N° 3.220 a 3.223.

<sup>786</sup>Idem., p. 258, doc. N° 2.548.

<sup>787</sup>Archivo General de Indias. Sevilla. Charcas, legajo 446. Reglamento de administradores de Lázaro de Ribera. 1790. Informes del obispo de Santa Cruz de la Sierra sobre el Plan de Gobierno de Ribera. 10 de diciembre de 1789. Informes del Oidor Fiscal de la Audiencia de Charcas, Villa Urrutia en AGI. Charcas, legajo 445.

<sup>788</sup>Archivo Catedral de Santa Cruz de la Sierra. Chiquitos. Legajo II-2-8, mayo-julio de 1788.

<sup>789</sup>Maeder, Ernesto J. A.: Op. cit., págs. 165-167. Ver también: René-Moreno, Gabriel: oOp. Cit., Págs. 259-261.

<sup>790</sup>Maeder, Ernesto J. A.: Op. cit, págs. 167-169.

la intervención directa del gobernador de Buenos Aires Bucarelli en la administración de éstos, mediando la Audiencia de Charcas y el obispo de Santa Cruz en la de Chiquitos. Mientras los cambios en las misiones de Guaraníes fueron drásticos, separándose de entrada a los curas de los asuntos temporales, los cambios en Moxos y Chiquitos fueron graduales y recién desde 1790 debieron limitarse sólo a lo espiritual. Como similitudes señala Maeder la exigencia de la lengua castellana, la dependencia eclesiástica del obispo y la administración secularizada del comercio, como también la conservación en la práctica de muchas de las antiguas tutelas de la época jesuítica sobre los indios como la prohibición de practicar el comercio directamente, canalizándolo a través de administradores locales y generales, el régimen de premios y castigos y los repartos de víveres y ropas por manos de su administrador, la prohibición a españoles y forasteros a residir en los pueblos, etc.<sup>791</sup>

La práctica de la reglamentación de 1790 a pesar de haber dado solución a ciertos males, no produjo aparentemente la prosperidad de los pueblos. Los vicarios de Moxos y Chiquitos enviaron informes al obispo de Santa Cruz de la Sierra en 1798 acerca de la miseria de las iglesias de aquellas misiones, demostrando así “claramente el ningún progreso obtenido por el Plan de Gobierno de don Lázaro de Ribera”.<sup>792</sup> El obispo de Santa Cruz, a su vez, informa de esta situación y de “los inconvenientes que encuentra para ir a aquellas Provincias en persecución de la visita”, y apoyando el informe del gobernador intendente de Cochabamba Francisco de Viedma en el sentido de crear en Santa Cruz una nueva Intendencia.<sup>793</sup>

Respecto de este plan de Francisco de Viedma, el mismo había sido presentado el 2 de marzo de 1793 y proponía, “para beneficio y fomento” de los pueblos, el desmembramiento de Santa Cruz de la Intendencia de Cochabamba, erigiéndose a su vez en una nueva jurisdicción. A pesar de algunas oposiciones, como la del fiscal de Charcas, en la primera década del siglo entrante se concretará tal medida.<sup>794</sup>

Hacia fin de siglo realizaría su visita a Moxos el naturalista Tadeo Haenke y contaríamos también con la visita que efectúa el gobernador interino, Álvarez, a la Provincia en 1803.<sup>795</sup>

El 9 de agosto de 1804, en Madrid, el conde de Casa de Valencia elevó un completo informe con los reglamentos vigentes en Moxos y Chiquitos desde el realizado por el obispo Herboso en 1769 hasta el plan de Francisco de Viedma. Prosiguió a esto la real ordenanza del 10 de junio de 1805 que confirmaba la creación de la Intendencia de Santa Cruz pero que mandaba “que los pueblos de indios Moxos y Chiquitos continúen viviendo... en el mismo estado de pupilaje a que siempre han estado reducidos, y exigiendo la justicia se les saque de semejante opresión, concediéndoseles el de la libertad y propiedad individual de que se hallan privados...”. Resolvía también “abolir enteramente el de comunidad con que se gobiernan” para permitir que en adelante se manejasen “por sí mismos, como lo hacen los demás indios del reyno del Perú, ser el de libertad conforme a las Leyes, y haberse adaptado recientemente por mi real cédula de 17 de mayo de 1803 para con los de los pueblos de indios guaraníes de ese Virreinato de Buenos Aires, que se

---

<sup>791</sup>Vázquez-Machicado, José: Op. cit, p. 263, docs. N° 2.620 y 2.621.

<sup>792</sup>Vázquez-Machicado, José: Op. cit., p. 251, doc. N° 2.486.

<sup>793</sup>Idem., p. 301, doc. N° 3.022.

<sup>794</sup>Archivo General de la Nación .Argentina. Papeles de la. Biblioteca Nacional, legajo 186, pieza N° 1.757. Véase también Vázquez-Machicado, José: Op. cit, p. 249, doc. N° 2.466.

<sup>795</sup>Archivo General de Indias. Sevilla. Charcas. legajos 436 y 447.

hallaban sufriendo igual tiránico gobierno”. Se agregaban por último diversas disposiciones de orden fiscal.<sup>796</sup>

## 7.2. La decadencia y sus causas

A lo largo de este trabajo se ha hecho referencia a varias situaciones que, encadenadas, fueron produciendo la paulatina decadencia general de los pueblos de las misiones de Moxos y Chiquitos, a saber el advenimiento de los portugueses -luego de la independencia los brasileños-, el relajamiento de las costumbres debido a la corrupción de los propios curas reemplazantes de los jesuitas y los conflictos entre ellos y las autoridades españolas, entre otros.

El primer síntoma de declive comienza a manifestarse ya en 1767, con los jesuitas recién retirados de los pueblos. Al revuelo general que esto causó siguió la actitud de los nuevos y jóvenes curas, los cuales no manifestaron muchas ganas de ejercer en los pueblos. El desaliento, las quejas debido a las privaciones, el apego a las comodidades, la ausencia completa de celo evangélico, de desinterés y de abnegación caritativa, se volvieron moneda corriente entre estos sacerdotes.<sup>797</sup>

La realidad de las misiones mostraba que los pueblos no podían quedar mucho tiempo sin cura, ante el peligro de que los neófitos ganasen nuevamente los montes. Los resultados con nuevos curas proclives a los vicios y las borracheras no podían ser positivos y así lo informaba el gobernador de Chiquitos Diego Antonio Martínez de la Torre.<sup>798</sup>

Desplomada la organización de los jesuitas se aprobaron en 1769 los reglamentos del obispo Herboso, cuyas disposiciones y resultados hemos expuesto en el punto precedente. Entre los defectos que pueden señalárseles, respecto de los indios, era el de considerárseles con mentalidad más desarrollada y un progreso colectivo mucho más evolucionado del que realmente tenían. Respecto de los curas, el creerse de que estaban capacitados moral, psicológica y técnicamente para continuar con el mismo plan de los jesuitas.<sup>799</sup>

Esta negligencia causará, por ejemplo, en Moxos la desaparición de varios pueblos - San José, San Borja, San Martín y San Simón- y como consecuencia directa las periódicas modificaciones reglamentarias que duraron hasta el siglo XIX. Veintitrés años después del extrañamiento de los jesuitas la calidad de los curas seguía siendo notoriamente inferior a la de sus predecesores.<sup>800</sup>

Cuestionamiento interesante es el que presenta Uacury Ribeiro de Assis Bastos quien se pregunta: “¿Y los sucesores de los jesuitas que hicieron? ¿Perfeccionaron los pueblos catequizados? ¿Hicieron de las colectividades constituidas por individuos libres y productivos, ambiciosos de gloria y dinero, en fin, modelos del liberalismo económico? Criaron condiciones para que los misionados se integrasen en el proceso económico de la sociedad de origen europeo. ¡No, no y no! Degradaron lo que existía. La inmoralidad

---

<sup>796</sup>Archivo General de la Nación. Argentina. Papeles de la Biblioteca Nacional, legajo 186, pieza N° 1.757. Véase también Vázquez-Machicado, José: Op. cit, p. 335, doc. N° 3.334.

<sup>797</sup>René-Moreno, Gabriel: Op. cit, págs. 224-225.

<sup>798</sup>Archivo Histórico Nacional de Chile Jesuitas de Bolivia. Tomo 232. Informe del gobernador de Chiquitos Diego Antonio Martínez de la Torre, San Javier, 12 de abril de 1768.

<sup>799</sup>Hermosa Virreira, Walter: Tribus selvícolas y misiones jesuíticas y franciscanas en Bolivia. La Paz-Cochabamba, Ed. Los Amigos del Libro, 1986, p. 179.

<sup>800</sup>Vargas Ugarte, Rubén, S. J.: Op. cit., p. 133.

administrativa pasó a imperar. Los religiosos equivocarán sus finalidades y destruirán lo poco que había sido construido, moralmente, a través de largo tiempo”.<sup>801</sup>

Si algo no mantuvieron los indios frente a la actitud de sus nuevos religiosos fue la pasividad. Apenas estos mostraron su manera de gobernarse y su lentitud y pereza en obedecer a sus tareas, los naturales produjeron alborotos en distintos pueblos, llegando en Concepción de Chiquitos a juntarse en la plaza, con sus flechas, y amenazar al cura hasta que se retirase. En Moxos el cura de Exaltación Cayetano Pérez de Tudela tuvo que afrontar también algunos desacatos por parte de los indios en 1769.<sup>802</sup>

Este tipo de incidentes siguió sucediendo en los años posteriores. Uno de los más recordados fue el ocurrido en San Ignacio de Chiquitos en el año 1789, en donde se ocasionaron inclusive muertes, conmoción que duró hasta que se produjo la intervención directa del gobernador López Carvajal. Apparently la misma había sido ocasionada, más que por la mala disposición de los indios, por los procedimientos irregulares de los curas y de los cruceños o blancos forasteros.<sup>803</sup>

A los problemas ocasionados por los curas pronto se sumaron otros producidos por las autoridades españolas. Poco tiempo después del extrañamiento de los jesuitas se vio como viable que los gastos del mismo corrieran a cuenta de las propias misiones de Moxos y Chiquitos. Hubo pedidos que se exonerase de estos impuestos a los indios, ya que debían no sólo subsistir ellos sino también pagar el sínodo a los sacerdotes, salarios a los gobernadores, transportes de efectos entre La Plata y Santa Cruz y de esta a Moxos, resultando de esto un descubierto anual muy elevado. Además el producto de sus fábricas había decrecido y se sabía que si se cargaba a los pueblos con muchos gastos los indios se irían, facilitándose las invasiones portuguesas. Finalmente los gastos de la expulsión y remisión a España de los curas de la Compañía quedó en manos de la Real Hacienda limeña.<sup>804</sup>

La medida de la decadencia de los pueblos la fue dando la sucesiva serie de testimonios e informes obrados sobre las visitas. Así la realizada al partido de Baures, en Moxos, en 1773, describía la situación de Magdalena, Concepción, San Joaquín y San Martín, indicando que este último se hallaba en vísperas de su total ruina. El teniente coronel Velasco acotaba que desde 1767 la población total había disminuido en 12.062 almas, quedando sólo 6.665. Desde aquel momento los pueblos de Baures no habían remitido efecto alguno a la Receptoría General de Santa Cruz.<sup>805</sup>

No difirieron en mucho estas referencias con las presentadas a fines de la década siguiente por Francisco de Viedma o Lázaro de Ribera. Viedma no vacilaba en contraponer la prosperidad de la época jesuítica con la desolación, el saqueo de los templos, el abandono de las industrias indígenas y la perversidad de costumbres producida por sus reemplazantes. Por su parte Ribera se expresaba así respecto de Moxos: “quince pueblos llenos de felicidad y opulencia dejaron los jesuitas al tiempo de la expatriación con una población de 30.000

---

<sup>801</sup>Ribeiro de Assis Bastos, Uacury: Op. cit, núm. 95, p. 150.

<sup>802</sup>René-Moreno, Gabriel: Op. cit., págs. 446-447 y Vázquez-Machicado, José: Op. cit., p. 259, doc. N° 2.565.

<sup>803</sup>René-Moreno, Gabriel: Op. cit, págs. 264-266, y Vázquez-Machicado, José: Op. cit, págs. 258-259, docs. N° 2.555 a 2.560.

<sup>804</sup>Archivo Histórico Nacional de Chile Jesuitas de América. Tomo 429. Informe del Director de Temporalidades al virrey Manuel de Amat y Juyent, La Plata, 6 de julio de 1771. Recibido en Lima el 29 de agosto de 1771.

<sup>805</sup>René-Moreno, Gabriel: Op. cit, p. 333.

almas, aproximadamente. En el día se han reducido los límites de la Provincia a sólo once pueblos, los más sin fondos, sin ganados y en su última declinación, contando una población de 20.000 almas...”.<sup>806</sup>

Las reglamentaciones para el libre comercio planteadas en 1778, la continuidad del comercio clandestino con los portugueses e inclusive las nuevas valorizaciones de sus productos otorgadas en 1789 no lograban sin embargo en Moxos superar problemas como las escaseces de las cosechas planteadas a fin de siglo.<sup>807</sup> Lo propio es verificable en el plano espiritual a pesar de los esfuerzos de los Vicarios como Manuel de Roxas.<sup>808</sup>

Lázaro de Ribera pasó a la posteridad como uno de los gobernadores que más luchó y dejó beneficios en su provincia de Moxos. Su juventud y audacia lo llevaron a criticar sin miramientos tanto la actitud de los curas como la de su propio antecesor Ignacio Flores. En 1784, tras un interrogatorio, afirmó que los clérigos robaban a los indios y al rey en su propio beneficio, que no sólo comerciaban con los portugueses sino que también les mantenían sus establecimientos y les permitían ingresar a Moxos, matando vacas y llevándose a las indias. Los neófitos se subordinaban a los portugueses, estando más instruidos en la lengua lusitana que en la española. Los curas mataban el ganado sin límites para su aprovechamiento y para negociar el sebo con los portugueses.<sup>809</sup>

Respecto de sus cargos contra Flores y su gobierno dijo que “se ha ponderado excesivamente el producto que dan de sí estas misiones para esforzar el falso brillo de su estado ventajoso y floreciente”. La balanza de cuentas indicaba 86.380 \$, siendo que el producto de las misiones era de 55.979 \$ en seis años, es decir un promedio de 9.329 \$ anuales, con 5/6. Las misiones para cubrir sus urgencias - analizaba Ribera- necesita anualmente de 15.000 \$ (12.000 \$ para sínodos y 3.000 \$ para el salario del gobernador), por lo tanto no se podía hablar de prosperidad. “Moxos tiene todo para ser próspera pero esto no se conseguirá hasta que no cambie su ruinoso sistema de gobierno”.<sup>810</sup>

Lázaro de Ribera sería luego gobernador del Paraguay y viviría experiencias similares en lo que significaba la decadencia territorial y la amenazante actitud portuguesa que, no bien firmado el tratado de límites de 1777, comenzó a construir el Fuerte de Beirá en terrenos que no les pertenecían y lo propio hicieron con Casabasco en la región de Chiquitos y Coimbra y Albuquerque en la del Paraguay.<sup>811</sup>

Así como lo hizo Ribera en Moxos, hubo gobiernos en Chiquitos que a su finalización presentaron balances positivos. Tales fueron por ejemplo los de Melchor Rodríguez dejando en 1793 la cantidad de 68.237 \$ con 1 1/2 reales a favor del erario, o posteriormente, en 1800, el de Miguel Fermín de Riglos.

---

<sup>806</sup>Vargas Ugarte, Rubén, S. J.: Op. cit, págs. 144-145.

<sup>807</sup>Véase Macera Pablo. Mojos y Chiquitos. 1768 - 1820. Selección Documental. Lima. 1988. Tomo I.

<sup>808</sup>Archivo de la Iglesia de Concepción. Chiquitos. Libro de las Providencias que han corrido en esta Provincia de Chiquitos en tiempos de la Vicaría del Licenciado Don Manuel de Roxas en el año de 1791:” Véase además Cajías Fernando. Archivos de las iglesias de Concepción y San Javier de Chiquitos. La Paz. 1977.

<sup>809</sup>Archivo Histórico Nacional de Chile. Jesuitas de Argentina. Tomo 204, fs. 86-90. Certificación de Juan José Lazcano y Mosquera, Escribano, La Plata, 26 de octubre de 1784.

<sup>810</sup>Archivo Histórico Nacional de Chile. Jesuitas de Bolivia. Tomo 219. Carta de Lázaro de Ribera a José de Gálvez. Luján, 24 de octubre de 1785.

<sup>811</sup>Moreno Fulgencio. La extensión territorial del Paraguay al occidente de su río. Imprenta Ariel. Asunción. 1925, pág. 84 Una relación de los servicios prestados por Lázaro de Ribera en Moxos y el Paraguay puede hallarse en el Archivo General de Indias. Sevilla. Lima, legajo 773. 21 de enero de 1814

El informe presentado por Riglos, a la vez que marca situaciones ejemplificadoras de la decadencia de aquellos pueblos, va haciendo notar los progresos hechos por dicho gobernador en pro de la provincia. Respecto de los enfermos decía: “me informé de la poca asistencia de estos, y supe que se morían de necesidad, y me dediqué a que se les pusiese una comida de sustancia, y puchero abundante; pues antes les daban un alimento muy ordinario de los despojos de las vacas, mal condimentado, y de mal sabor: la probé muchas veces, y me admiré, de que el hambre les obligase a comer aquellas inmundicias”.<sup>812</sup>

Más adelante refiere Riglos al abandono de los indios de sus industrias y a las mejoras que ha introducido, entre ellas la contratación de un profesor de pintura para reflorar la natural inclinación de los indios a dicho oficio, y de seis aprendices para colaborar con cada herrero, platero, carpintero, tornero y fundidor de fondos. Uno de los productos agrícolas que resurgieron en este período fue el algodón.<sup>813</sup>

Las presentadas hasta aquí fueron las causas principales del declive de las antiguas misiones jesuíticas de Moxos y Chiquitos. A ellas deben agregarse algunas más puntuales como las irrupciones y daños causados en Santiago y Santo Corazón por los guaicurús entre 1767 y 1774, el deterioro moral agravado por el destierro de reos a la provincia de Chiquitos en 1783 y 1784, la escasez de víveres que obligó en 1772 a los habitantes de San Juan a abandonar el pueblo, etc. Si muchos indios se mantuvieron en sus pueblos se debió al éxito del experimento educativo realizado por los jesuitas quienes habían logrado unificar a las distintas naciones.<sup>814</sup>

También es cierto que desde fines del siglo XVIII hubo varios intentos de españoles y criollos para entrar a explorar otras fuentes de recursos en la región. En 1798, por ejemplo, el cochabambino Francisco Parrilla, solicitaba licencia para entrar a su costa a Chiquitos para buscar minas de oro.<sup>815</sup> En esa misma época el obispo de Santa Cruz hablaba del lamentable estado de las misiones y sugería la supresión de los Planes de Gobierno y proponía que se diera libertad a los indios, se les pusieran nuevos tributos y se creara la Intendencia de Santa Cruz de la Sierra.<sup>816</sup>

El siglo XIX trajo consigo la Guerra por la Independencia de Bolivia, en la cual Moxos se salvó de ser territorio de guerrillas, aunque en Chiquitos resultó un duro golpe que los privó mucho tiempo de autoridad civil. “No comprendían los móviles de esta guerra, pues no podían compartir con los patriotas los sentimientos de indignación contra la dominación extranjera y su sed de libertad. Se los obligaba a luchar ya por el uno ya por el otro bando”.<sup>817</sup>

La situación no cambió después. El indígena aunque legalmente adquirió algunos derechos como la propiedad privada y la posibilidad de comerciar libremente, continuó bajo el yugo de los administradores y los curas corruptos, quienes no escatimaron en seguir con sus abusos y sus malas costumbres.<sup>818</sup> El volumen de la producción de los pueblos

---

<sup>812</sup>Archivo General de la Nación. Argentina. Papeles de la Biblioteca Nacional, legajo 302, pieza N° 4.867.

<sup>813</sup>Idem.

<sup>814</sup>Hoffmann, Werner Las misiones jesuíticas entre los chiquitanos. Fundación para la Educación, la Ciencia y la Cultura. Buenos Aires. 1981, págs. 63-69.

<sup>815</sup>Archivo General de Indias. Sevilla. Lima, legajo 601. Informe año 1807.

<sup>816</sup>Archivo General de Indias. Sevilla. Lima., legajo 1011. Nota del 9 de junio de 1798.

<sup>817</sup>Hoffman, Werner: Op. cit, p. 68.

<sup>818</sup>Archivo General de Indias. Sevilla. Charcas, legajo 712. Informe del Secretario General de la Gobernación sobre la situación de la Provincia. 1813

descendió notablemente, a casi un tercio menos que en la época jesuítica. La disminución de la población acompañó este proceso, acentuándose posteriormente durante la época del gran desarrollo gomero.

## **X. LAS ANTIGUAS MISIONES DEL CASANARE EN EL PERIODO POST JESUÍTICO**

### **1. 1767-1810**

Como señalaba un historiador franciscano, la injusta expulsión de la Compañía de Jesús generó “un verdadero problema, pues las reducciones de los jesuitas vacaron de repente, lo que recargó insoportablemente el trabajo de los otros institutos misioneros”.<sup>819</sup>

La visión que la Corona tenía en Madrid sobre la real situación de los poblados de Casanare estaba teñida no solamente de su decisión de expulsar a los jesuitas sino también avalada por el llamado “Informe Reservado” que hizo uno de los voceros de la ilustración local, el coronel Eugenio de Alvarado, afecto a las tareas de las Partidas Demarcadoras de Límites. La importancia de su rango militar y el encono que muestra a los jesuitas configuran una posición muy cercana a la que pudo tener el personal de las otras Partidas Demarcadoras, como Félix de Azara, en el Paraguay

Según la visión de Alvarado, los jesuitas no habían creado más pueblos desde 1749 y en realidad movían población de un pueblo a otro. Apoyaba Alvarado a los encomenderos que, en su visión, debían ser los destinatarios de la mano de obra indígena en lugar de que ella fuera volcada supuestamente en “homenaje a Dios” y en la práctica al servicio de los jesuitas.

Desarrollando la argumentación que había motivado la expulsión, Alvarado advertía que los jesuitas eran “desleales al rey y conformaban un estado dentro del Estado porque tenían más lealtad al papa que al rey. Promovía, así, la erradicación de los mismos del Casanare y el Meta, lo que obviamente lograría ese mismo año.

Esta movilidad de los misioneros no solamente obligó a cubrir de apuro, muchas veces con religiosos no preparados adecuadamente para ello, las vacantes de las antiguas doctrinas jesuíticas, sino que también desorganizó las misiones de las otras órdenes que tuvieron que atender estas suplencias.

Varios de estos pueblos, “florecientes misiones” como señala Alcedo, fueron encomendados a los franciscanos descalzos, pero no cubrían la totalidad de las que tuvieron los jesuitas, lo que evidencia que si hubiera existido un “sistema” de pueblos, aquí se hubiese fracturado al depender de congregaciones religiosas diferentes.<sup>820</sup>

Lo cierto es que según un informe del padre provincial de los franciscanos descalzos fray Juan José Álvarez realizado en 1790 las misiones que su orden tenía a cargo habiendo pertenecido otrora a los jesuitas eran la de Santiago de Manare más conocida como Pauto),

---

<sup>819</sup>Arcila Romero Fray Gregorio. Apuntes históricos de la Provincia Franciscana de Colombia. Imprenta Nacional. Bogotá. 1953. Pág. 266

<sup>820</sup>Alcedo Antonio de. Diccionario geográfico-histórico de las Indias Occidentales o América. Imprenta Cano. Madrid. 1786-1789. 5 Tomos.

otra de indios Tunebos (Nuestra Señora de la Concepción de Guaicán) y finalmente la de Nuestra Señora de los Dolores de Jiramena, próxima a los Llanos de San Martín.

El gobernador de la Provincia Francisco Domínguez de Tejada fue quien tuvo a su cargo la expulsión de los jesuitas de Casanare, que fueron trasladados a Maracaibo donde también serían trasladados los religiosos procedentes de las misiones del Orinoco.

Los principales pueblos misioneros fueron entregados a los dominicos, quienes recibieron San Salvador del Puerto, Tame, Patute, Betoyes y Macaguané. Otros pueblos de la zona del Meta (Casimena, Macuco y Surimena) se entregaron a los recoletos.

La base económica de estas misiones, las estancias y hatos, se entregaron a las órdenes que administraban los pueblos. Los dominicos tuvieron así las grandes haciendas de Cravo, Tocaría y Caribabare, que se les retiraron en 1769 por sus lamentables resultados financieros, quedando desde ese momento bajo control de la Junta de Temporalidades, que puso en marcha largos y frustrantes operativos para su venta.

La base económica de los pueblos se perdió en estas gestiones y a pesar de que los dominicos recibían una congrua para el mantenimiento del culto la decadencia de los pueblos estaba marcada. Este punto ha sido considerado como uno de los principales perjuicios originados en Nueva Granada por la expulsión dictada por Carlos III.<sup>821</sup>

Jane M. Rausch es categórica al señalar que la expulsión de la Compañía de Jesús “deshizo de un tajo las misiones del Casanare y en las zonas aledañas del río Meta”; tarea que se complementaría posteriormente con otras disposiciones económicas de la ilustración.<sup>822</sup>

En efecto, la aplicación de nuevos impuestos hermanó a indígenas y criollos en una fuerte protesta que culminó con la denominada Rebelión de los Comuneros, donde los habitantes del Casanare se unieron a los del Socorro, Santa Fe de Antioquia, Neiva y Tunja en su protesta.

La repulsa contra el aumento de las alcabalas, la sanción del libre comercio (1778), los monopolios reales a determinadas actividades como el tabaco y los naipes y el levantamiento indigenista, en el Cusco, de Tupac Amaru, motivaron ese mismo año 1781 la insurrección popular en Nueva Granada

Como todo movimiento errático respondía a diversas consignas y motivaciones, pero su fuerza radicó en que todos encontraron un ancho cauce para la protesta. En la región de los Llanos del Casanare los criollos y los indígenas se enfrentaron al poder tradicional de los encomenderos, planteando la derogación de los nuevos impuestos y del antiguo tributo indígena. El gobernador José Caicedo Florez Ladrón de Guevara se refugió en su residencia en Morcote.

El “comunero” Francisco Javier de Mendoza, al mando de la insurgencia, convocó a los indígenas de Pore, Ten, Támara y Manare y los liberó del pago del tributo y los convocó a jurar lealtad a Tupac Amaru.

El levantamiento involucró no solo a las autoridades civiles sino también a los religiosos, que vieron atacadas sus casas curales en Morcote, Manare, Pisba, Labranzagrande y Paya. Solamente en Morcote continuaron las prácticas religiosas y los

---

<sup>821</sup>Henao José María - Arrubla Gerardo. Historia de Colombia. Bogotá. 1929. Pág. 244

<sup>822</sup>Rausch Jane M. Una frontera de la sabana tropical. Los Llanos de Colombia. 1531-1831. Editorial Banco de la República. 1994. Pág. 153.



indígenas fueron expulsando a los blancos de la zona, mientras reinaba el caos donde todos daban órdenes y se apoderaban de los bienes de los “chapetones”.

La expedición punitiva enviada por el Virrey, a cargo de José Antonio Villalonga, iría a poner fin al alzamiento restableciendo las autoridades en los pueblos y capturando al criollo Javier de Mendoza, líder de los insurrectos.

El censo realizado en 1778 nos permite constatar que el 73 % de los habitantes de los Llanos del Casanare era indígena y que dentro de los poblados habían crecido notoriamente Morcote y Támara que superaban los dos mil habitantes con escasísima presencia de españoles o mestizos. Los antiguos pueblos misioneros de Tame, Betoyes y Macaguana superaban holgadamente el millar de habitantes, mientras que otros como Patute y el Puerto se habían reducido a poco más de un centenar de pobladores.

Es posible percibir entonces un reacomodamiento poblacional de los indígenas de las antiguas misiones, mientras que se produce una fuerte concentración de españoles en la ciudad de Santiago, Iximena y de mestizos en Pore, Nunchía, Labranzagrande y Chire.

La reacción contra el sector eclesiástico en el levantamiento de Casanare ha sido vista como una de las consecuencias de la “ineficaz tarea evangelizadora de los sucesores” de los jesuitas. Esto llevaría a “una actitud hostil hacia sus directores espirituales que iracundos indígenas llegaron al punto de atacar las iglesias provocando la huida de los clérigos”.<sup>823</sup>

En rigor, como señala Rausch, de los viejos pueblos misioneros Manare (bajo tutela franciscana) fue el más activo en la rebelión, porque otros de los pueblos eran antiguos asentamientos agustinos como Ten, Támara, Paya, Pisba y Labranzagrande, aunque la mayoría de ellos estaba bajo control de clero secular cuando se produce el alzamiento. Por el contrario, en varios de los ex pueblos jesuíticos como Tame, Betoyes, Patute, Puerto o Támara no hubo levantamientos. Piensa por lo tanto que las razones centrales del alzamiento tienen que ver con la amenaza del libre comercio a la incipiente industria textil de los Llanos que configuraba el potencial desarrollo económico del área.

Una de las consecuencias de la expulsión de los jesuitas y de los levantamientos aquí relatados es el cambio de la mentalidad de la administración virreinal respecto de la seguridad interna. En este sentido la antigua idea de Carlos III de asegurar frontera poblando, política que aplicó en la Sierra Morena de Andalucía con alemanes y otros migrantes de piases cristianos, daría paulatinamente paso a las reformas de carácter estrictamente militar sobre todo en medios urbanos.

Si bien las antiguas misiones de los Llanos del Casanare no se multiplicaron, tampoco podríamos decir que se extinguieron como sucedería por los avatares bélicos en la región del Paraguay o por el abandono en áreas de Moxos y Chiquitos. Sin embargo debemos atender que estos pueblos misioneros eran mucho menores que los del sur del continente y que los pueblos jesuíticos más poblados como Tame, Macaguané y Betoyes a duras penas lograron superar los mil habitantes, mientras que las misiones de los franciscanos y otras órdenes solo tenían entre 100 y 200 personas.

El fiscal Moreno y Escandón afirmaba en 1772 que la decadencia de los pueblos misioneros era tal que no merecía la pena seguir haciendo inversiones en ellos. También Francisco S. Sánchez en su *Descripción* (1789) informaba del ningún progreso de las misiones del Casanare luego de la expulsión de los jesuitas y que las congregaciones que los

---

<sup>823</sup>Phelan John. *The people and the King*. Madison. 1978. Cfr. Rausch Jane. Op. Cit. Pág. 176.

reemplazaron carecían de medios para mantener y ampliar el campo de su acción evangélica.<sup>824</sup>

Es notoria en este sentido la reticencia de las órdenes religiosas por asumir nuevos territorios de misión, y el elevado retorno de los frailes, por ejemplo de los Capuchinos, que luego de una breve estadía en América piden regresar a España. Esto explica la razón por la cual en dos años los capuchinos solicitan abandonar las exitosas misiones que habían formado en Cuiloto con los indios guahibos.<sup>825</sup> En 1796 sus misiones fueron transferidas a los recoletos cuya exitosa gestión en Iximena, Upías, Upamena, Surimena, Macuco y Casimena y la formación de cinco nuevos pueblos en el río Meta, les habilitaría para el magno proyecto de una sede central en Morcote que luego analizaremos.<sup>826</sup>

Hacia 1780 los agustinos han dejado al clero secular casi todas sus misiones con excepción de Támara y los dominicos debieron entregar rápidamente las estancias y hatos por su pésima administración, abandonando luego sus doctrinas al clero secular.

En 1784 el gobernador Joaquín Fernández consigue que regresen cinco dominicos a los pueblos de misión y que continúen atendiéndolas hasta inicios de la guerra de la independencia. Con las peripecias señaladas es claro que muy poco podrían haber avanzado estos pueblos en el contexto de falta de continuidad de políticas religiosas, carencias de recursos básicos y alborotos generalizados. Las deserciones de los indígenas fueron, pues, habituales y el proyecto misional quedaba reducido a arbitrios autoritarios que solo lograban administrar torpemente la decadencia. Sin embargo es preciso señalar que la movilidad interna de los indígenas y la lenta radicación posterior de blancos y mestizos posibilitó que muchos de estos pueblos crecieran en población como hemos señalado.

La creciente belicosidad de los caribes y los guahibos y la autodefensa de los indígenas frente a las amenazadoras acciones de los blancos, obligaría a los religiosos a andar con escolta y volvería a la vez a fomentar su carácter de intermediarios para la pacificación de las fronteras.

El Casanare no estuvo realmente pacificado durante este período post jesuítico y la dispersión de indígenas, la amenaza de los indios no controlados y la necesidad de militarizar a los colonos españoles creaba un clima muy diverso del que la estructura misional había generado medio siglo antes.

En ese contexto la ejecución sanguinaria de tres jóvenes patriotas en el pueblo de Pore (1809) por orden del virrey Amar y Borbón marcaría el comienzo de la independencia en las tierras del Casanare.

## ***2. Los Llanos del Casanare en el siglo XIX***

Entre 1810 y 1816 los Llanos del Casanare constituyeron un campo de batalla más de las revueltas independentistas que se centraban en las altiplanicies colombianas y venezolanas y luego de la reconquista española sería el refugio seguro de los patriotas que, desde allí, bajo el mando de Bolívar y Santander organizaron el levantamiento final por la independencia.

---

<sup>824</sup>Sánchez Francisco Silvestre. Descripción del Reino de Santa Fe de Bogotá (1789). Bogotá. 1950. Pág. 44

<sup>825</sup>Gutiérrez Ramón y otros. Fray Domingo Petrés. Su obra en España y en Colombia (Inédito).

<sup>826</sup>Ganuzo Marcelino. Monografía de las misiones vivas de los Agustinos Recoletos (Candelarios) en Colombia. Bogotá. 1921. 2 Tomos. Tomo 2. Pág. 118.

Ésta se lograría para Colombia con la batalla de Boyacá en 1819 y en Venezuela con el triunfo de Carabobo en 1821. Los Llanos constituyeron, pues, un escenario central en la lucha de la independencia suramericana y su aporte en hombres y recursos fue esencial para el triunfo patriota en la mencionada guerra.

Los levantamientos de los criollos en favor de la independencia comenzaron en Pore en 1810, pero pronto surgieron las divergencias entre las corrientes centralistas de Santa Fe de Bogotá y las federalistas que se manifestaron en Tunja y Cartagena. Los acontecimientos de Venezuela tuvieron particular importancia en la medida que su violencia desataría reacciones sociales de notoria fuerza que se proyectarían en el Casanare.

En efecto el gobierno de los grandes hacendados ubicó en la oposición a criollos, mestizos, indígenas y pardos que repudiaron las imposiciones de las llamadas “Ordenanzas de los Llanos” sancionadas en 1811. Esto obligaría a Bolívar a replantear las modalidades de gobierno y trato a otros sectores sociales, ya que los llaneros venezolanos combatieron al comienzo del lado realista a diferencia de los del Casanare que siempre habían apostado por los patriotas.

El llanero José Antonio Páez, oriundo de la región de Barinas, constituiría como caudillo el principal ejército patriota para mantener viva la llama independentista luego de la derrota de 1816 y reconquistar sus tierras del Apure venezolano. Mientras tanto, ese mismo año los españoles reconquistaban el Casanare tomando Pore y destruyendo el poblado de Chire, continuando con la política de terror y exterminio que había implantado Morillo y que había tenido la réplica bolivariana de “guerra a muerte”.

El camino del Meta al Casanare fue el más transitado por los hombres de la independencia para huir de los españoles luego del fracaso del primer intento libertario en 1816, por ello sería conocido luego como “el camino de la libertad”.<sup>827</sup>

En los Llanos del Casanare se habían refugiado los generales patriotas Santander y Serviez, así como el venezolano Urdaneta, mientras que en los llanos del Arauca estaban Miguel Valdés y Páez con su famosa caballería de llanitos, que le permitió derrotar al ejército español y desde donde comenzaría sus acciones, en 1817, para la reconquista del Casanare. Su delegado Juan Galea conquistaría Pore y Chire en menos de un mes liberando nuevamente al Casanare y atacando a los españoles que se habían refugiado en Labranzagrande y Chita.

Santander, como jefe del Ejército Libertador comenzaría en 1818 su campaña final en Colombia y para ello reclutaría parte importante de su milicia en los llanos del Casanare y convocaría una reunión de independentistas de Nueva Granada en la localidad de Pore y formaría un gobierno en La Laguna desde donde se planificaría la reconquista del resto del territorio de la actual Colombia.

Entre las medidas tomadas por Santander para continuar la guerra se encontraron la confiscación de los objetos de oro y plata de los templos de los Llanos, para ser fundidos en la acuñación de moneda y la requisita de los hatos de ganado, que continuaban una larga tradición de cuatrерismo en que se había visto envuelta la región desde los comienzos de la guerra independentista. Se perdieron así seguramente los últimos testimonios de las antiguas ornamentaciones de las iglesias de origen jesuítico y se desbandaron las otrora florecientes estancias de los pueblos.

---

<sup>827</sup>Velandía Roberto. Descubrimientos y caminos en los Llanos orientales. Colcultura. Bogotá. S/f. pág. 164-165.

El ejército español tenía todavía en los Llanos posiciones fortificadas en la Paya, Chita, Miraflores, Medina y Puebloviejo. Para contrarrestar esta situación Santander reclutó obligatoriamente a todos los hombres en condiciones de tomar las armas y particularmente a los indígenas, vaciando así algunos pueblos como el de Tame y dándoles acelerada instrucción militar. Esta violenta acción determinó fugas de los indios de Tame y Macaguane y Santander solicitó al párroco de Betoyses que calmara a los indios.

A su vez el ejército realista conducido desde 1818 por el coronel José María Barreiro tenía instrucciones precisas de no tener clemencia y ajusticiar a los insurgentes capturados y a la vez destruir pueblos, caseríos y haciendas que encontrara en su paso en el Casanare. La autoridad española del virrey Sámano declaraba a raíz del asesinato de campesinos y mujeres en Upía: “Cuando nuestro ejército entre a territorio enemigo, no debe dejar vivo a ningún hombre apto para portar armas”.<sup>828</sup> En este contexto podemos entender cuanto habrían de sufrir los antiguos pueblos misioneros de la región.

La campaña de Barrerero comenzaría desde Morcote hacia el centro de los Llanos, avanzando sobre Labranzagrande y Pore que fue abandonada por sus habitantes. De allí avanzó hasta la sede del gobierno de Santander en La Laguna, pero este se había retirado hacia el río Meta, librando una guerra de guerrillas con las avanzadas del ejército español.

El conocimiento del medio favorecía a los patriotas porque el comienzo de las temporadas de lluvias y los caballos aclimatados permitían una movilidad que el ejército español no tenía, sumado a una importante desertión de tropas que lo obligaron a retroceder nuevamente a Pore, mientras Santander lo perseguía y recuperaba los pueblos de Morcote y las Salinas de Chita.

Lo más importante de esta circunstancia no fue solamente la derrota del ejército realista y la pérdida casi total de su caballería, sino el repudio que encontró a su paso por los Llanos, que describieron como “un lugar desolador” donde “todos sus habitantes son nuestros enemigos irreconciliables”.

Bolívar entendiendo la importancia de este bastión patriota decidió unirse con Santander para reconquistar la Nueva Granada y en 1819 emprendió el increíble recorrido cruzando el río Arauca y llegando a Tame, donde se reuniría con Santander. De allí continuaría la gesta tomando el fuerte de Paya, cruzó el páramo de Pisba y bajó de los Andes llegando a Soacha en la provincia de Tunja continuando su campaña y derrotando sucesivamente a las tropas españolas de Barreiro hasta que en la batalla de Boyacá dieron fin al dominio sobre aquellas tierras<sup>829</sup>.

Mientras tanto la región del Casanare había padecido, como escenario calificado de la guerra, una clara disminución de su población. Si hacia 1810 se estimaba que en los Llanos vivían cerca de 22.000 habitantes, ellos habrían descendido a 18.573 en el año 1851 mostrando las secuelas del proceso bélico, las epidemias y las migraciones.

En diciembre de 1819 Pedro Briceño señala a Santander que las epidemias han acabado casi con la mitad de la población de Casanare. estas circunstancias deben haber marcado definitivamente las posibilidades de expansión de los poblados de la región y relegado el papel protagónico que la misma había tenido durante el período colonial o de las luchas por la independencia.

Lo mismo que había sucedido con la población pasó, sin dudas, con los hatos de ganado, fuente central de la economía llanista y que fuera depredada por los ejércitos en

---

<sup>828</sup>Rausch Jane M. Una frontera de la sabana tropical. Op. Cit. Pág. 333

<sup>829</sup>Riaño Camilo. La campaña libertadora de 1819. Bogotá. 1969.

acción durante la década de luchas que envolvió a Casanare. Pero no se trataba solamente del abasto de las tropas locales sino de todo el ejército libertador que recurría a estas tropas para mantenerse. Lo propio sucedía en la zona llanera venezolana.

También la incipiente industria textil de los pueblos cordilleranos se vio afectada por la movilidad de la población, la pérdida de los circuitos comerciales y la desaparición de los mercados no locales. La economía comenzó a recuperarse con las medidas de abolición tributaria que impuso Santander, entre ellas la liberación a los indígenas de toda gabela fiscal.

A un lustro de la independencia todavía la actividad militar gravaba fuertemente la economía de Casanare, mientras que los impuestos al aguardiente, que Santander había abierto a la iniciativa privada, aunque mantenía el monopolio estatal del tabaco y naipes, constituía un punto fuerte en las rentas de la Tesorería.

Santander atendió a las circunstancias de decadencia de los poblados planteando un programa de migración europea para colonizar la región (Ley de Colonización. 1823), a la vez que fomentaba la idea de utilizar barcos a vapor en el río Orinoco. Sin embargo estos proyectos no superarían tal condición y la decadencia de la región era evidente.

Los veintiocho pueblos de misiones que existían en los llanos del Casanare y San Juan bajo el mando de recoletos, dominicos y franciscanos, habían sufrido las peripecias de sus propios curas encarcelados por patriotas o fugitivos en los flujos y reflujos de los ejércitos.

Ya en 1812, ante el avance español, los recoletos de los cinco pueblos de Cuiloto hicieron abandono de sus misiones uniéndose algunos de ellos a la causa patriota y emigrando los otros. El cura de Tame, el dominico fray Ignacio Mariño fue una de las figuras patriotas de los Llanos quien dirigía a los indios de Tame, Macaguane y Betoyes contra las guarniciones españolas de Cuiloto, Pore y Chire.

La expropiación del ganado de los hatos de los pueblos indígenas fue otra de las causas de la decadencia económica de las misiones y el abandono que los recoletos hicieron de ellas en el río Meta, si bien el general español Morillo intentó restablecerlas luego de 1816. Los reclutamientos de neófitos, impulsados por Santander en 1819, seguramente crearon nuevos conflictos que se sumaron a la fundición de las piezas de platería requisadas en Casimena, Paya, Pisba, Guanapalo, Macuco y Surimena.

Desprotegidos los pueblos, los avances de los indios guahibos sobre las misiones de la región del Meta obligaron a un repliegue y en 1821 los recoletos solamente tenían en funcionamiento las de Casimena, Macuco, Surimena y Guanapalo. Teóricamente las que estaban ubicadas en la zona central de los Llanos, bajo la conducción de dominicos, recoletos y franciscanos continuaron su gestión, pero en la práctica en estado vegetativo

La legislación sancionada a partir de 1820 sobre la expropiación de conventos religiosos de población reducida, la limitación de los sínodos a los misioneros y la obligación de pagar gabelas fiscales a los religiosos determinó la inviabilidad económica de algunos pueblos misioneros y el éxodo de los sacerdotes hacia parroquias de mayor rentabilidad que los distantes pueblos misioneros del Casanare. En este cuadro de situación cada pueblo atendía a su propia supervivencia y las misiones como sistema se habían extinguido.

## XI. CHILOÉ EN EL PERÍODO POST JESUÍTICO

### *1. El reemplazo de los jesuitas por los franciscanos de Propaganda Fide*

La expulsión de los jesuitas significó para el caso de Chiloé un problema grave dado lo disperso de la población y la necesidad de mantener las misiones circulares que eran las que permitían el sistema de evangelización. Si bien la dependencia del Obispado de Concepción se mantendría, fue claro que la escasez de religiosos hizo mella en las comunidades indígenas del archipiélago.<sup>830</sup>

Inmediatamente de producida la expulsión de la Compañía de Jesús el obispo de Concepción daba instrucciones a su vicario en Castro para que no quedaran sin atención los fieles de las capillas que eran atendidas por los jesuitas, pero ello era casi imposible por la carencia de religiosos.<sup>831</sup>

Por suerte la institución de los fiscales resistió las conmociones que introdujo en el sistema la ausencia de los jesuitas y las diversas visiones que pudieran tener los franciscanos de Propaganda Fide que desde el colegio de Chillán primero, y desde el de Santa Rosa de Ocopa en el Perú después, fueron los responsables de reemplazar a la Compañía de Jesús en la tarea.

En rigor en el momento de la expulsión solo había tres franciscanos en la región, pero no realizaban trabajo de misioneros. Fue el obispo de Concepción, el franciscano fray Pedro Angel Espiñeira quien solicita al colegio de Propaganda Fide de San Ildefonso de Chillán, formado por los religiosos de Ocopa en 1743, que enviasen religiosos para cubrir las vacantes generadas por la expulsión de los jesuitas.<sup>832</sup> Agregaba el obispo que la necesidad más urgente de su Diócesis era la de la Provincia de Chiloé por ser sus habitantes “dignos de toda atención caritativa por la docilidad de sus nacionales”<sup>833</sup>

Recién en el año 1769 llegarían a Chiloé los ocho religiosos de Chillán instalándose en el colegio de Castro y posteriormente ubicándose alguno de ellos en Achao y Chonchi recibiendo, no sin conflictos, los bienes que les entregaba el gobernador Carlos Beranger, siguiendo las instrucciones del virrey Amat y Junyent.

El primer conflicto radicaba en que los franciscanos pretendían que se les entregasen los colegios y residencias acompañadas con los bienes que los jesuitas habían ido adquiriendo, para con la producción de ellos poder mantener estas sedes y financiar las actividades de la misión circular. Tampoco les satisfacían la cantidad y calidad (edad) de los indios encomendados que el gobernador colocó a su servicio. Estas encomiendas fueron una de 125 para el colegio y misión de Chonchi y otra de 16 indios para Achao, además de proveerlos de remeros y movilidad marítima para la misión circular.

Estas circunstancias, la relativa juventud del colegio y por ende la falta de experiencia, se unían a las dificultades de comunicación de los frailes con su sede en Chillán ya que para

---

<sup>830</sup>Alvarez Alvarez Irene Soledad - Alvarez Cifuentes Elizabeth - González Cataldo Cecilia - Saéz Morales Úrsula Paola - Vargas Marchan Pamela. El método misional jesuita en el archipiélago de Chiloé (1608-1767). Seminario de Tesis. Universidad de Playa Ancha de Ciencias de la Educación. Valparaíso 1988, pág. 41.

<sup>831</sup>Barruel Esteban. Documentos Eclesiásticos de Archivos Parroquiales. Siglo XVIII-XIX. Copia. Calbuco. Sin fecha. En Archivo Chiloé. Documento 5. Concepción 30 de septiembre de 1767.

<sup>832</sup>El colegio de Misiones de Chillán (Chile). Bicentenario de su fundación. AIA N°16. 1956, pág. 465-475

<sup>833</sup>Lagos R. Historia de las misiones del colegio de Chillán. Barcelona. 1909

ir a Chiloé debían embarcarse en Talcahuano o Valparaíso y de allí ir hasta el Callao (puerto de Lima) para bajar nuevamente a Chiloé.<sup>834</sup>

Atento a estas circunstancias y el hecho de que Chiloé estaba anexionado al Virreinato del Perú desde 1768, se propuso que el colegio de Propaganda Fide de Ocopa, de larga y reconocida trayectoria, se hiciera cargo de las misiones circulares de Chiloé, lo que efectivamente sucedió a partir de 1771. Según el cronista de la orden, los trabajos emprendidos por los franciscanos de Ocopa en Chiloé “si no excedieron, igualaron al menos a los que tenía acometidos la Compañía”<sup>835</sup>.

La presencia de los religiosos de Ocopa a fines de 1771, estuvo constituida por una primera tanda de 15 religiosos y un hermano lego que se fueron distribuyendo en las antiguas residencias de los jesuitas y manteniendo la sede central en el Hospicio de Castro.

Los religiosos de Propaganda Fide una vez instalados en el sistema de las misiones de Chiloé buscaron, como los jesuitas, ampliar la acción sobre otras áreas más australes y consolidar por lo tanto el avance de la frontera evangelizadora. Atendían eso sí a los 26.685 cristianos que tenían residiendo en las misiones y para ello eran solicitados por los gobernadores al rey que se autorizase el paso de más franciscanos recoletos desde España.

También intentaron en el inicio realizar algunas operaciones reduccionales, concentrando por ejemplo a los indios chonos en Caylín, por considerarla de mejor calidad que la de Guar para esta tarea por ser más cercana a las tierras de los propios indígenas y más apartada del comercio con los españoles. El gobernador Beranger sin embargo consideraba a los chonos como “sumamente sediciosos, incapaces de sociedad” y que en definitiva “buscan sólo la libertad”.

## ***2. La exploración del archipiélago***

Entre los viajes de exploración realizados por los franciscanos tiene particular importancia el efectuado por fray Francisco Menéndez que emprendió la recorrida del archipiélago acompañado de Miguel Barrientos y algunos indígenas en el año 1783.<sup>836</sup>

La misión de Cailín considerada “el fin austral de la cristiandad”, había sido el punto de partida del padre José García, último párroco jesuita de la misma, en su “Viaje al Sur” de 1766 y lo sería también como referencia para fray Francisco Menéndez, quien tenía a su cargo la misión circular. En realidad los franciscanos de Ocopa colocaron un solo religioso para la misión circular, lo que significaba una tarea harto fatigosa y con una duración sensiblemente menor que la que emprendían los jesuitas. Es probable que los viajes de Menéndez a Nahuel Huapí (1791-1793) estén vinculados a esta tarea pastoral, pero su viaje a la cordillera de 1783 tenía la connotación exploratoria que señala todavía la ilusionada

---

<sup>834</sup>González de Agüeros Pedro O.F.M. Descripción historial de la Provincia y archipiélago de Chiloé, en el Reino de Chile y Obispado de la Concepción, dedicada a nuestro Católico Monarca Don Carlos IV. Madrid. 1791. pág. 152

<sup>835</sup>Amich fray José. Compendio histórico de los trabajos, fatigas, sudores y muertes que los Ministros Evangélicos de la Seráfica Religión han padecido en la conversión de las almas de los gentiles en las montañas de los Andes, pertenecientes a las Provincias del Perú. París. Librería de Rosa y Bouret. 1854. pásg. 278.

<sup>836</sup>Menéndez fray Francisco. Libro de los Diarios de fray Francisco Menéndez, Predicador General Apostólico de la Regular Observancia de N. P. S. Francisco, Misionero Circular de las islas de Chiloé y Ex Presidente de la Misión que tiene en ellas el colegio de Propaganda Fide de Santa Rosa de Ocopa que está en el valle de Jauja, Arzobispado de Lima. Valparaíso. Carlos F. Niemeyer. 1896.

búsqueda de la Ciudad de los Cesares.<sup>837</sup> La misión de Nahuel Huapí no volvería a instalarse a pesar de haberse ubicado su paraje preciso pues los indígenas fueron hostiles en el último intento de 1793.<sup>838</sup>

En el año 1786 el virrey del Perú encomendaba al marino José de Moraleda y Montero que realizase un recorrido minucioso y documentara cartográficamente el archipiélago de Chiloé, comenzando por la costa norte que iba desde Ancud hasta el antiguo asentamiento de Chacao, completaría luego la región de Castro y recorrería totalmente la Isla Grande.<sup>839</sup>

Estas “Relaciones geográficas”, similares a las encargadas por Felipe II en el siglo XVI, respondían a las directivas de Carlos III que planteaban a los ingenieros militares, ingenieros navales y marinos la realización de relevamientos precisos de las tierras americanas, sus potenciales fuentes de producción, localización de defensas y condiciones de movilidad y transporte por vía terrestre o fluvial.<sup>840</sup>

Moraleda realizó los planos del puerto de San Carlos de Ancud, Chacao, Linao, Huiti, Castro con los canales que van por el norte y sur de la isla Lemuy, la bahía de Terao, Queilen, Compu, Huildad, Caylín, Yalad y Calbuco, documentando en su cuaderno de bitácora el “Viaje” y sus “Derroteros”.<sup>841</sup>

Las dificultades de comunicación y el aislamiento regional no impedían, como se ve, el intento de ampliar fronteras internas. La organización religiosa de Chiloé, que había comenzado con la consagración de un obispo Auxiliar de Concepción destinado al archipiélago en 1739, había mostrado, luego de la expulsión de los jesuitas la necesidad de jerarquizar la presencia eclesiástica en la región.

En 1787 escribía el obispo de Concepción Francisco José Marán al abrir la visita a su diócesis que “el dolor más sensible y que verdaderamente tiene crucificado mi espíritu con el duro clavo del mas duro temor, es la separación de aquella gran parte de mi grey que habita en las remotas distancias de Valdivia, y mucho más Chiloé, privada de oír la voz de su pastor, y aun casi cerradas las puertas a toda esperanza de oírla, menos por quebranto de mi salud que por la casi insuperable dificultad de conducirse un pastor a tan distante país de éste, en que por tierra y por mar, ni se presenta ocasión, ni proporción”.<sup>842</sup>

---

<sup>837</sup>Tampe Maldonado Eduardo. Tres siglos de Misiones en Chiloé. Santiago de Chile. Editorial Salesiana. 1981. Pág. 36

<sup>838</sup>Porcel de Peralta Manuel. Biografía de Nahuel Huapí. Buenos Aires. Ediciones Siembra. 1964

<sup>839</sup>Tampe Maldonado Eduardo SJ. Chiloé: siglos XVII y XVIII. Viajes exploratorios o de reconocimiento. Revista de Marina. Santiago de Chile. Septiembre- Octubre 1977. Pág. 551

<sup>840</sup>Gutiérrez Ramón - Esteras Cristina. Territorio y Fortificación. Editorial Tuero. Madrid. 1992.

<sup>841</sup>Vidal Gormaz Francisco. El alférez de Fragata don José de Moraleda y Montero. Anuario Hidrográfico de la Marina de Chile. Tomo XIII. Santiago de Chile. Véase también Moraleda y Montero José de. Breve descripción de la Provincia de Chiloé, su población, carácter de sus habitantes, producciones y comercio. Anuario Hidrográfico de la Marina de Chile. Tomo XII. Santiago de Chile. 1877

<sup>842</sup>Sociedad Bibliográfica de Santiago. La Provincia eclesiástica chilena, erección de sus Obispos y división en parroquias. Friburgo de Brisgovia (Alemania). Imprenta de la Casa Editorial Pontificia de B. Herder. 1895, pág. 71



### ***3. Las ciudades de españoles y los nuevos poblamientos***

Justamente la formación de la población de San Carlos de Ancud fue una de las novedades importantes que se generaron en la región luego de la salida de los jesuitas. Hasta mediados del XVIII existían en Chiloé solamente dos ciudades que podían presumir de tales, Castro y San Antonio de Chacao, donde tenía su sede el gobierno, estaba localizado el puerto de la Isla Grande y se formaba allí el principal mercado.

La necesidad de fortificar la isla ante las amenazas de los piratas o de las flotas europeas en brega con España, llevó a la instalación de fortificaciones que cubrían un sistema de control protegiendo las caletas y bahías más importantes.<sup>843</sup> Una de estas fortificaciones estaba justamente instalada en Ancud, mientras otras como el fuerte de Chacao, el de San Miguel en Cabulco y en “tierra firme” el de Coronel, completaban el sistema de control del acceso junto con baterías de La Poza, Pampa de Lobos y Remolinos y otras que se fueron agregando hacia fines del siglo XVIII. En rigor el primer fuerte denominado de “Ancud” fue el que protegía desde 1586 el pueblo de Chacao, que fue rehecho sobre los planos de un jesuita en 1720 en oportunidad de la amenazadora expedición de Clipperton al Mar del Sur.<sup>844</sup>

Al pasar a depender Chiloé directamente del virrey del Perú, radicado en Lima, la estrategia poblacional seguirá un camino autónomo de la del resto del territorio continental chileno y atenderá, con la peculiar visión militar del virrey Amat y Junyent, la formación de puestos defensivos donde concentrar la tropa, radicar población española, sobre todo a partir del levantamiento de los araucanos de 1766.<sup>845</sup>

La peculiaridad geográfica de Chiloé, la forma de ocupación territorial, los mecanismos de comunicación y el control parcial del archipiélago llevaban a definir al ingeniero militar Lázaro de Ribera en 1782 que “el sistema de defensa y proyectos militares que se han seguido hasta ahora no es de ningún modo adoptable a la calidad del país.”<sup>846</sup>

Ancud nacerá como poblado fundado por el gobernador Beranger en 1768 signado por las características estratégicas y militares de su asentamiento, pero también formando parte de una política pobladora que buscaba consolidar áreas de frontera mediante la localización de asentamientos estables avanzados sobre las líneas de riesgo.<sup>847</sup> En cierta manera su expansión recortará funciones comerciales que venían ejecutándose en San Antonio de Chacao, cuyos pobladores pasan casi todos a Ancud, y las representaciones políticas que eran ejercidas en Castro.

“Primitivamente la plaza de la ciudad y los edificios importantes se originarían junto al Fuerte Real en una de las dos colinas que forman la topografía del sitio urbano”. “La

---

<sup>843</sup>Guarda Gabriel OSB. *Influencia militar en las ciudades del Reino de Chile*. Santiago. Pontificia Universidad Católica de Chile 1967.

<sup>844</sup>Guarda Gabriel. OSB. *Flandes Indiano. Las fortificaciones del Reino de Chile. 1541-1826*. Ediciones Universidad Católica de Chile. 1990, pág. 142.

<sup>845</sup>Saenz Rico Urbina Alfredo. *El virrey Amat. Precisiones sobre la vida y la obra de Don Manuel de Amat y de Junyent*. Ayuntamiento de Barcelona. Museo de Historia de la Ciudad. Barcelona. 1967. 2 Tomos. Véase Tomo I, Pág. 270 y siguientes.

<sup>846</sup>Ribera Lázaro. *Discurso que hace el Alférez Don Lázaro de la Ribera sobre la Provincia de Chiloé por Orden del Supremo Gobierno de Lima desde esta misma ciudad en agosto de 1782*. En Anrique Nicolás. *Cinco Relaciones Jeográficas e Hidrográficas que interesan a Chile*. Santiago de Chile. Imprenta Elzeviriana. 1897. Pág. 3

<sup>847</sup>Lira Montt Luis. *Privilegios concedidos a los pobladores de villas fundadas en el Reino de Chile en el siglo XVIII*. Academia Nacional de la Historia. Buenos Aires. 1980. Separata.

Capilla Real, la casa del gobernador y otros edificios públicos estarían contiguos al Fuerte, en tanto sólo la capilla de la Orden Tercera de San Francisco, con su plazuela se ubicaba en la colina opuesta.”<sup>848</sup> La iglesia matriz fue construida por un franciscano del convento de Ocopa en 1778, haciéndola de tres naves de madera con cinco altares.

El plano de Beranger es sumamente interesante por expresar claramente las modificaciones que el urbanismo americano propondría en el siglo XVIII al clásico modelo “indiano” reglamentado genéricamente por las Ordenanzas de Población de Felipe II del año 1573. En efecto desde el recurso de un amanzamiento de diverso tamaño hasta un loteo de predios de agrupamiento casuístico, y por supuesto mucho menores que los generosos cuartos de manzana de la conquista, Ancud modifica elementos estructurales aunque mantenga la idea del trazado regular.<sup>849</sup>

El pueblo formado en la pampa de Teque e inmediato al Fuerte Real se permitía en algunos casos perforar los centros de manzana, mantener la plaza cuadrada pero hacer rectangulares las manzanas y proponer casi exentos los edificios públicos relevantes.<sup>850</sup>

El contacto de la navegación con Lima, el mercado, la radicación de pobladores de Chacao y de Castro hizo que paulatinamente Ancud fuese adquiriendo una consolidación marcada como villa estable, aunque parte de su población fuese itinerante o de radicación temporal. El censo de Chiloé del año 1787 indica para Ancud una población de 1.205 habitantes.<sup>851</sup>

A pesar de que en 1792 los miembros de la expedición Malaspina decían que era un núcleo de “desparramada población” y que parecía un “Campamento, situada en una rambla donde se apiñan las casas y en las faldas de los montes que la cercan”, la nueva población tendió rápidamente a desplazar Castro no solamente como sede del Gobierno, sino también en su movilidad económica.<sup>852</sup>

Hacia 1794 un grave incendio quemó buena parte de la ciudad y definió el traslado de ésta hacia la colina opuesta, configurado como un asentamiento de mejores posibilidades. El nuevo trazado de la plaza y la construcción de la iglesia se definirían en el siglo XIX, pero sin dudas que el incendio afectó momentáneamente la pujanza de la ciudad. Dos años más tarde, en 1796, el obispo de Concepción escribe al vicario de Castro que ayude a las parroquias de San Carlos (Chonchi) y San Miguel de Cabulco “por la pobreza en que se encuentran”, lo que señala la precariedad de los antiguos asentamientos.<sup>853</sup>

El ingeniero militar Juan Feliú intervino en la nueva traza de Ancud, quien planteó el traslado del palacio de los gobernadores a la antigua plazuela de la Orden Tercera de San Francisco donde estaba asentada la mayor parte de la población. Ello llevaría a la construcción de la catedral en el paraje más eminente, lo que permitió, según Gabriel

---

<sup>848</sup>Fischer P. Rodrigo. Ancud y el desarrollo de sus espacios sociales. En Chiloé. Revista de divulgación del Centro Chilote. N°8, pág. 40

<sup>849</sup>Gutiérrez Ramón. Arquitectura y urbanismo en Iberoamérica. Ediciones Cátedra. Madrid. 1983.

<sup>850</sup>Rodríguez Casado Vicente- Perez Embid Florentino. Construcciones Militares del virrey Amat. Escuela de Estudios Hispanoamericanos. Sevilla. 1947. pág. 219.

<sup>851</sup>Archivo General de Indias. Sevilla. Indiferente General 1527. Plan general que demuestra el número de habitantes de Chiloé según sus clases, estados y sexos. 1787.

<sup>852</sup>Malaspina Alejandro. Viaje político y científico alrededor del mundo por las corbetas Descubierta y Atrevida, al mando de los capitanes Don Alejandro Malaspina y Don José de Bustamante y Guerra, desde 1789 a 1794. Madrid. 1885, pág. 578

<sup>853</sup>Barruel Esteban. Op. Cit. Documento 21. Concepción 26 de enero de 1796.

Guarda que “la estampa de Ancud, no obstante su población reducida, fue la de la ciudad clásica, enclavada en este caso en un escenario de singular belleza y reforzada por sus fortificaciones, esbeltas iglesias y construcciones típicas, entre las cuales se destacarían los palafitos, como se vio antes, característicos de la vivienda insular”.<sup>854</sup>

La otra ciudad de Chiloé seguía siendo el antiguo asentamiento de Castro formado en el siglo XVI pero que, mantuvo una situación de estancamiento, cuando no de decrecimiento. En efecto, ya a comienzos del siglo XVIII, la ciudad española ha perdido los vestigios de su antigua traza y sus casas se encontraban dispersas y con “ningún orden en el alineamiento de ellas”.<sup>855</sup> El plano que realiza Beranger en 1770 nos muestra la vigencia de la traza hispana, aunque la localización de las viviendas era bastante libre dentro del diseño de la manzana y el paisaje urbano desmentía la persistencia de una traza ordenadora, pareciendo mas claramente “un pueblo de chozas”<sup>856</sup>

La población hacia 1787 era de solamente 91 españoles y 339 indios que conformaban su reducido vecindario y una década más tarde se estipula que contaba con 250 casas, aunque la mayoría de los pobladores residía en el campo y eventualmente se trasladaba a la ciudad para las fiestas religiosas.<sup>857</sup>

A pesar de esta característica dispersa de la población Castro es “la ciudad” por antonomasia en el archipiélago de Chiloé, ya que allí se concentran los principales edificios desde la Matriz dedicada al Apóstol Santiago, el convento de San Francisco y el de La Merced, el colegio de Jesús y el templo de los jesuitas que se aplicarían a los religiosos de Propaganda Fide de Chillán y luego de Ocopa. Sede del Gobierno y del Vicariato conjugaba además los títulos del poder.

Los bienes de los jesuitas de la ciudad de Castro habían sido vendidos por disposición del conde de Aranda a partir de 1771, de tal manera que los franciscanos reemplazantes no tenían el apoyo de sustentación económica que habían formado los jesuitas a través de los años, lo que motivaría, como se ha dicho, alguno de los conflictos iniciales.<sup>858</sup> Sin embargo la destrucción de la Iglesia Mayor de Castro en 1772 determinó que la antigua iglesia de la Compañía fuera utilizada como Parroquial principal.<sup>859</sup>

La venta en subasta de los bienes de los jesuitas y la administración errática de las Juntas de Temporalidades fueron causales de que el fisco español, destinatario de esta operación fundamentada en “Razones de Estado”, no aprovechara adecuadamente la bonanza económica que ella le podría haber otorgado. Por el contrario estas operaciones significarían un deterioro de los precios de mercados en fincas y haciendas y un encarecimiento de la mano de obra.<sup>860</sup>

---

<sup>854</sup>Guarda Gabriel OSB. Historia urbana del Reino de Chile. Santiago de Chile. Editorial Andrés Bello. 1978. Pág. 254.

<sup>855</sup>Véase la Relación Geográfica de la Isla de Chiloé por Carlos Beranger. 15 de febrero de 1773

<sup>856</sup>Urbina Burgos Rodolfo. Los pueblos de Chiloé. En Chiloé N° 8. Op. cit, pág. 29

<sup>857</sup>Guarda Gabriel OSB. Historia urbana del Reino de Chile. Op. Cit, Pág. 212.

<sup>858</sup>Catálogo de los manuscritos relativos a los antiguos jesuitas de Chile que se custodian en la Biblioteca Nacional. Santiago de Chile. Imprenta Ercilla. 1891. Pág. 134. Véase también Serena Manuel de la. Apuntes históricos del colegio de Jesús en Castro. Santiago de Chile. Imprenta de San Buenaventura. 1897.

<sup>859</sup>Guarda Gabriel OSB. Centros de evangelización en Chile. 1541-1826. Santiago de Chile. Pontificia Universidad Católica de Chile. 1986. Pág. 74.

<sup>860</sup> Valdés Bunster Gustavo. El poder económico de los jesuitas en Chile. 1593 - 1767. Santiago de Chile. Imprenta Pucará.. 1985, Pág. 111 y 112

Algunos de estos bienes de los jesuitas fueron adquiridos por parientes de los mismos religiosos, tal el caso de Longaví comprada por Ignacio Zapata, lugar al que regresaría clandestinamente el jesuita Francisco Javier Zapata, antiguo misionero de Chiloé, que fallecería allí en 1789.<sup>861</sup>

Castro sería, de todos modos, la principal ciudad del archipiélago de Chiloé desde fines del XVIII a nuestros días a pesar del empuje inicial de San Carlos de Ancud. Su papel será clave para entender el proceso de continuidad y afianzamiento del sistema misional chilota.<sup>862</sup>

#### ***4. La organización territorial del archipiélago de Chiloé***

Si el problema de la atención de las misiones circulantes requirió una ratificación de la política de los jesuitas llevada a cargo por los religiosos de Propaganda Fide, también es cierto que el archipiélago no tuvo modificaciones sustanciales en los procesos de producción y circulación económica, siendo uno de los últimos territorios de América en alcanzar la independencia, luego de que las tropas chilotas significaran un fuerte apoyo al proyecto de continuidad realista.<sup>863</sup>

Urbina ha señalado que en los proyectos poblacionales de la región siempre se pensaba en el poder central que Castro era la población de españoles y que los indígenas vivían en las capillas y pueblos definidos. De allí que hubiese tempranamente en el siglo XVII intentos de despoblar el archipiélago y trasladar a los habitantes al continente o luego, en 1741, de concentrar a los españoles en Castro y a los indios transmigrándolos a zonas próximas.<sup>864</sup>

Razones de necesidad defensiva de la región llevaban a plantear, luego de la expulsión de los jesuitas, que se concentrase la población en las ciudades localizadas en la Isla Grande (Castro, Chacao y Ancud), despoblando el resto del archipiélago. El autor del proyecto, el ingeniero militar Manuel Zorrilla, lo enviaba al rey en 1781, pero algunas de sus ideas serían recogidas luego por el gobernador Francisco Hurtado quien piensa en un esquema reduccional impulsado por los misioneros, similar al utilizado en el Virreinato del Perú dos siglos antes.<sup>865</sup>

Había sin embargo otras circunstancias de fondo que se referían a la base económica de Chiloé, al alto precio que debían pagar los productos traídos de Lima y el bajo reconocimiento que se daba a su propia producción. Lázaro de Ribera decía en 1782: “Se hace increíble el mísero estado a que se hallan reducidos aquellos vasallos. Jamás pueden ver el fruto de su trabajo. Por mucho que trabaje un chilote es imposible que satisfaga sus

---

<sup>861</sup>Hanisich Walter SJ, Itinerario y pensamiento de los jesuitas expulsos de Chile (1767-1815). Santiago de Chile. Editorial Andrés Bello. 1972. Pág. 112

<sup>862</sup>Cunill Grau Pedro. Castro, centro urbano de Chiloé insular. Revista de Antropología. Año II, Vol. 2. Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad de Chile. Santiago de Chile. 1964.

<sup>863</sup>Contreras Juan y otros. La población y la economía de Chiloé durante la colonia (1567-1826). Un ensayo de interpretación. Instituto Central de Historia. Universidad de Concepción. Concepción. 1971.

<sup>864</sup>Urbina Burgos Rodolfo. La periferia meridional indiana. Chiloé en el siglo XVIII. Universidad Católica de Valparaíso. Valparaíso. 1983, Pág. 50

<sup>865</sup>Archivo General de Indias. Sevilla. Chile 217. Relación Geográfica de la Isla de Chiloé. 26 de febrero de 1781.

necesidades, y para decirlo en pocas palabras, la avaricia ha permitido que un hombre trabaje 50 días por un mazo de tabaco que, en Lima vale cuatro reales”<sup>866</sup>.

Analizando los ingresos y egresos de un jornalero Ribera descubría la imposibilidad de adquirir elementos básicos como las telas para hacer sus ropas (bayetas, paños y bretaña) y verificaba que para adquirir esos tres elementos “no le alcanza al jornalero el trabajo continuo de un año, aun suponiendo que todo él lo pusiese emplear en su beneficio lo que queda demostrado le era imposible, lo que queda demostrado le es imposible. De modo que por éste cálculo se infiere que a esta familia le falta opaca mantenerse: pan, carne, sal, bebida, tabaco, ají, calzado, jabón; en una palabra todo lo necesario para conservar la vida”.

Las circunstancias económicas derivarían en procesos sociales pues “luego que se reconoció que las faenas más duras y penosas no eran capaces de alimentar al hombre industrial, la ociosidad y la pereza se apoderaron de todos los corazones”, circunstancias estas que derivarían en la decadencia, el alcoholismo y la corrupción de la cual se hacen eco los eclesiásticos en reiteradas denuncias.<sup>867</sup>

Fray Pedro González de Agüeros escribía en 1791 que en Chiloé “carecen de hospital, de médico y de medicinas: son mucho momo me consta los que se hallan en aquellos infelices ranchos, sin más amparo que el Cielo: les he administrado los Santos Sacramentos en sus enfermedades: pero aseguro que sólo viéndolo puede concebirse lo que tantos padecen de miseria.”<sup>868</sup>

En 1780 el director de la Junta de Temporalidades que atendía los bienes de los jesuitas señalaba la carencia que existía desde la expulsión de los religiosos de quien impartiese la materia de educación, apoyando la creación de una escuela, sugerida por Tomás de Loayza, para ser localizada en San Carlos de Ancud. En las consideraciones sobre este proyecto se discutió sobre su mejor localización en Castro (refaccionando el antiguo colegio de la Compañía), pero todos coincidieron en la necesidad de desterrar “la ignorancia que es el mayor de los males”.<sup>869</sup>

En el año 1783 se erigirían finalmente tres escuelas en Castro, Ancud y Chacao aportando recursos del ramo de Temporalidades, pero recién a partir de 1787 se construirían las aulas específicas. Por ello no debe extrañarnos que a fines del XVIII se decía de los habitantes de Chiloé que era “extremada su rusticidad e ignorancia”, aunque se aclaraba “entre ellos hay buenos talentos”.<sup>870</sup>

## ***5. Las dificultades de la acción religiosa en el período post jesuítico: conflictos institucionales***

Quizás uno de los cambios más sensible en la región fue la pérdida del peso específico que tenía la presencia religiosa luego de la expulsión de los jesuitas. No nos referimos tanto a las apariencias del ritual sino al papel que los religiosos tenían en la defensa del indígena. Es evidente que la Compañía de Jesús por su directa inserción en la vida social y cultural del archipiélago conocía los continuos abusos a que eran sometidos

---

<sup>866</sup>Ribera Lázaro de la. Discurso.. Op. Cit. Pág. 19

<sup>867</sup>Idem. Pág. 24

<sup>868</sup>González de Agüeros fray Pedro. Descripción Historial. Op. Cit. Pág. 250

<sup>869</sup>Guarda Gabriel OSB. Escuelas del Rey en Chiloé después de la expulsión de la Compañía. Boletín de la Academia Chilena de la Historia XXXVII, Santiago de Chile. 1970. Pág. 209

<sup>870</sup>González de Agüeros fray Pedro. Descripción Historial. Op. Cit. Pág. 332.

los indígenas y con frecuencia reclamaban ante justicias pasivas o autoridades despóticas. Sus conflictos con los encomenderos fueron tan famosos y continuos como en el Paraguay.

Con sus misiones circulares se había logrado una compenetración tal que la llamada “República de Indios” les respondían entrañablemente, mientras que las autoridades civiles solo se ocupaban de la “República de los españoles” en su lugar de residencia. Como señala Urbina “los gobernadores anteriores a 1786 se resignan a compartir con los misioneros el gobierno, aceptando a regañadientes el predominio de estos sobre la república de los indios”<sup>871</sup>

El gobernador Hurtado, advertido de esta circunstancia, es quien buscará a partir de 1786 acotar este poder de los religiosos cargando una dosis de autoritarismo que incluye, como se ha dicho, proyectos de concentración de la población indígena para reducirlos a “control de policía”.<sup>872</sup> Confluirá para ello el mal manejo que los misioneros de Ocopa tuvieron los con los indios a los cuales, lejos de la persuasión jesuítica, buscaron movilizarlos por el mero ejercicio de la autoridad generando conflictos y perdiendo el ascendiente que habían heredado.

Como sucede en las misiones del Paraguay, frailes jóvenes, desconocedores de las lenguas indígenas y resentidos por haber sido destinados al confín del universo, generaran conflictos con las poblaciones indígenas de Chiloé y dispersarán el crédito y tolerancia con que habían sido recibidos por los indígenas, entrando a la vez y, ahora sin aliados naturales, a un fuerte conflicto con el gobernador Hurtado quien los tilda de despóticos con los indios, y soberbios con la autoridad real, en cuyo nombre intenta ejercer el carácter de vicepatrono.<sup>873</sup>

El mal trato de los religiosos, que reitera lo sucedido en Moxos y Chiquitos, se unirá al conflicto de autoridades para que los indígenas comiencen un lento proceso de retraimiento y por ende de pérdida del sentido de participación que habíase consolidado mediante la misión circular. Otro tanto podía percibirse en la población española donde los conflictos entre autoridades y vecinos, por razones económicas y comerciales sobre todo, se incrementaron notoriamente durante el período del llamado “despotismo ilustrado”.

El testimonio del oficial de la Real Hacienda Bruno Antonio Junco en 1787 pinta cabalmente el descalabro de las articulaciones políticas en que se encontraba sumido el archipiélago a fines del siglo XVIII. Al recorrer Ancud le sorprendía el ejercicio “con generalidad y sin el menor embarazo, de la tiranía y temeridad con que injustamente se manejaba no solo el gobernador y su yerno” sino también los demás funcionarios y amigos. Se veía como decía el cura vicario de Castro Gerónimo Gómez que “los pobres se lamentaban sumergidos, sin osar pedir justicia” mientras el rico “no cabía en sí mismo venerando su hacienda”.<sup>874</sup>

A esta circunstancia debemos sumar la pérdida de vigencia de los religiosos entre la población y las disputas entre el clero secular y los franciscanos de Propaganda Fide que

---

<sup>871</sup>Urbina Burgos Rodolfo. La periferia meridional indiana. Chiloé en el siglo XVIII. Op. Cit. pág. 116 y 117.

<sup>872</sup>Hurtado Francisco. Relación de los méritos y servicios de Don Francisco de Hurtado, Intendente de la Provincia, gobernador Intendente que ha sido de Chiloé y sus archipiélagos en los reinos del Perú. En Revista Chilena de Historia y Geografía. N° 132. Santiago de Chile. 1964.

<sup>873</sup>Archivo General de Indias. Sevilla. Audiencia de Chile. Legajo 220. Informe del gobernador Francisco de Hurtado sobre los misioneros franciscanos en Chiloé. San Carlos 16 de abril de 1788.

<sup>874</sup>Archivo General de Indias. Sevilla. Audiencia de Chile. Legajo 219. Informes del 26 de septiembre y del 30 de octubre de 1787.

mantenían la estructura de la misión circular. No todos los religiosos actuaron, sin embargo, de la misma manera y podemos recordar a fray Norberto Fernández del colegio de Chillán que era un hábil constructor de iglesias de madera y que erigió la de Tenaún hasta fray Hilario Martínez del colegio de Ocopa que introdujo el culto a Jesús Nazareno en la villa de Caguach que hoy constituye una de las fiestas más importantes de la cultura religiosa chilota.<sup>875</sup>

El número de misioneros que los franciscanos de Chillán y Ocopa colocaron finalmente en las misiones circulares era similar a los jesuitas que llegaron a ser 13 en el momento de la expulsión. Los franciscanos llegaron a tener 15 frailes y dos hermanos legos, pero la mayoría de ellos no manejaba las lenguas aborígenes, como se ha señalado. El propio fray Pedro González de Agüeros indicaba en 1791 que los quince misioneros no bastaban para atender a los 81 pueblos.

La estructura inicial de la misión fue similar a la de la Compañía de Jesús, pero a partir de 1785 se adoptó un sistema de pueblos “cabeceras” que atendía, como una especie de sede parroquial, a otros conjuntos de asentamientos y parajes. Las cabeceras franciscanas fueron; : el colegio de Castro, Achao, Chonchi, Puqueldón, Queilén, Quenac, Tenaún, Chacao, Carelmapu y Calbuco que eran atendidas mediante visitas programadas con los 61 fiscales que conducían las capillas.<sup>876</sup>

Entre las discusiones que se plantearon a fines del siglo XVIII sobre el método operativo para la atención religiosa reviste particular interés la opinión del intendente Hurtado, quien alegaba que la etapa evangelizadora estaba realizada desde el siglo XVI y que por ende no había nuevas conversiones ni entradas a indígenas infieles. En esta perspectiva no se trataba de franciscanos “misioneros” sino de frailes “doctrineros” afectados a atender doctrinas y por ende sujetos a la autoridad del clero secular.

Tal interpretación cambiaba la jurisdicción eclesiástica de los franciscanos de Propaganda Fide que habían sido convocados como un colegio de regulares que seguían sus propias normas y jerarquías sin estar atados a la jurisdicción episcopal salvo en casos específicos. Le tocó en suerte a fray Francisco Menéndez, a la sazón a cargo del hospicio en la ciudad de Castro, rebatir las argumentaciones del poder civil señalando los derechos que específicamente tenían los franciscanos de Ocopa en virtud de la convocatoria que se les hizo por parte del virrey del Perú y el obispo de Concepción para hacerse cargo de las misiones en el año 1771.<sup>877</sup>

La creciente injerencia del intendente Hurtado sobre las acciones de los misioneros, que incluye arrestos y traslados de algunos, presencia activa en la elección de sus autoridades y ejercicio pertinaz en sus derechos de Patronato, culminaría con un serio conflicto cuando en 1787 les prohíbe realizar la “misión circular” por entender que ejercían en ella el despotismo. El conflicto culminaría con la separación de Hurtado por parte del virrey del Perú de Croix, pero hasta fin de siglo XVII se mantendrían tensiones latentes máxime cuando los frailes ocuparían, por falta de religiosos, los curatos de Ancud, Castro y Calbuco y pretendían ejercer los mismos con la autonomía que tenían en las misiones.

---

<sup>875</sup>Cárdenas Renato - Trujillo Carlos A. Caguach, isla de devoción. religiosidad popular de Chiloé. Santiago de Chile. Ediciones Literatura Americana Reunida. 1986. Pág. 20.

<sup>876</sup>Archivo General de Indias. Sevilla. Audiencia de Lima. Legajo 1612. Hospicio y cabeceras en Chiloé de los misioneros franciscanos del colegio de Santa Rosa de Ocopa. 1785.

<sup>877</sup>Archivo General de Indias. Sevilla. Audiencia de Chile. Legajo 218. Véase la opinión del gobernador Hurtado sobre las jurisdicciones eclesiásticas. 12 de agosto de 1787 y el Parecer del Procurador del colegio de Santa Rosa de Ocopa. (sin fecha).

Muchos de estos últimos problemas, que serían resueltos por el Vicario de Castro Xavier Venegas y Goizueta, se originaban en realidad en la carencia de sacerdotes que tenía la diócesis de Concepción para destinarlos a Chiloé, un destino que en general levantaba resistencia por parte de los curas en virtud del desgaste que originaban los viajes y lo sacrificado de la vida en el archipiélago chilota. Los propios misioneros de Propaganda Fide que pasaban de España en 1785 para cubrir las áreas de servicio del colegio de Ocopa en el Perú manifestaban su temor de ser destinados a las misiones de lo que algunos denominaban “el destierro de Chiloé”.

Para paliar este problema fray Pedro González de Agüeros planteaban inteligentemente la formación de un clero indígena de la Provincia de Chiloé que estuviera acostumbrado a los rigores habituales de la vida en el archipiélago.

## ***6. Reordenación de los franciscanos de Propaganda Fide y proyecto de nuevo Obispado***

Los propios franciscanos de Propaganda Fide se plantean la necesaria reorganización de su tarea pastoral a fines del siglo XVIII. Así que en 1780 intentan crear una Custodia de religiosos observantes que atiendan las misiones de la región de Valdivia y Chiloé, de la misma manera que habían sido formadas en la frontera septentrional de la Nueva España.<sup>878</sup> Como puede verse el problema de la frontera es recurrente en la necesidad de plantear organizaciones específicas para sus problemas.

La nueva Custodia Franciscana para Chiloé y Valdivia es autorizada por el rey en 1782 y por el papa Pío V en 1784, siguiendo los estatutos que regían en la de México y encomendado a la Audiencia y al obispo de Concepción el apoyo a la misma.<sup>879</sup> Las dificultades de comunicación entre Valdivia, Chiloé y Ocopa llevan a que en 1785 se plantee reemplazar la Custodia por un colegio de Propaganda Fide con sede en Chiloé promovido por fray Pedro González de Agüeros.

El esquema comprendía no solamente la radicación del colegio en Castro, independiente de Ocopa, sino también hospicios en Achao, Ancud y Chonchi, planteándose la radicación de hasta 35 frailes para su atención ya que se planteaba avanzar misionando hasta Tierra del Fuego y el estrecho de Magallanes. Se preveía sin embargo que pronto se captarían novicios chilotos y se podría ir generando un clero local que resolviera los seculares problemas de atención pastoral. La oposición frontal del intendente Hurtado, quien no quería ni Custodia ni colegio, sino misioneros de diversas órdenes sujetos a la autoridad civil (Patronato) y eclesiástica, llevaron a la paralización de este proyecto por dos décadas.

La ausencia de una presencia eficiente del obispo de Concepción en esta parte de su Diócesis fue probablemente otro de los elementos que contribuyeron a mantener latentes conflictos y a impedir una adecuada integración entre su clero y los misioneros franciscanos. Por ello no debe extrañar que se plantee en 1783 la posibilidad de anexionar la diócesis a la de Lima, esperando de esta forma obtener una mejor atención y un refuerzo de sacerdotes seculares que atiendan las parroquias.

---

<sup>878</sup> Archivo General de Indias. Sevilla. Audiencia de Lima. Legajo 1606. Gestiones del Apoderado del colegio de Santa Rosa de Ocopa Francisco Alvarez Villanueva. 1780.

<sup>879</sup> Saiz Diez Félix O.F.M. Los colegios de Propaganda Fide en Hispanoamérica. *Missionalia Hispánica* N° 76. Madrid. 1969. Pág. 86.



Se propone también en esta época estudiar la provisión de un obispo auxiliar y se va perfilando la imperiosa necesidad de crear una nueva diócesis episcopal en Chiloé, decisión que recién se alcanzaría en el siglo XIX. Para ello en 1787 ya el obispo de Concepción indicaba la conveniencia de segregar la región de Chiloé, agregarle quizás la de Valdivia, y formar nueva sede por la imposibilidad de atenderlo adecuadamente desde tanta distancia y dificultades de viaje. Fray Pedro González de Agüeros impulsaba un proyecto semejante desde 1793 integrando también a Valdivia.

Sin embargo su pedido de creación de nuevo Obispado que acudiera desde Valdivia a las regiones australes no sería resuelto entonces y, recién en 1840, habría de crearse la Diócesis de Ancud para atender directamente al territorio chilota.

La apertura del camino de Valdivia a Chiloé genera, a comienzos del siglo XIX, un retomar de los antiguos proyectos de formar una Custodia o colegio que atienda al conjunto de las misiones. Para ello se discutirá si la sede central de tal establecimiento habría de colocarse en Castro o en Osorno, pero a la vez se generan por estas circunstancias la revisión acerca de si las misiones de Chiloé deberían estar a cargo de Ocopa o si podrían volver, vistas las mejoras de comunicación, a depender del colegio de Propaganda Fide de Chillán.<sup>880</sup>

Estos debates planteados en 1808 se ven aplazados por los alzamientos independentistas, pero serán colocados nuevamente en el tapete por los misioneros chilotas, particularmente fray Ginés Palau, señalando que el vecindario había adquirido méritos ante la corona por su fidelidad realista.

El memorial del padre Palau insistía en 1816 sobre las carencias espirituales de los 35.000 habitantes dispersos en el archipiélago, en la necesidad de dar educación e instrucción y en la posibilidad de llegar a todos los puntos e inclusive misionar sobre los infieles establecidos al este y el sur del Chiloé. Su fundamentación tuvo eco pues el rey estaba predispuesto en 1819 a la creación del colegio en Castro, pidiéndole al virrey del Perú que tramitara un informe ante el obispo de Concepción. Sin embargo tal proyecto no tendría efecto ejecutivo al ocurrir la caída definitiva del imperio español y la decisión de Simón Bolívar, en 1824, de clausurar el colegio de Ocopa.<sup>881</sup> El colegio de Santa Rosa de Ocopa sería nuevamente instalado en el año 1849 ya bajo gobierno republicano.<sup>882</sup>

## **XII. MAYNAS DESDE LA EXPULSIÓN DE LOS JESUITAS**

*Sandra Negro*

---

<sup>880</sup>Urbina Burgos Rodolfo. Las misiones franciscanas de Chiloé a fines del siglo XVIII: 1771-1800. Valparaíso. Instituto de Historia. Universidad Católica de Valparaíso. 1990. Pág. 132.

<sup>881</sup>Archivo General de Indias. Sevilla. Audiencia de Chile. Legajo 468. Informe sobre la utilidad de establecer un colegio de misioneros en Chiloé y continuar la reducción de los infieles que ocupan el territorio del sur y el este de la Provincia. Lima 18 de julio de 1816. También la Real Cédula del 26 de noviembre de 1819 dirigida al virrey del Perú.

<sup>882</sup>Izaguirre Bernardino OFM. Historia de las Misiones franciscanas y narración de los progresos de la geografía en el oriente del Perú. 1619-1921. 14 volúmenes. Lima. 1922-1929

## ***1. El deterioro espiritual y temporal de las reducciones jesuíticas (1767-1821)***

La expulsión de los jesuitas de las posesiones españolas y portuguesas en América entre 1759 y 1767, culminó en 1768 con la salida definitiva de los religiosos de la misión de Maynas. Al tiempo del arresto y expulsión de los jesuitas, la misión de acuerdo con la reorganización territorial realizada en 1753 –a petición de los superiores de la Compañía de Jesús– llevada a cabo por el presidente de la Real Audiencia de Quito, don Juan Pío de Montúfar, marqués de Selva Alegre, estaba dividida administrativamente en tres tenencias y a cada una de las ellas le correspondía una circunscripción misional. A Borja le correspondía la Misión Alta del Marañón, mientras que para Omaguas era la Misión Baja del Marañón y finalmente a Napo estaba vinculada con la Misión del Napo. El gobernador de Maynas residía en San Francisco de Borja, temprana ciudad española del siglo XVI y posterior misión jesuítica en los siglos XVII y XVIII.

Ha sido común en los historiadores de la Misión de Maynas señalar que con la salida de los jesuitas las reducciones se vieron sumergidas en un notable abandono, tanto en lo espiritual, como en lo económico y que este fue el principal motivo de su decadencia y desaparición. Sin embargo es importante señalar, que si bien se documentan cifras de aproximadamente 12.000 a 14.000 cristianos nuevos en Maynas, la situación misma de las reducciones estaba en plena decadencia desde 1740 en adelante. A manera de ilustración se puede señalar que en 1751 la ciudad de San Francisco de Borja, cabeza de la Misión Alta del Marañón, solo contaba con “17 habitantes entre españoles e indios” y el pueblo de Santiago de las Montañas “que conserva 4 mestizos y 10 indios, porque todos han abandonado estas ciudades”<sup>883</sup>. Las razones para esta situación son muchas, vale la pena mencionar solamente algunas principales tales como el avance de los portugueses que fue mermando y causando graves pérdidas a los misioneros en relación a la evangelización y a los poblados mismos. Los indígenas cristianizados o “neófitos”, que pese a los denodados esfuerzos de los jesuitas durante más de un siglo, continuaban siendo religiosamente inestables, situación agravada al estar inmersos en culturas amazónicas no cristianas. El relativamente pequeño número de religiosos frente a una inmensa extensión territorial, con la población totalmente dispersa y trashumante. El despoblamiento de las reducciones ribereñas, debido a las epidemias y las altas tasas de mortandad, las cuales dejaban no sólo una estela de pueblos abandonados, sino un menor número de conversos y el reto de buscar nuevos pobladores en el interior de la selva para cristianizar, convirtiendo todos los esfuerzos realizados en nada. Finalmente existieron serias dificultades relativas al financiamiento de tan grande empresa, que a pesar de los intentos internos de la misión, tales como elevar la producción local, o externos, como la adquisición de haciendas próximas a Quito, lo cierto es que nunca se logró disponer de los fondos necesarios para una obra espiritual de tal envergadura.

En 1768 la misión de Maynas comprendía 41 reducciones, atendidas por un total de 28 misioneros. Estos poblados se encontraban en las orillas de los ríos Napo, Pastaza y Bobonaza, Marañón o Amazonas, Huallaga, Aepena, Nanay y Tigre<sup>884</sup>. A comienzos de ese

---

<sup>883</sup> Informe del padre Pedro José Milanesio, Procurador de las Misiones de jesuitas del Marañón, 1751. Archivo Nacional de Historia, Presidencia de Quito, 1750, vol. I 41, doc. 1583, f.135.

<sup>884</sup> El número de reducciones jesuitas existentes en 1768 varía ligeramente en las diversas fuentes. En el Informe General atribuido al oidor de Quito, Juan Romualdo Navarro, dirigido a su Majestad, acerca del gobierno de la Audiencia, transcrito por Rumazo González y presentado por María Elena Porras (1987) señala la existencia de 40 reducciones, si bien el listado adjunto sólo contiene 35 y en el mapa n° 3, acerca de Maynas antes de la expulsión jesuita, sólo se grafican 31. El historiador Francisco de Borja Medina S.J. (1997) señala que fueron 40 pueblos servidos por 28 misioneros (27 sacerdotes y un hermano)

mismo año, el Presidente de Quito, don José Diguja, decidió que se enviase a la misión de Maynas 25 clérigos seculares acompañados por el comisionado regio y por su escolta para ejecutar la orden de expulsión de los jesuitas. En torno a este número de clérigos se dieron ciertos problemas y el obispo de Quito, don Pedro Ponce y Carrasco, publicó un edicto invitando a ordenarse a todos los que quisiesen ir a la misión por un periodo de dos años y agregó como incentivo la promesa de una promoción. A fines de abril de 1768 llegó a San Joaquín de Omaguas el nuevo vicario, don Manuel Mariano de Echeverría con 16 clérigos. En octubre de 1768 los jesuitas abandonaron todos los poblados de Maynas, después de haber instruido a sus sucesores. Entre 1768 y 1770 los seculares que estuvieron a cargo de las reducciones enfrentaron muchas dificultades, tales como el desplazarse en un medio amazónico desconocido para ellos, el tener que acostumbrarse a una dieta alimenticia diferente, sin pan y sin carne, el doctrinar a indígenas que no hablaban el español, sino en algunos casos comprendían el quechua y muchos de ellos sólo hablaban las lenguas locales y por último, éstos misioneros terminaron por sentirse infravalorados en su labor por el mismo rey, quien tuvo el poco oportuno deseo de establecer en España un jardín botánico. Para completar la exposición había comisionado a los seculares la recolección de aves raras y plumas, que debían ser transportadas a Europa por los jesuitas expulsos. Este encargo hizo que los seculares se sintiesen ofendidos y poco respetados en su difícil misión y como resultado varios desertaron<sup>885</sup>, aunque la verdadera conclusión es que los nuevos misioneros no estaban preparados, ni tampoco tenían vocación para la compleja y dura labor que se les había asignado.

Frente a esta situación, los religiosos franciscanos de Quito se ofrecieron en 1770 como voluntarios para la misión de Maynas, haciéndose cargo de ella y administrándola hasta 1774. Sin embargo la situación no mejoró para los poblados y los “neófitos” de Maynas. El número de reducciones seguía disminuyendo, ya que los indígenas preferían regresar a la selva a quedar abandonados a su propia suerte en las reducciones<sup>886</sup>, ahora franciscanas. En 1774 la Junta de Temporalidades<sup>887</sup> decidió suspender definitivamente la presencia de los franciscanos y encomendar nuevamente la misión de Maynas al clero secular, esta vez con el encargo de que cada religioso permaneciese en ella un periodo de cuatro años. En 1783 la Junta de Temporalidades ratificó la entrega en propiedad de la de la misión de Maynas al obispo de Quito.

En 1784 el ministro de Indias, José de Gálvez, solicitó al presidente de Quito, don Juan Josef de Villalengua, una información detallada de esta misión, la que debía incluir las naciones de indios existentes, los pueblos que la componían, gentes que la habitaban, el celo de los misioneros en la evangelización y otros muchos aspectos vinculados con el gobierno, el financiamiento, la flora y fauna, la producción y el comercio, etc. Toda esta información fue solicitada por Villalengua al director de Temporalidades, a don Francisco

---

<sup>885</sup> “El Príncipe de Asturias se había antojado vivamente de los pájaros de las selvas, y el Virrey para complacerle, ordenaba a los misioneros recoger [...] cuantas muestras pudiesen de pájaros y plumas, a fin de que los expulsos transportasen, a más de sus penalidades [...]” Miranda, F. 1988, (p. 59).

<sup>886</sup> Entre los documentos publicados en 1988 por F. Miranda, deseamos a manera de ejemplo señalar el relativo a la reducción de los Xeberos, en el río Aepena: “[cuando llegaron los franciscanos] a este pueblo, lo más del año en los días domingos y de festividad mayor, quedaban sin doctrina ni misa, por razón de que el Padre estaba lo más del tiempo ebrio; que en este mismo tiempo se ahuyentó toda la gente tomando el portante a Moyobamba y Lamas, quedando enteramente el pueblo asolado [...]” (p.77)

<sup>887</sup> Por Real Cédula de 9 de julio de 1769 se ordenaba constituir en América y Filipinas, diez Juntas Superiores de Temporalidades para la administración de los bienes de la Compañía de Jesús en los dominios de ultramar. En el caso de Maynas, se creó la Junta de Temporalidades en la provincia de Quito, bajo la jurisdicción del virrey de Santa Fe.

de Requena (quien por entonces estaba ocupado en la expedición de límites con el Brasil) y a los dos vicarios generales de la misión de Maynas, Manuel Mariano de Echeverría y Francisco Aguilar, quienes fueron los superiores de esta misión entre 1768 y 1777.

Del informe conjunto de los dos vicarios se puede señalar que en 1767 (año de la expulsión de los jesuitas) había 21 pueblos con un total de 9.163 habitantes y que el 1776, los pueblos eran 22 (ya que se había fundado Chamicuros), aunque el número total de pobladores había disminuído a 8.927 personas y en total se hablaban 27 diferentes lenguas<sup>888</sup>. Es interesante notar que este informe refleja el estado de deterioro de las reducciones preexistentes, tal como se puede ejemplificar con Nuestra Señora de Loreto de Ticunas donde “sólo hay cinco personas cristianas”. En el único poblado nuevo que se fundó en 1775, San Javier de Chamicuros, solamente habitaban 7 familias. Los vicarios en su inspección indicaron que las iglesias estaban adornadas con mediana decencia y que algunos indios devotos contribuían con unas pocas onzas de cera del país.

A partir de la lectura de este informe, el obispo de Quito, Blas Sobrino y Minayo decidió solicitar al rey el envío de misioneros franciscanos europeos. El rey aceptó esta solicitud y en octubre de 1788 comunicó esta resolución al Comisario General de la Seráfica Orden de San Francisco y en 1790 puso al cuidado de los franciscanos de Quito los pueblos de la misión de Maynas, indicando que debían embarcarse en Cádiz 33 sacerdotes con la cualidades idóneas para desempeñar esta difícil y extenuante tarea evangelizadora. Ese mismo año fray Josef Antonio Barranco, designado Colector de los franciscanos, informaba que se habían embarcado hacia Quito 10 religiosos sacerdotes, un corista y dos legos, y que no había más medios para completar los restantes.<sup>889</sup>

Es necesario tomar en consideración no sólo los informes de los dos vicarios generales de Maynas en 1776, sino también explicar la presencia, los informes y las propuestas de Francisco Requena, personaje que influyó de manera determinante en la región de la Amazonia. Requena era de origen español, hizo una brillante carrera militar, distinguiéndose no sólo por su valor, sino que también poseía dotes de buen matemático y excelente dibujante. Trabajó desde muy joven diseñando obras de arquitectura militar para fortificaciones en España, el norte de Africa y luego pasó a América, donde trabajó en Cartagena, Portovelo, El Darién y Panamá. En 1769 pasó a Guayaquil donde diseñó la fortificación del puerto y propuso en 1772 mejoras en el saneamiento de la ciudad. Posteriormente levantó los planos de la Audiencia de Quito.

Ante la preocupación del constante avance de los portugueses, que desde 1686 habían ingresado ilegalmente al territorio del virreinato del Perú y que en 1710 arrasaron 42 de las reducciones fundadas por el padre Samuel Fritz en las orillas e islas del río Amazonas, la Audiencia de Quito decidió preparar una expedición en 1777 y Requena fue nombrado cuartel maestro general en ella. Fruto de esta expedición fue el Tratado Preliminar de Límites, firmado en San Ildefonso ese mismo año y que demarcaba las fronteras entre las posesiones españolas y portuguesas en América del Sur. Dos años después, en 1779 Francisco Requena fue nombrado gobernador de Maynas y comisario de la Cuarta Partida de Límites con Portugal. Después de un duro viaje desde Quito Requena llegó en 1780 a tierra de los Omaguas donde permaneció durante nueve meses recopilando notas acerca del estado de las antiguas reducciones jesuíticas y la situación actual de la

---

<sup>888</sup> Schuller, R. 1911 (p.276)

<sup>889</sup> Todo lo relativo a los franciscanos de Maynas a partir de 1790 está contenido en *Autos seguidos por el gobierno por los religiosos franciscanos europeos que resisten ir a la Misión de Maynas*. Secretaría del capitán Luis Cifuentes, 20-VIII-1973/18, VIII-1.794. Archivo del Ministerio de Relaciones Exteriores, Leg. 20, f.177. En: Porras, M.E. (1987)

misión, todo lo cual le permitió escribir cinco años más tarde su significativa obra *Descripción de Maynas*.

En esta obra Requena no toma absolutamente en consideración el emplazamiento y trazado de los poblados o los edificios que los componen. En sus descripciones hace referencia a la destrucción de edificios tales como el Cabildo y al descuido en la arquitectura y ornamentación de los templos. En torno al tema que nos ocupa podemos señalar lo siguiente:

1. “En todos estos 22 pueblos se numeran 9.111 almas [...] componiéndose las más de las reducciones de varios indios de diferentes idiomas [...] que muchas veces no se entienden unos a otros, en una propia población [...]”

2. “Las iglesias ni son decentes, ni menos se conservan con aseo, son pues de una construcción despreciable, así por la calidad de los materiales, como porque estos mismos están colocados por los indios que las edifican, sin más cultura que la de su rudeza. Sus paredes en unas son de palos o cañas, en otras de un sencillo vajareque, y en muy pocas de tapiales, todas cubiertas de hojas de palmas, que no tienen más duración que la de tres años, o cuando más cuatro o cinco [...]”

3. “Sus muebles y alhajas para adornarlas en las más poblaciones son las flores silvestres que recogen los muchachos y sacristanes [...] varias iglesias ni altares [por retablos] ni tabernáculos tengan, a excepción de una mesa[...]”

4. “En Xeveros, que es el pueblo que tiene su iglesia con más aseo se encuentran poquísimas piezas de plata; en La Laguna, otras pocas, pero en las demás, a excepción de una corona o diadema de la imagen, cáliz y patena, no se halla otra cosa”

5. “En las sacristías [de las reducciones] no hay llave ni cerradura, en que depositan los vasos sagrados y demás alhajas [...], por lo que sucede que los cuadrúpedos domésticos se están paseando en los templos”<sup>890</sup>

Esta ocupación sin embargo no le impidió desempeñar el encargo oficial de reclamar al gobernador portugués, Teodosio Constantino Chermont, la devolución de las tierras de la orilla septentrional del Amazonas, incluyendo la fortaleza de Tabatinga. El comisionado luso señaló que no lo haría efectivo hasta que España devolviese los fuertes de San Carlos y San Felipe en el Río Negro. Ambos comisionados decidieron realizar algunas expediciones fronterizas conjuntas y establecen el cuartel general en el puerto fluvial de Tefé (Ega) en la orilla meridional del Marañón. Entre 1780 y 1782 Requena exploró un buen número de ríos y elaboró siete valiosos mapas sobre la región amazónica. También aprovechó estos viajes para pintar un conjunto de acuarelas con temas de paisajes (cascadas, ríos, selva, indígenas), situaciones por las que pasó la expedición (rescates, calafateado de las embarcaciones) y algunos poblados (Omaguas y Pebas). Cuando regresó a Maynas en 1782 recibió el encargo real de completar una descripción de la región. La obra resultó en una voluminosa memoria que cubría geografía, hidrología, historia y etnología titulada *Descripción del gobierno de Maynas y misiones* (1785).<sup>891</sup>

---

<sup>890</sup> Requena.F. Descripción del gobierno de Maynas en el establecimiento en que se satisface a las preguntas que se hacen en la Real orden del 32 de enero de 1784 formada por el coronel don Francisco Requena y Herrera. En: María del Carmen Martín Rubio 1991 (p.11-48)

<sup>891</sup> Las acuarelas pintadas por Requena que llegaron hasta nosotros fueron 10, no están ni firmadas, ni fechadas, pero posiblemente fueron realizadas durante la estancia de Requena en Tefé. De las acuarelas seis pertenecen a la expedición de 1782 al Yapurá y sus afluentes, dos a las misiones en el Marañón y dos plasman la construcción de embarcaciones para alcanzar la región de Maynas. Es probable que la colección fuese

Merece la pena señalar un último importante aspecto histórico de esta etapa, relacionado con la colonización y establecimiento de nuevos asentamientos en Maynas durante el siglo XIX. Se trata de la creación del obispado de Maynas. El proyecto se inició en 1772 cuando el obispo de Quito Juan Nieto y Polo solicitó la división de su diócesis en los obispos de Quito y Cuenca. Para tratar este asunto se conformó una Junta integrada por representantes de las Audiencia de Quito y Popayán y se preparó un expediente en el cual se extendió una consulta a Francisco Requena acerca de la conveniencia de que el territorio de Maynas fuese anexado al obispado de Cuenca. Requena respondió favorablemente proponiendo que se debía llevar a buen término además un camino entre Cuenca y San Francisco de Borja. Como esta propuesta no fue atendida por las autoridades, Requena preparó otros informes en los años posteriores a 1776, en uno de los cuales propuso la creación del obispado de Maynas, recomendando que el nuevo obispo tuviese como sede el pueblo de San Ignacio de Pebas. Este informe fue ampliado en 1781, después de un viaje al río Napo, y en él replantea la propuesta de la sede del obispado señalando que debería estar en San Francisco de Borja. A pesar de estos informes las reducciones de Maynas continuaron siendo atendidas por el obispado de Quito. En los años siguientes fueron elaborados otros informes, tales como el de Francisco Calderón y Piedra en 1789 y el de Joaquín Fernández de Bustos en 1790, que conjuntamente con otros realizados en años anteriores, señalaban la lastimosa situación espiritual y temporal de las poblaciones de Maynas. En 1793 Requena en otro informe corroboró el estado “calamitoso” en que se encontraban los poblados. Todos estos informes conllevarán a la expedición de la cédula del 15 de julio de 1802 por la cual se creó el Obispado y Comandancia General de Maynas.

En las recomendaciones y planteamientos de Requena con respecto a la Comandancia General, planteaba la imprescindible acción de fijarla como un territorio “dependiente del Virreinato del Perú” y “debe extender su jurisdicción a todos los pueblos y misiones que tuvieron los padres que fueron de la Compañía de Jesús en el río Marañón [o Amazonas] y demás que en él entran, y están comprendidas en el gobierno de Maynas dependientes de la diócesis de Quito”<sup>892</sup>. Para la sede del nuevo obispado, Requena descarta la ciudad de San Francisco de Borja porque está

“[...] colocada a la salida del pongo de Manseriche [...] hoy está reducida a quince casas pajizas o chozas, en que habitan otras tantas familias blancas descendientes de los antiguos encomenderos, con la mayor miseria y tan sin cultura [...] tan embrutecidos como los mismos indios [...] no hay allí muchos años hace un sacerdote, habiendo quedado de anexo de Pucabarranca[...]”<sup>893</sup>

Entre las propuestas señaladas en el proyecto para este nuevo obispado, figura la posibilidad de establecer la residencia episcopal en la reducción de San Joaquín de Omaguas, lo cual “[...] retracto, por el mejor conocimiento que he obtenido de esta

---

mucho mayor, debido a que una de ellas lleva el número XVII. Las acuarelas que tienen como tema los poblados son dos. La primera se titula “Vista del pueblo de San Joaquín de Omaguas, provincia de Mainas en el río Marañón” y presenta una reducción emplazada a orillas del río, cuyo puerto quedaba protegido por una isla. El pueblo está compuesto por unas casas e iglesia. La segunda se titula “Vista del pueblo de San Ignacio de Pebas, misión de Maynas en el río Marañón” y lleva la siguiente leyenda: a) iglesia, b) casa-cura c) cuartel, d) embarcaciones de la expedición aseguradas en un estero e) campamento en una quebrada por lo reducido del pueblo. La misión estaba construida a orillas del río sobre un promontorio. La iglesia está rodeada de casas. Desde el pueblo bajaba un camino al río, donde Requena instaló su campamento.

<sup>892</sup> Requena, F. Descripción del país que debe comprender el nuevo obispado de misiones que se proyecta en Maynas (1779). En: María del Carmen Martín Rubio, 1991 (p. 69-113)

<sup>893</sup> Requena, F. op.cit (p.89)

población [...] Este pueblo además de estar planificado en un lodazal y terreno pantanoso, es bastante enfermizo [...]. La iglesia que tenía, aunque dije que era la mejor de la misión, ni lo era ni ya existe [...] y el pueblo de Xeveros tuvo siempre mejor templo [...]”<sup>894</sup>. La propuesta final es que la villa episcopal se estableciese en Santiago de la Laguna, que al tiempo tenía 1.000 habitantes y en ella residía el superior y vicario general de Maynas. A pesar de tan variadas sugerencias, la sede del obispado se estableció primero en Xeveros y al poco tiempo se trasladó a San Juan de la Frontera de Chachapoyas, ciudad española fundada inicialmente en el siglo XVI<sup>895</sup>. Con el nuevo obispado, todas las reducciones de Maynas fueron puestas bajo la tutela espiritual de los franciscanos del Colegio de Ocopa (Jauja). El primer y único obispo nombrado para Maynas fue don Hipólito Sánchez Rangel O.F.M. quien al poco tiempo de su desempeño enfrentó problemas con los misioneros de su misma Orden, quienes se retiraron una vez más de Maynas, la cual pasó a ser servida por religiosos seculares y en muy reducido número.<sup>896</sup>

## ***2. El urbanismo misional en el siglo XIX***

Con la Independencia del virreinato del Perú en 1821, la Comandancia General y el obispado de Maynas desaparecieron pasando la región a formar parte del departamento de Trujillo, estructurado sobre la antigua intendencia del mismo nombre, el mismo que desde 1825 se denominó La Libertad.

Desde la emancipación de la Corona española, la Amazonia se transformó de una región de interés prevalentemente misional a una región de oportunidades colonizadoras. Este interés se despertó no sólo a nivel nacional, sino que comenzó a atraer a inmigrantes europeos, que paulatinamente se fueron estableciendo en este territorio generando relaciones con las etnias locales que iban desde la explotación hasta las tensas relaciones entre colonos e indígenas que supuestamente necesitaban una vez más “ser civilizados” por foráneos.

Un aspecto que va a incidir negativamente en la tutela, no sólo espiritual, que los religiosos extendían a los indígenas se va a dar en 1824 cuando el convento de Ocopa fue suprimido como residencia de misioneros franciscanos<sup>897</sup>, quedando los habitantes de Maynas parcialmente en manos del clero secular y posteriormente bajo la tutela espiritual de otras órdenes religiosas que ingresaron progresivamente a esta región. Los poblados que 60 años antes habían sido reducciones jesuíticas estaban en franco camino de desaparición. En el censo de la provincia de Maynas, realizado en 1814, pocos años después que este

---

<sup>894</sup> Requena, F. Op. cit. (p.90)

<sup>895</sup> Esta nueva sede episcopal, dependiente del Arzobispado de Lima, se debería encargar de todas las conversiones de los habitantes residentes en los poblados de los ríos Huallaga y Ucayali, de los curatos de Lamas, Moyobamba y Santiago de las Montañas (que pertenecían al obispado de Trujillo), de todas las reducciones de Maynas, de los curatos de la provincia de Quijos ( a excepción de Papallacta, de las doctrinas de los Canelos y de las reducciones situadas en el curso superior de los ríos Putumayo y Yapurá, sin que deban por este motivo separarse religiosos regulares de seculares que se desempeñaban como misioneros.

<sup>896</sup> Solamente se pudo contar con tres misioneros seculares, uno en Caballococha, otro en Nauta y un tercero en Iquitos. En una misión que siempre enfrentó la escasez de religiosos ya desde el siglo XVII cuando misionaban unos 40 jesuitas y aun por ello se señalaba en los documentos oficiales que éstos eran insuficientes, se comienza el siglo XIX con tan solo tres.

<sup>897</sup> En 1838 resurge la casa franciscana de Ocopa, aunque transformada en el Colegio de Propaganda Fide.

territorio fuera anexado al virreinato del Perú, de los 57 pueblos que la componían, solamente 7 de ellos tuvieron origen en una reducción<sup>898</sup>.

Esta situación de total desintegración reduccional puede observarse en las descripciones que Antonio Raimondi hace de algunos asentamientos amazónicos. Cuando este sabio pasó por la ciudad de Lamas en 1846 relata que: “[...] el 30 estuvimos en la ciudad de Lamas, distante cuatro leguas; que se halla establecida en un terreno sumamente quebrado [...] sus casas están sin orden, tiene una iglesia y dos capillas, sus habitantes llegarán a cuatro mil”<sup>899</sup>. Poco antes de la creación del gobierno político militar de Loreto en 1853, el gobierno de Maynas estaba comprendido en el de Amazonas<sup>900</sup>, hallándose éste último formado solamente por dos provincias, Chachapoyas y Maynas. La provincia de Maynas tenía en 1847 un total de 21 distritos, de los cuales solamente cinco tuvieron origen en una reducción jesuítica y son Jeveros, Andoas, Laguna, Pebas y Borja.

En 1851 a partir de la convención fluvial suscrita con el Brasil, en la cual reconoció el derecho del Perú a la libre navegación por el Amazonas, se abrió una ruta natural de comercio en la región oriental. Diez años después se dispuso la creación de una Escuela Náutica, un apostadero y una factoría en la ciudad de Iquitos para que sirviesen a la exploración fluvial y el “fomento del desarrollo” de la región. Una dotación de marinos peruanos fue destacada allí en 1864, a bordo de cuatro vapores fluviales, iniciando así Iquitos su desarrollo como polo de atracción del pequeño comercio. Mientras ciudades como Iquitos, Chachapoyas y Moyobamba surgían lentamente, los poblados de las ex-reducciones jesuitas desaparecían. Cuando Raimondi decidió realizar la primera navegación a vapor por el río Morona, llegó hasta la zona en la cual se habían fundado en 1636 las reducciones de Santa Teresa de Jesús y San Francisco de Borja, encontrando ambas en ruinas:

“Después se encuentran las ruinas del pueblo de Santa Teresa, a la derecha y más arriba, a la izquierda y al pie mismo del Pongo de Manseriche, las ruinas del que fue muy rico y floreciente pueblo de Borja”<sup>901, 902</sup>

Hacia finales del siglo XIX se encuentra en Maynas una nueva muy valiosa variedad de oro: el caucho. A partir de 1880 el deseo de adquirir terrenos con gomales en la región amazónica fue desenfrenado. Cualquier persona podía convertirse en propietario o en usufructuario de grandes extensiones y enriquecerse en pocos años. La llegada de inmigrantes ingleses y norteamericanos fue numerosa, ya que entre otras facilidades y premios, el gobierno del Perú otorgaba hasta 50.000 hectáreas de selva en usufructo por el pago simbólico de 5 centavos semestrales por hectárea. Iquitos se transformó rápidamente en una de las ciudades más importantes del país, situación que colapsó en 1911 ante la competencia en los precios de la goma proveniente de Asia.

---

<sup>898</sup> Fray Hipólito Antonio Rangel y Fayas, primer obispo de Mainas, Censo de la población de la provincia de Mainas, Moyobamba, 1814.

<sup>899</sup> Raimondi, Antonio. El Perú, Tomo 3, 1879 (p.182)

<sup>900</sup> El departamento de Amazonas fue creado recién en 1832 para contrarrestar la influencia proveniente del Brasil.

<sup>901</sup> Raimondi, A. op. cit. Tomo 3 (p.379)

<sup>902</sup> En 1870 se confirma que Borja es el punto más alejado al cual puede llegar la navegación fluvial a vapor. Suge la propuesta de reconstruir una vez más el poblado de Borja y a tal efecto se llevan hasta dicho paraje un grupo de personas que deseaban establecerse allí “[...] con todos los útiles necesarios para la fundación de nuevo pueblo, con las fortificaciones indispensables para defenderse de los ataques de los salvajes” Raimondi, A. op.cit (p.415)



En el siglo XIX el urbanismo propuesto por los jesuitas dos siglos antes para sus reducciones había quedado definitivamente relegado al olvido. Existieron varias razones poderosas para ello, entre éstas podemos señalar las siguientes:

1. El ecosistema propio de la Amazonia, con un clima cálido y húmedo y una vegetación exuberante, que en pocos años tiende a crecer y cubrir todas aquellas edificaciones que han sido abandonadas durante periodos de tiempo relativamente cortos.

2. Con la expulsión de los jesuitas de la misión de Maynas a mediados del siglo XVIII, se sucedieron y alternaron misioneros seculares y regulares, los cuales no tuvieron como objetivo continuar con la herencia reduccional jesuítica. Por el contrario, los poblados de Maynas sufrieron una decadencia ininterrumpida, debida en gran medida al abandono espiritual en cual se proyectó rápidamente al aspecto urbano y arquitectónico de los asentamientos mismos. Si en algunos casos aislados se fundaron nuevos poblados, éstos estuvieron muy alejados del urbanismo propuesto por los jesuitas y por lo tanto desarticulados de su propia memoria colectiva.

3. El abandono y la falta de tutela en que se hallaron muchos de los pobladores de las reducciones los empujó a que regresaran a la selva y al monte, intentando alejarse de misioneros y de comerciantes foráneos, abandonando las reducciones, las cuales en breve tiempo desaparecieron.

4. La inexistencia de libros, dibujos o tratados de arquitectura referentes al diseño de las reducciones o a la arquitectura de esta misión, incidieron en que sus esfuerzos y aportes se dispersasen en descripciones desordenadas y muchas veces confusas que realizaron los cronistas de la Compañía de Jesús, cuyo objetivo fue recopilar la historia de una conversión y no la historia del urbanismo jesuítico.

5. El empleo de materiales constructivos perecederos para edificar las iglesias, cabildos y casas de las reducciones, así como los ornamentos de las iglesias. Estos debían ser reemplazados cada 4 o 5 años y reparados frecuentemente. Se trataba de una arquitectura perecedera, insertada en un medio ambiente muy complejo, agresivo y a la vez muy frágil, y como tal no han quedado vestigios tangibles de sus aportes urbanísticos.

De las reducciones jesuitas florecientes en los siglos XVII y XVIII se ha intentado sustentar el surgimiento de algunas ciudades de los siglos XIX y XX. Un ejemplo lo constituye Iquitos, cuyo origen en algún momento se ha pretendido remontar a 1740, vinculándola con la llegada del padre Samuel Fritz a la región. También existe la propuesta que Iquitos está asentado sobre las misiones jesuitas de Santa María y Santa Bárbara a orillas del río Nanay, sin embargo no hay un sustento documental y menos aun arqueológico al respecto, ni tampoco el urbanismo jesuítico influyó de alguna manera el diseño de la ciudad del siglo XIX. Otras referencias señalan la posibilidad que Iquitos tuviese como origen un grupo de colonos que huyeron de San Francisco de Borja en 1840, ante un ataque de los indios *huambisas*. Cuando Antonio Raimondi pasa por Iquitos en 1869 lo describe como una “[...] miserable ranchería de indígenas [...] formados de simples palizadas [...] con el terreno cubierto por un espeso y virgen bosque [...]”<sup>903</sup>

Un segundo ejemplo lo constituye el asentamiento de Pebas, que La Condamine visitó en 1743 e hizo una breve descripción en su relación del viaje por la misión de Maynas. En 1753 los indios mataron al religioso y huyeron a la espesura de la selva. No obstante, algunas familias fueron nuevamente atraídas y se asentaron en una misión de

---

<sup>903</sup> Raimondi, A. Op.cit. tomo 1 (p.400)

*yaguas* y *ticunas*. Francisco Requena dejó asentado en un informe de 1779 su emplazamiento, señalando que se trataba de unas pocas casas dispuestas desordenadamente. En 1788 cuando la reducción ya no estaba en manos de religiosos jesuitas, los indígenas acusaron al misionero de “brujerías”, debido a una epidemia de viruela y paludismo que asolaba la región, decidiendo darle muerte y regresar al monte. Pebas desapareció como asentamiento permanente, aunque con el auge del caucho, reaparecieron algunos pobladores asentándose en las orillas del río Ampiyacu, pero con una arquitectura totalmente tradicional.

Un último ejemplo lo constituye la ex reducción jesuita y capital de la misión alta, Santiago de la Laguna, hoy convertida en el poblado de Lagunas. Fundado en 1670 por el misionero jesuita Lorenzo Lucero, para evangelizar a indios *cocama* y *cocamilla*, esta reducción fue también conocida en el siglo XVIII con el nombre de Laguna de la Gran Cocama. En 1743 La Condamine la describió como un pueblo con más de 1 000 indios armados pertenecientes a diversas tribus “[...] situado en un terreno seco y elevado y a a orillas de un gran lago, a cinco leguas más arriba de la desembocadura del Huallaga [...] la misión principal de todos los Maynas”<sup>904</sup>. Entre 1767 y 1830 este poblado sufrió un abandono parcial y una decadencia general. Sólo la navegación fluvial a partir de mediados del siglo XIX le dio nueva vida, al convertirlo en activo puerto. Sin embargo el asentamiento de mestizos en Lagunas se ha dado en un área diferente del sector “indígena” del poblado. A un centenar de metros del sector ocupado por los descendientes de los indígenas de la misión de Maynas, todavía hoy es posible ver un montículo –considerado por los habitantes como “un encanto” y sujeto a diversos rituales– el cual posiblemente contiene los restos arqueológicos de la antigua e importante reducción de Santiago de la Laguna (Jaime Regan S.J. comunicación personal, 1997).

El urbanismo del siglo XIX impulsado por la navegación fluvial, la colonización, el comercio y la extracción del caucho, no intentó nunca rescatar el urbanismo jesuita, todo lo contrario, lo olvidó como si este fuera parte de un pasado remoto o inexistente. El siglo XX planteó en la región de Maynas otras variables tales como la extracción de petróleo, la economía clandestina de los cicales y su oscura interrelación con el terrorismo, todo lo cual trae consigo una dinámica, relaciones interpersonales y formas de asentamiento totalmente diferentes a las de los siglos anteriores.

El estudio y reflexión en torno al urbanismo jesuítico en Maynas y su incidencia en el medio ambiente amazónico durante los siglos XVII y XVIII, así como el balance final de sus aportes y sus errores, constituye una investigación con resultados que deben ser todavía evaluados dentro de la problemática general de la evangelización en la región de la Amazonia y en un contexto mayor, dentro de la historia de las misiones jesuíticas coloniales.

---

<sup>904</sup> La Condamine (1743), 1921 (p. 115)

**TERCERA PARTE**

HACIA EL DÍA DE HOY

### XIII. LOS PUEBLOS JESUÍTICOS DEL PARAGUAY: EVOLUCIÓN EN LOS SIGLOS XIX Y XX

#### *1. La dispersión de los guaraníes como consecuencia de las guerras fronterizas*

Las guerras de la independencia afectaron claramente el territorio de la Gobernación de Misiones, cuyo territorio abarcaba áreas que luego serían integradas a las demarcaciones nacionales de la Argentina, el Brasil, Paraguay y Uruguay.

El proceso que comenzaría en 1801 con la segregación de los siete pueblos que quedaron bajo el dominio lusitano, continuaría con la destrucción de los quince poblados misioneros en territorio argentino, obligando a la migración y dispersión de los indios guaraníes que, rápidamente se mestizaron en la sociedad criolla correntina y entrerriana. El proceso sería similar en la zona de Río Grande do Sul en el Brasil luego del paso de Fructuoso Rivera generando la dispersión de los indígenas.

En realidad, como bien señala Ernesto Maeder el tema del conflicto independentista en el territorio de las misiones se ha visto siempre desde una óptica “nacional” sin atender a la unidad geográfica y cultural que el sistema jesuítico había tenido, ni los cambios jurisdiccionales a los que había sido sometido.<sup>905</sup> En algunos casos, como en la Argentina, los conflictos entre las propias provincias continuaron hasta fines del siglo XIX como sucedería entre la Provincia de Corrientes y el Territorio Nacional de Misiones por sus límites. La propia guerra de la Triple Alianza (1865-1870) llevaría a redefinir los límites entre Paraguay, Argentina y el Brasil en la zona.<sup>906</sup>

Desde las primeras declaraciones de los patriotas en Buenos Aires (1810) el Paraguay, conducido por el gobernador Velazco y el territorio de Misiones bajo el mando militar de Tomás de Rocamora se vieron enfrentados por la lealtad al rey del primero y la adhesión a la Junta de Mayo del segundo, lo que devino en la separación del territorio misionero del de Paraguay.

Las disposiciones de Manuel Belgrano al formar Curuzú Cuatiá dieron la pauta de los nuevos deslindes territoriales sobre los antiguos dominios misioneros que obtendrían los pobladores de estos nuevos núcleos, bajo la idea libertaria de que eran desde ahora “todos uno” tanto indios como criollos y a que les restituía a los “naturales” guaraníes todos “los derechos de libertad, propiedad y seguridad de que habéis estado privados tantas generaciones”.

El fracaso militar de Belgrano dividió el territorio misionero y limitó las posibilidades de cambio aunque fueron, por decisión de la Asamblea General de 1813, derogados los tributos y los servicios de mita, encomienda o yanaconazgo, declarando a los indios como “hombres perfectamente libres y en igualdad de derechos”.

La acción portuguesa en la Banda Oriental, en apoyo a las fuerzas realistas frente a la rebelión de José Gervasio Artigas, derivó en enfrentamientos armados en los poblados de

---

<sup>905</sup>Maeder Ernesto Joaquín Antonio. Misiones del Paraguay: conflicto y disolución de la sociedad guaraní. De. Mapfre. Madrid. 1992. Pág. 243

<sup>906</sup>Audibert Alejandro. Los límites de la antigua Provincia del Paraguay. Buenos Aires. 1892. El Departamento de Candelaria dependió del Paraguay desde 1811 hasta los acuerdos de 1876.

la zona litoraleña del río Uruguay. Artigas reclamaba entre otros derechos la restitución de los siete pueblos que los portugueses habían ocupado en 1801 y anexionado al Brasil.

Los portugueses invadirán en 1816 la Banda Oriental y las secuelas de esta guerra se trasladarán a los Departamentos de Yapeyú y Concepción que estaban bajo el control del Gobierno de Buenos Aires aunque en plena decadencia como testimonia el informe de Celedonio del Castillo de 1813 en que narra que “los pueblos se van reduciendo a montones de escombros”.<sup>907</sup>

La notable influencia de Artigas en todo el litoral argentino, se vio reforzada por la acción del cacique Andrés Guacurarí (a) “Andresito”, designado en 1815 como comandante general en Misiones, quien movilizó a los guaraníes en apoyo del caudillo uruguayo y de sus reivindicaciones para los indígenas.

Esto afectaría en primer lugar al Departamento de Candelaria, en manos de los paraguayos, pues Artigas reivindicaba el límite del río Paraná entre los estados e instruiría a Andresito para que desterrara a los europeos y a los administradores “para que los naturales gobiernen por sí en sus pueblos”.<sup>908</sup>

Andresito expulsará a los paraguayos del Departamento de Candelaria en 1815, pero fue posteriormente derrotado por los portugueses (1817-19), oportunidad en que los paraguayos regresaron, saquearon las misiones, evacuaron a los habitantes y quemaron los poblados para generar un “espacio abierto” que impidiera el traslado de la guerra al territorio paraguayo.

Mientras tanto, Andresito había salido a la reconquista de los siete pueblos llamando a los guaraníes: “Vengo a buscaros porque sois mis semejantes y mis hermanos. Vengo a romper las cadenas de la tiranía portuguesa”<sup>909</sup>. Sin embargo no habiendo logrado tomar San Borja, Andresito regresó a sus misiones, mientras los portugueses decidieron la ocupación y destrucción de todos los pueblos de los Departamentos de Yapeyú y Concepción, lo que realizó el brigadier Chagas Santos en 1817.

Las instrucciones del gobernador de Río Grande a Chagas Santos eran precisas: “Nada debe quedar en pié, ni templos, ni habitaciones, ni capillas, ni estancias, ni nada en fin, de lo que pueda servir un día para núcleo de una población”.<sup>910</sup>

El saqueo e incendio a que fueron sometidos dejó liquidados entre 1817 y 1819 los quince pueblos del actual territorio argentino (unos por los portugueses y otros por los paraguayos) y marcó el fin físico de esta experiencia de las misiones jesuíticas de los guaraníes. Mientras tanto los portugueses lograban derrotar a Artigas y proclamaban la anexión de la Provincia Cisplatina en 1821.

Los guaraníes, destruidos sus pueblos, espectadores o protagonistas del escenario bélico, retomaron aquella lenta diáspora que había comenzado con la expulsión de los jesuitas. Como señalaría Maeder, “por una parte, y desde el punto de vista formal, el nombre de la Provincia de Misiones aparecerá una y otra vez, signando tratados,

---

<sup>907</sup> Archivo General de la Nación Argentina. Sala X. 7-2-4.

<sup>908</sup> Cabral Salvador. Andresito Artigas en la emancipación americana. Buenos Aires. 1980. Pág.204

<sup>909</sup> Bauzá Francisco. Historia de la dominación española en el Uruguay. Biblioteca Artigas. Montevideo. 1967. Tomo VI. Pág. 430-432

<sup>910</sup> Cambas Aníbal. Historia política e institucional de Misiones. Los derechos misioneros ante la Historia y ante la Ley. Ediciones Sociedad Argentina de Escritores Filial Misiones. Posadas 1984. Pág. 230

nombrando diputados, y sobre todo proveyendo contingentes en las luchas locales. De hecho, la existencia de la susodicha provincia no será más que una ficción”.<sup>911</sup>

En la dispersión, los indios guaraníes conducidos por el cacique Ramoncito se instalarían en tierras de las antiguas estancias próximas a la Laguna Iberá, en la Provincia de Corrientes, dando origen, hacia 1820, a los poblados de Loreto y San Miguel, mientras otras parcialidades conformaban el pueblo de San Roquito, de escasa pervivencia, a orillas de río Miriñay.<sup>912</sup>

Los siete pueblos del Brasil sufrieron procesos similares de decadencia debidos a la acción de los administradores y al saqueo sistemático de sus bienes por los aventureros que transitaba la región. A ello se sumarían las migraciones iniciales a Río Pardo y luego los problemas bélicos en el área, que si bien no tuvieron como escenario esencial a los pueblos (salvo el sitio de San Borja por Andresito) generaron un impacto importante en la reubicación y movilidad de la población.

Los bienes saqueados por los portugueses de las misiones ubicadas en territorio argentino fueron colocados en la Casa de Armas de Porto Alegre y por la descripción realizada en 1822 por José Gonçalves Chaves conocemos la riqueza en bienes culturales que significó este saqueo.

Los indígenas guaraníes, maltratados en sus pueblos, despojados de sus tierras de cultivo, esclavizados en las haciendas o forzados a prestar servicios en las milicias fueron paulatinamente dispersándose, empujados inclusive por los proyectos de colonización con alemanes que se instalaron en San Juan Bautista y San Borja entre 1825 y 1827. Para ese momento de los 14.000 indígenas que había en 1801, cuando ocuparon los siete pueblos los portugueses, solo quedaban un 15 % de ellos un cuarto de siglo más tarde.

Muchos de ellos acompañarían en 1828 a Fructuoso Rivera en una nueva migración hacia la Banda Oriental, llevándose los restos materiales de muchos pueblos y emprendiendo así el último éxodo guaraní.<sup>913</sup> En tierras uruguayas, Rivera formaría el pueblo de Santa Rosa del Cuareim o Bella Unión que tendría una azarosa vida hasta que una insurrección en 1832 vino a despoblar nuevamente la zona y forzó la dispersión de los guaraníes por la campaña entrerriana, formando algunos de ellos, efímeramente, el poblado de San Borja del Yí.

Desbastados los pueblos en territorio argentino, abandonados los del Brasil, solamente los ocho poblados en territorio paraguayo mantuvieron una estabilidad en sus asentamientos y una continuidad de vida de sus pobladores, por ello constituyen el mejor testimonio posible de la evolución decimonónica del conjunto.

## ***2. La incomprensión de la experiencia misionera: una constatación con los pueblos en territorio paraguayo no afectados por los conflictos bélicos***

Ha sido habitual en los escritores positivistas de fines del siglo XIX adjudicar a los jesuitas la destrucción de la misma obra que ellos construyeron. Desde Blas Garay a

---

<sup>911</sup>Maeder Ernesto Joaquín Antonio. Misiones del Paraguay. Op. Cit. Pág. 257

<sup>912</sup>Maeder Ernesto Joaquín Antonio. Los últimos pueblos de guaraníes: Loreto y San Miguel (1822-1854). Anais do V Simposio Nacional de Estudos Misioneiros. Santa Rosa. 1983. Reproducimos este texto en el Apéndice destinado a analizar estudios de casos en los poblamientos.

<sup>913</sup>Palomeque Alberto El General Rivera y la campaña de Misiones (1828). Buenos Aires. 1914.

Ambrosetti, la visión de nuestros hombres “ilustrados” no alcanzó a comprender la intrínseca injusticia que cometían.

La argumentación se centró en el supuesto “paternalismo” jesuítico que dejó inermes a los guaraníes luego de la desaparición de sus “tutores”. Esta observación prescinde de los factores superestructurales que actuaron negativamente sobre los pueblos y que condicionaron su evolución.

La destrucción del sistema “nacional” de las misiones afectó la complementariedad de la economía integrada. La expoliación de los administradores se unió a las limitaciones catequísticas (por desconocimiento de la lengua guaraní) de los nuevos párrocos. La destrucción de los talleres artesanales obligó a traer operarios especializados de Buenos Aires, mientras criollos y españoles invadían sistemáticamente las otrora feraces estancias de los pueblos misioneros.

Sólo los ocho pueblos ubicados en territorio paraguayo se salvaron del exterminio sistemático de los beligerantes que en ocasiones arrasaron todo para que no quedase piedra sobre piedra de un sistema social que les recordaba su permanente injusticia y falta de respeto a los valores propios del indígena.

Dos series de documentos -los inventarios de expulsión de los Jesuitas de las Misiones (1768) y la extinción del sistema de comunidad decretada por Carlos Antonio López (1848)- nos permiten comparar las realidades de estos ocho poblados que persistieron sin sufrir los avatares de la guerra y su aniquilamiento físico. Son ellos, a nuestro criterio, testimonios elocuentes de lo que sucedió en los pueblos bajo dos sistemas organizativos y administrativos diferentes y hablan a las claras de dónde se encontraba la causal de las transformaciones que los mismos sufrieron.

## 2.1. Trinidad

El inventario de 1768 señala que en este pueblo se encontraba la famosa iglesia de tres naves de piedra de Itaquí y sus bóvedas de cal y ladrillo, con sus altares y nichos<sup>914</sup>. Las excavaciones efectuadas para las tareas de consolidación demuestran que su cúpula estaba cubierta de cerámica vidriada, lo que avala el refinamiento de su terminación y ratifica la calidad de su tratamiento.

Hacia 1773 el administrador dio buena cuenta de esta obra cumbre de la arquitectura jesuítica al extraer piedras y determinar su derrumbe. El Cabildo indígena escribía en 1776 que “a más de dos años que nos hallamos sin iglesia por haberse arruinado la suntuosa que dejaron los regulares expulsos, de tres naves e incapaz de compostura pues se halla la mayor parte en tierra y lo restante que se compone del frontispicio abierto por diversas partes”<sup>915</sup>.

En agosto de ese año quedaban solamente los pilares que sostenían la cúpula, el altar mayor, las dos sacristías, una nave lateral, el frontis y la torre. En noviembre de 1776 el teniente de gobernador Juan Valiente realizó un nuevo diseño para construir una iglesia en Trinidad.

Proyectada para sostener una bóveda de cañón corrido la falta de artesanos y recursos determinó se cubriera con paja. En 1788 el gobernador Joaquín Alós afirma al visitar Trinidad que el nuevo templo “se ha comenzado a arruinar por la portada”. Del

---

<sup>914</sup> Archivo General de la Nación Argentina. Sala IX. 22-6-3.

<sup>915</sup> Archivo General de la Nación Argentina. Sala IX. 17-6-2. Notas dl Cabildo de Trinidad. Año 1776.

conjunto de 21 cuadras de arquerías labradas que constituían las viviendas indígenas “hoy se conserva una sola refaccionada, diez arruinadas, las demás sin más vestigios y sin fondos para reedificarla o mejor diré fundar de nuevo el pueblo: los naturales que se reducen a 57 familias viven en los arruinados y 34 cuartos pajizos”<sup>916</sup>. Azara en 1790, dice que sirve de iglesia una “cuadra” y que el poblado es “muy miserable”.<sup>917</sup>

Aparentemente en 1836 durante el Gobierno de Francia se reedificó una capilla y luego el administrador y el Cabildo emprenden una nueva refacción del templo que es bendecido el 17 de noviembre de 1845.<sup>918</sup>

Cuando se dispone la extinción de la comunidad en 1848 los representantes del Gobierno se dirigieron a la Plaza del pueblo “y después de haber elevado el estandarte de la nación, enseguida procedimos con la solemnidad que permitió el lugar a dar principio a la publicata, lo que se verificó en los cuatro ángulos de la Plaza de este Pueblo”.<sup>919</sup>

Los pobres indígenas en vísperas de ser despojados de sus últimas reservas de tierras en aras de la extinción del antiguo sistema de comunidad, según el administrador Vega, manifestaron sus júbilos y gracias “al paso filantrópico que el Superior Gobierno había tenido a bien concederles por su benevolencia y humanidad y prorrumpieron en vivas a la República y el augusto nombre del Señor Presidente”.

No tenemos motivos para dudar del aserto del funcionario pero sí acerca de la cabal interpretación de los indígenas de lo que esta supuesta igualdad, libertad y fraternidad significaba para ellos.

¿Qué quedaba de Trinidad en 1848? En el colegio, ocho cuartos con frente al norte, 6 cuartos al Este, “un cuartito de piedra que sirve de calabozo” y en el patio del Antiguo colegio “un rancho de paja y un corralón amurallado de piedra bastante destruido. Es decir que del colegio quedaba menos de la mitad de las habitaciones”.

De las 23 manzanas de casas de indios que dejaron los jesuitas quedaban: una media acera con frente al Este con siete cuartos de piedra, tres cuadras hacia el Sur, una y media al oeste con siete cuartos, otra media acera “parte destruida” y media acera “fuera del cuadro de la plaza” al este y otra media al oeste “muy destruida” y finalmente media acera tras la iglesia. En total cinco y media aceras, es decir menos de la cuarta parte de las viviendas, que había en 1768, y buena parte de ellas deterioradas.

Había también dos galpones cubiertos de paja que se utilizaban como depósitos. La iglesia tenía 78 varas de largo y 12 varas de ancho con corredor hacia el lado Sur, techo de teja “recién refaccionado” y con “una culata al poniente que sirve de Sacristía”. Subsistía “una torre de material de piedra y techo de teja”,

Las dimensiones y la cercanía de la torre hacen presuponer que el “nuevo” templo era en realidad una reconstrucción con estructura de madera independiente del levantado en 1776 y cuyos restos aún se notan claramente en Trinidad.

---

<sup>916</sup> Archivo General de Indias. Sevilla Audiencia de Buenos Aires. Legajo 142. Visita del gobernador Joaquín Alós. 1788.

<sup>917</sup> Azara, Félix. Geografía Física y Esférica. Montevideo. 1904.

<sup>918</sup> Archivo Nacional del Paraguay. Asunción. Nueva Encuadernación. Volumen 1137. Nota de Antonio Luis Vega. 6 de Noviembre de 1845.

<sup>919</sup> Biblioteca Nacional del Brasil. Río de Janeiro. Manuscrito N° 1-29-24-16. Trinidad, 20 de octubre de 1848.



El deterioro general se produjo evidentemente por desidia del Gobierno más que por acción de criollos y blancos pues en los considerandos para los nombramientos de los Juzgados de Paz y Jefaturas de Milicias en 1848 se señala que en el territorio del Carmen y Trinidad “no hay pobladores ni arrendatarios ningunos y sólo están ocupados por hijos de las comunidades suprimidas”<sup>920</sup>.

## 2.2. San Cosme y Damián

Trasladado en 1760 a su actual emplazamiento, el pueblo de los Santos Cosme y Damián se erigió en solamente ocho años a la altura que lo dejaron los Jesuitas. A efectos de realizar la construcción de la iglesia con bóvedas de piedra, los religiosos de la compañía de Jesús hicieron amplios muros que están fechados en diversas partes mostrando la evolución de la obra. Mientras se sustentaba ésta, habilitaron una iglesia provisoria de madera que subsistió hasta hace pocos años en que fue destechada para “restaurarla” cayendo las maderas originales.

En la actualidad se ha reconstruido parcialmente una sección que no fue la que hicieron los jesuitas con lo cual se ha perdido definitivamente el antiguo templo.

Los caciques de San Cosme querían terminar su templo en 1787 pero el administrador del pueblo se opuso pues tal tarea le parecía innecesaria y costosa.<sup>921</sup> El inventario de expulsión del año 1768 es explícito en cuanto a los bienes muebles pero poco detallado en lo referente a inmuebles.<sup>922</sup>

De todos modos en 1804 el colegio estaba “en buen estado” según señala Liniers pero las casas eran en su mayoría de paja como deja constancia Alvear. Quizás este pueblo por su estado embrionario fuera el que menos sufrió los daños del desgobierno aunque tampoco se permitió a los indígenas que crecieran, como se deduce de la prohibición de construir la iglesia que deseaban.

En 1848 había en la plaza cinco aceras de casas de tejas, el costado del sur en mediano estado, el del poniente incompleto y el del norte “muy arruinada y en parte derribada”. La Casa Consistorial estaba en buen estado “con excepción del entablado”. En las cercanías del pueblo había un “galpón pajizo de fabricar tejas y horno”, además del cementerio realizado en 1844 a raíz de una epidemia de viruela.

De todos modos la población se había reducido sensiblemente y aunque no tenemos los datos correspondientes a 1848 sabemos que de 2.337 indígenas que había en 1767 pasamos a 943 en 1799, es decir, la población se había reducido a fines del XVIII en un 60 %.

En 1848 persistían en uso la iglesia provisional de once lances que además de casi medio centenar de imágenes (de las cuales quedan muy pocas) albergaba 33 cuadros “estampados en lienzo” cuya pérdida es sensible por los pocos ejemplos de pintura misionera que nos han llegado.

---

<sup>920</sup> Archivo Nacional de Paraguay. Asunción. Serie Histórica. Legajo 282. Nota del 11 de noviembre de 1848.

<sup>921</sup> Gutiérrez, Ramón. Evolución urbanística y arquitectónica del Paraguay. Departamento de Historia de la arquitectura –Resistencia – 1977. Véase también la nota “La iglesia jesuítica de San Cosme debe ser restaurada”. Suplemento dominical de ABC. Asunción –26 de Mayo de 1974.

<sup>922</sup> Archivo General de la Nación Argentina. Sala IX. 22-6-4. Testimonio de los autos de Inventario, extrañamiento y ocupación de temporalidades de los Regulares de la Compañía del pueblo de San Cosme. 12 de agosto de 1768.

El colegio tenía una muralla al norte que cerraba el cuadro del patio, con su excelente “portón con sus parapetos y cruz de hierro” que cayera hace dos décadas. Otras dos aceras con galerías definían el claustro con sus 19 cuartos, “con 45 puertas de tablero y 16 ventanas antiguas” (nueve con rejas de fierro, dos solas y el resto de madera). Dentro del patio el cuadrante de piedra “con su correspondiente gnomon de fierro en buen estado”.<sup>923</sup>

### 2.3. Jesús

A semejanza de San Cosme, el pueblo de Jesús estaba siendo transmigrado desde 1759 a poca distancia de su anterior emplazamiento. Bajo la dirección de los jesuitas españoles Grimau y Juan Antonio de Ribera (hijo del célebre arquitecto barroco Pedro de Ribera) se estaba levantando un templo que quedó inconcluso.

En el otro asentamiento había una iglesia con tres altares y una capilla de Nuestra Señora de Loreto en la plaza. El total de imágenes era cercano al medio centenar y existía una docena de lienzos y láminas. La importancia de la orquesta de Jesús se vislumbra en el conjunto de instrumentos que se conservaban, al igual que en los talleres de carpintería.<sup>924</sup>

La iglesia intentó proseguirse seguramente bajo el influjo del nuevo párroco, pues en el presbiterio hay estípites fechados después de la expulsión de los jesuitas y con la mención franciscana y dominica.

El Cabildo indígena solicita en 1783 que les permitan continuar la obra aclarando que no pueden hacerlo si no se les dispensa por diez años del tributo que tienen que pagar al rey ya que todo su tiempo se invierte en trabajar para ello. Señalan los caciques “la poca gente que este pueblo tiene y ser indispensable el beneficiar anualmente las labranzas, sementeras y cosechas, beneficios de yerbas, despachos de barcos a Buenos Aires.”<sup>925</sup>

El pueblo nuevo tenía en 1783 tres cuadras de casas y el viejo unas 16, dos de ellas arruinadas, más unos 46 ranchos de paja, según señala el gobernador Alós en 1788.

La iglesia del viejo pueblo se había arruinado y de allí el apuro de completar la que los jesuitas dejaron inconclusa. Sin embargo era esta obra un ejemplo mayor de arquitectura, fuera del alcance de los improvisados maestros que podrían conseguir los administradores.

En 1791 el gobernador Zabala envía al arquitecto Francisco de Pelayo a reconocer la obra del presbiterio constatando el perito la necesidad de demoler la obra nueva por “no estar según las reglas de la arquitectura”, alertando sobre la improvisación del constructor.<sup>926</sup>

El pueblo de Jesús continuó con templo dañado hasta el Gobierno del Dictador Francia, ya que para 1836 se había hecho “nueva iglesia” y una acera de casas con 11 cuartos.<sup>927</sup>

---

<sup>923</sup> Biblioteca Nacional del Brasil. Río de Janeiro. Manuscritos N° 1, 29-24-18. Inventario de San Cosme y Damián - 20 de octubre de 1848. Comisionado Juan Silvestre Estigarribia.

<sup>924</sup> Brabo, Francisco Javier. Inventarios de los bienes hallados a la expulsión de los jesuitas. Imprenta de Rivadeneyra. Madrid. 1872.

<sup>925</sup> Archivo General de la Nación Argentina. Sala IX. 17-3-6. Expediente sobre que se le dispensen los tributos y mayor servicio durante diez años a los indios del pueblo de Jesús que necesitan para concluir la iglesia y nuevo pueblo que han principiado. 28 de julio de 1783.

<sup>926</sup> Archivo General de la Nación Argentina., Sala IX. 5-4-3- Carta del 25 de diciembre de 1791.

<sup>927</sup> Archivo Nacional del Paraguay. Asunción. Nueva Encuadernación. Volumen 1027. Inventario.

En 1848 en el antiguo pueblo quedaba el colegio cubierto de tejas “en estado de refacción” y tenía una acera al sur con nueve cuartos, otra al oeste con seis cuartos, al norte 1 cuarto y lo demás de media agua. La iglesia en el lado del este cubierta de tejas y en estado de reparo con 74 varas de largo incluyendo el corredor del frontispicio y 16 varas de ancho. Al costado de la iglesia un cementerio mitad cercado en piedra y mitad en madera.

De las 16 manzanas que contabilizó el gobernador Alós en 1788 sólo quedaban: “una acera de casas con tejas en refacción” (16 cuartos), “una pajiza con 84 varas en mediano estado” (9 cuartos), otra de 67 varas (9 cuartos), otra de 53 varas “en refacción” (7 cuartos) y tres galpones pajizos, además de una casa de 8 varas nueva que servía de baños comunes.<sup>928</sup>

La “nueva iglesia” que se menciona en 1836 nos parece que no es más ni menos que una refacción o reconstrucción del antiguo templo jesuítico. La ubicación junto al colegio es bastante elocuente.

De todos modos se adjunta al inventario de 1848 un informe sobre el estado de este templo que nos parece excesivo para un edificio presuntamente hecho hacía sólo una docena de años.

El administrador Juan Francisco Castillo señala que “la parte más ruinosa es el corredor del frente que va desde el umbral de la puerta mayor hasta la gotera y tiene 10 varas, y el ancho de solero a solero de 16 varas, en lo que toca al corredor de armaje forma un limatón con dos horcones principales de 12 varas de alto y soleros de 11 varas de alto con cuatro vigas, la una de éstas está quebrada que la sostengo con un puntal, los cuatro horcones son los que están un poco sumidos; la que toca al cuerpo exterior e interior no demuestra ruina alguna y con especial cuidado por las goteras las veces que llueve”.

Señala a la vez que los cuartos del colegio se usan de residencia, oficinas, almacenes, herrería y salón de tejeduría. La población se había reducido en proporción similar a la de San Cosme y Damián.

## 2.4. Santiago

La iglesia de Santiago debió recibir refacciones de importancia poco tiempo antes de la expulsión de los jesuitas. En efecto, los inventarios dejan constancia de que los cuatro retablos grandes y el púlpito estaban “nuevamente compuestos” en 1768.

Aparentemente ello permitió que dos décadas más tarde se afirmase que el templo y colegio estaban en buen estado y se separaba un retazo del segundo patio. Para Azara la iglesia era de menor importancia que las otras “reduciéndose a un galpón o cuadra oscura” pero en 1804 el gobernador Liniers vaticina que el pueblo ya era “una sombra de lo que fue”.

El deterioro es adjudicado al primer intento “liberador” del sistema de comunidad aplicado por el Virrey Avilés. En efecto, Avilés en 1800 extrajo del antiguo sistema a 323 familias, un centenar de los cuales provenía de Santiago y Candelaria, dándoles chacras y tierras para cultivo. La mayoría de estos indígenas “eran empleados públicos y cabildantes, agricultores, artesano y sus parientes y los parientes de los caciques que hablaban o se hacían entender en español”.<sup>929</sup>

---

<sup>928</sup> Biblioteca Nacional del Brasil. Río de Janeiro.. Manuscrito N° 1, 29-24-15.

<sup>929</sup> Pastore Carlos. La lucha por la tierra en el Paraguay. Ed. Antequera. Montevideo, 1972.

Liniers narra cómo los indios para formar sus chacras salieron del pueblo y abandonaron las viviendas “llevándose puertas y ventanas”.<sup>930</sup>

En 1848 la iglesia tenía una sola nave con “media naranja” y aleros, cubierta de teja y en “estado regular”. Junto a la nave se habían formado tres capillas, una de Ánimas, otra del Patrón Santiago y una tercera para baptisterio. Tenía el templo un campanario y ocho retablos además de “ochenta y cinco imágenes de varios santos, niños y ángeles”, también un notable pesebre de 45 tallas y 22 cuadros con espejos.

Había “a cuatro cuadras de la iglesia” una capilla de San Isidro, también “en estado regular” y con su retablo pequeño extraordinariamente pintado.<sup>931</sup>

El cementerio adyacente a la iglesia probablemente fue refaccionado pocos años antes de este inventario, y tenía cerco de adobe y cinco cuartos chicos al lado del templo. No hay noticias de la capilla de Santiago que existía en 1768 en la plaza.

El alto número de imágenes y cuadros parece indicar que el equipamiento ornamental artístico se había mantenido bastante completo a excepción de la platería que estaba muy disminuida.

## 2.5. Santa María de Fe

La iglesia de Santa María era de las importantes del conjunto misionero. Tenía 80 varas de largo por 30 varas de ancho y contaba con seis retablos excepcionalmente dorados.<sup>932</sup> La decoración del templo incluía 24 espejos “repartidos por toda la iglesia” y nueve pinturas “grandes y nuevas en las paredes”. Era intención de todos modos reparar ese mismo año la iglesia pues se habían acopiado para ello “tirantes y tijeras”.

Cuando el gobernador Alós visita el pueblo, dos décadas más tarde, aún insiste en el arreglo del templo y de las Casas del Cabildo “que están deterioradas y son dignas del más pronto reparo”. De 30 manzanas de viviendas que tenía el pueblo en 1768 ya sólo quedaban once, de las cuales seis estaban bastante dañados.

El templo fue rehecho a partir de 1804 por el maestro Tomás Mármol y se mantuvo en pie hasta 1910 cuando se derrumbó. Aún se conserva un importante conjunto de ingeniería que pronto habrá de restaurarse.

El templo que encontrarán los inventariadores de 1848 será pues post jesuítico y constaba de diez lances de madera (incluyendo el Presbiterio) y tres naves parte de las cuales estaban enladrilladas. “El templo por dentro se halla con los arcos de las columnas recién compuestas y pinturas ordinarias, así como el coro”. Había una torre-campanario de madera.<sup>933</sup> El cementerio recién rehecho incluía una capilla de miserere.

---

<sup>930</sup> Archivo Nacional del Paraguay. Asunción. Serie Histórica. Volumen 191. Informe de Liniers, 1804.

<sup>931</sup> Biblioteca Nacional del Brasil. Río de Janeiro. Manuscrito N° 29-25-10.

<sup>932</sup> Archivo Histórico Nacional de Chile. Santiago. Jesuitas. Legajo 141. Inventario del 10 de agosto de 1768.

<sup>933</sup> Biblioteca nacional del Brasil. Río de Janeiro.. Manuscrito N° 1.29-24-14. Inventario del 21 de octubre de 1848.

## 2.6. San Ignacio Guazú

El más antiguo de los pueblos misioneros jesuíticos del Paraguay fue fundado en 1610 y trasladado a su actual emplazamiento en 1688. Bajo la diestra mano de Roque González de Santa Cruz se trazó el diseño que había de ser cabeza de una larga y valiosa serie de trazados urbanos americanos.

La iglesia de San Ignacio Guazú, construida en 1694, contaba con 6 famosos retablos poblados de imágenes, además de 22 estatuas de madera que se alineaban en la nave central del templo.<sup>934</sup>

El poblado contaba con 34 cuadras que veinte años más tarde ya estaban reducidas a solamente 22 como señala en su visita el gobernador Alós.

El templo que Azara describiera como “notablemente mayor y más magnífico que los de los paraguayos” estaba a fines del siglo XVIII en ruinas.<sup>935</sup>

En 1804 el maestro Tomás Mármol había concluido de reedificar la iglesia que constituyó uno de los más interesantes edificios post jesuíticos de misiones y que tuvo la fortuna de permanecer de pie hasta las primeras décadas de nuestro siglo.

La iglesia de San Ignacio, como la de Santa María, se apartaba de las tipologías tradicionales de los templos jesuíticos y se aproximaba a las construcciones habituales de las áreas rurales del Paraguay. Ello se manifiesta claramente en el atrio cubierto por avance de los faldones de la cubierta (solución similar la hay en las misiones jesuíticas de Chiquitos).

Quizás el elemento de mayor interés es, sin embargo, el cimborrio en el crucero que cubre la media naranja de madera. También es curiosa la factura volumétrica de las galerías laterales respecto de la cubierta del templo.

El inventario de 1848 nos detalla curiosamente la existencia de “dos medias naranjas cada una con cruz de fierro”, lo que hace pensar en la reiteración de una falsa cúpula en el presbiterio o eventualmente en la sacristía como encontramos en Yaguarón.

Para evitar el acceso de los animales –dueños de la plaza a falta de actividad continua– se había “barandillado con madera torneada el frente y el lado de la administración” (antiguo colegio) al costado del templo. La torre era un mangrullo de madera y chapitel de tablas donde pendían cinco campanas.

Aparentemente los retablos eran los mismos del antiguo templo pues el mayor, si bien estaba sobredorado, se veía ya como “bastante deslustrado”.

Este retablo, del cual se conservan antiguas fotografías, tenía 11 imágenes y dos cuadros antiguos con espejos a los costados. Los otros cinco retablos estaban colocados bajo las advocaciones de San Antonio, el Santo Angel, San Isidro, San José y el Santo Cristo de Ánimas, contando entre todos con un total de 34 imágenes.<sup>936</sup>

En el baptisterio había un retablo con 5 cajoneras y 6 imágenes, además de “una fuente grande de jaspe, encajonada para el agua consagrada” y otras cuatro pilas de jaspe también.

---

<sup>934</sup> Archivo Histórico nacional de Chile. Santiago Jesuitas 141. Inventario de San Ignacio Guazú. 1768.

<sup>935</sup> Museo naval. Madrid. Manuscrito N° 491. AZARA Félix de. Descripción histórica, física, política y geográfica de la Provincia del Paraguay, 1.791

<sup>936</sup> Biblioteca Nacional del Brasil. Río de Janeiro. Manuscrito N° 1,29-24-17. Inventario de San Ignacio Guazú. administrador Juan Bautista Duré. 27 de octubre de 1848

Similar debía ser el mueble de la sacristía que contaba con una lámina de la Inmaculada Concepción, un “escritorio, nicho y doce cajones”, además de “catorce estampas muy antiguas”.

En el pueblo se conservaba la capilla de Nuestra Señora de Loreto, cubierta de tejas y con piso de ladrillo, tenía baranda en el corredor del costado y su estado ya era ruinoso. Tenía la peculiaridad de estar rodeada “de una muralla de adobes en cuadro que resguarda dicha capilla con casillas de rejas y una puerta de tablero que le sirve de portón”. Al antiguo cementerio, junto a la iglesia, se le había adicionado en 1844 otro cercado de palo a pique y a cierta distancia “del cuadro de la plaza”.

## 2.7. Santa Rosa

Tenía este pueblo la iglesia más notable de cuantas quedaban en pie a fines del XVIII, sobre todo por su ornato y decoración. En su visita de 1759 el obispo De La Torre dice que este templo “excede incomparablemente a mi iglesia Catedral que es su matriz”.

Amplia, con tres naves y cinco retablos, multitud de imágenes, láminas, pinturas y espejos engalanaban su espacio interno. En las pechinas de la cúpula, estatuas, en los arcos torales, arañas de cristal, e imágenes de los apóstoles en los pilares de la nave.

El sistema de persuasión y participación del barroco jesuítico se manifestaba cabalmente en el equipamiento litúrgico.<sup>937</sup> Entre los elementos absolutamente inéditos que nos ofrecía la iglesia de Santa Rosa se contaba el presbiterio ornamentado con azulejos procedentes de Europa y un baptisterio “fuera de la iglesia parroquial”.<sup>938</sup>

En el pueblo se encontraba además las capillas de San Isidro Labrador y de Loreto totalmente cubierta de pintura mural de excelente factura. Dos décadas después de la expulsión, las 19 cuadras de casas se habían reducido a solamente 13 y la población había bajado a casi la mitad.

El gobernador Liniers en 1804 elogiaba la escuela de pinturas de Santa Rosa, de las cuales sólo nos quedan fragmentos en tablas.<sup>939</sup> El inventario de 1804 indica que el colegio conservaba aún 20 cuartos con cielorrasos y ventanas con rejas de madera. En el centro del mismo un reloj solar de piedra.

Las viviendas se habían reducido a tres aceras de teja formando cuadro en el colegio y cuatro galpones pajizos, parte de los cuales servían de depósitos para las cosechas. Había además dos trapiches de caña y una atahona.

Del templo nos informan además que contaba con tres contrasacristías, una de las cuales tenía cúpula y que el total de imágenes ascendía en aquel entonces a ciento siete.<sup>940</sup> El cementerio era amurallado y contenía una casa para “el depósito de los cadáveres”, pero sin duda lo que llamaba aún la atención era la capilla de Loreto “con su cielorraso en que está pintado el sol y varias estrellas doradas” y que incluía un altar interno, 18 espejos y diversas pinturas además de las murales. Por su parte, la capilla de San Isidro ya estaba en avanzado estado de deterioro.

---

<sup>937</sup> Gutiérrez Ramón. Las expresiones artísticas como medio de evangelización en las misiones jesuíticas. Seminario sobre Evangelización. Asunción, 1978.

<sup>938</sup> Archivo Nacional de Chile, Santiago. Jesuítas. Legajo 141. Inventario del pueblo de Santa Rosa. 1768.

<sup>939</sup> Archivo Nacional del Paraguay. Asunción.. Serie Histórica. Volumen 191. Informe de Liniers. Op. Cit.

<sup>940</sup> Biblioteca Nacional del Brasil. Río de Janeiro. Manuscrito N° 1, 29-24-20. Inventario de Santa Rosa. 26 de octubre de 1848. administrador Pedro Juan Gauto.

El templo de Santa Rosa se destruyó en un incendio a fines del XIX, pero nos quedan las admiradas palabras con que lo valoró el infatigable maestro español Ildefonso Bermejo al señalar: “la solidez de su arquitectura, las bellezas de sus formas, la elegancia de sus adornos y la unidad admirable de su plan”.<sup>941</sup>

## 2.8. Itapúa, el Carmen del Paraná

En el antiguo emplazamiento de Itapúa se había de fundar la villa de Encarnación trasladando a los indígenas residentes a un nuevo poblado que se denominará El Carmen del Paraná.

Es decir que en 1848 cuando se suprimen las comunidades indígenas la medida afecta a “El Carmen” y no a la antigua Itapúa que ya es villa de criollos. La antigua iglesia jesuita de Itapúa fue sin embargo demolida parcialmente en 1849 por una autoridad local que utilizó sus piedras para nuevas construcciones<sup>942</sup>. Peyret decía en 1881 que el Comandante había demolido el templo por su ignorancia y agregaba “el sitio donde se alzaba es actualmente un terreno cubierto de piedras que entristece la vista. En cuanto a las casas edificadas en otro tiempo por los indios, existen todavía casi todas y se alquilan en provecho del gobierno quien posee naturalmente todo el territorio”.<sup>943</sup>

La superposición de la nueva villa sobre la antigua misión determinó una nueva estructura con el desarrollo de la parte “baja” junto al puerto y hoy, luego de un rápido proceso de expansión, prácticamente no quedan vestigios de la antigua misión.

El poblado del Carmen, de incipiente formación, cuando la “liberación” de los indígenas, permaneció en un sentido embrionario hasta nuestros días. El administrador Mariano Centurión informaba en 1848 que cuando los indígenas tuvieron noticia del decreto lo hicieron “con música paseándose por la circunferencia de la plazuela recitando la canción del Himno Patrio con regocijo general”<sup>944</sup>.

La descripción del pueblo con sus 18 lances de casas de madera labrada y dos lances de casa bajas “cubiertas con tejas y un cupialito contiguo pajizo que sirve de oratorio” nos eximen de dudar del “regocijo general” de quienes habiéndose sido expelidos de Itapúa habían recibido tan inconmensurable cantidad de bienes.

El Carmen es la patética imagen del papel marginal del indígena. El oratorio bajo y pajizo reemplaza en la mentalidad de los “liberadores” de la comunidad a la espaciosa iglesia de tres naves con crucero y cúpula, la plazuela devastada a la amplia plaza comunal, las viviendas provisorias a las antiguas cuadras jesuíticas.

Evidentemente el rango que ocupaban los sobrevivientes de las antiguas misiones de guaraníes podía aproximarse al de “ciudadanos”... de tercera categoría.

En definitiva adquirirían la libertad de perder los escasos bienes de su comunidad.

---

<sup>941</sup> Bermejo Ildefonso Antonio. Episodios de la vida privada, política y social de la República del Paraguay. Biblioteca Histórico Recreativa. Madrid. 1873.

<sup>942</sup> Gay Joao Pedro. Historia da República Jesuítica do Paraguay desde o descubrimento de Río da Prata ate nossos dias, anno 1861. Tipografía de Domingo Luiz dos Santos. Río de Janeiro. 1863.

<sup>943</sup> Peyret Alejo. Cartas sobre Misiones. Imprenta de la Tribuna Nacional. Buenos Aires. 1881. Pág. 161

<sup>944</sup> Biblioteca Nacional de Río de Janeiro. Manuscrito N° 1. 29-25-1. Inventario del Carmen del Paraná. 22 de octubre de 1848. administrador Mariano Centurión.

### ***3. La libertad o la indigencia***

La medida de Carlos Antonio López puede apreciarse de diversas maneras. Es contradictoria en cuanto a lo esencial de sus criterios proteccionistas y organizadores. La aniquilación de las comunidades lanza al “mercado” las posesiones de los indígenas sin posibilidad de los mismos de competir por ellas.

So pretexto de un liberalismo formal se los somete a la diáspora y al lento vasallaje cultural y social. Creemos, como señala Pastore, que Carlos Antonio López buscaba concentrar estas propiedades en manos del Estado para asegurar su carácter mercantilista<sup>945</sup>. Los sistemas de control y expoliación de los contumaces administradores parecían suficiente para ello, pero la propiedad de la tierra era el objetivo final.

De todos modos la libertad es la bandera del decreto del 7 de octubre de 1848 que señala claramente esta arenga del comienzo: “Considerando que los indios naturales de los pueblos del territorio de la República durante los siglos que cuentan de fundación han sido humillados y abatidos con todo género de abusos, privaciones y arbitrariedades y con todos los rigores del penoso pupilaje en que los ha constituido y perpetuado el régimen de la conquista”.<sup>946</sup>

Es necesario aclarar que el decreto se extendió no sólo a las ocho comunidades de guaraníes de las antiguas misiones sino a la totalidad de los integrantes de los otros 13 poblados antiguamente sujetos a encomienda. De todos modos, este indigno “pupilaje” que se denuncia debió haber terminado en 1811 por lo menos y en los pueblos misioneros en 1768 cuando se expulsó a los jesuitas. ¿Cómo se explican, pues, los 37 o los 80 años de retraso y a la parte (Estado) haciendo de juez de sus propias acciones? Si tan larga es la historia de opresión no se ve claro cuáles son las causales, toda vez que don Carlos Antonio López ya hacía tiempo estaba en el Gobierno y no había actuado muy generosamente con los indígenas del Carmen del Paraná como se ha visto.

Otras fueron pues las causas.

El decreto señala cómo los indígenas “demasiado tiempo han sido engañados con la promesa fantástica de lo que llamaban sistema de libertad de los pueblos” y que el mismo era parte de un plan “para perpetuarlos con la rudeza”.

Por ello el Gobierno “haciéndose cargo de las dificultades que en semejante circunstancia pudiera ofrecer el tránsito repentino de la opresión a la libertad se ha ocupado constantemente de hacer mejoras de beneficencias en dichos pueblos, preparándoles al goce y buen uso de sus derechos de libertad”.

Ya hemos visto en qué consisten esas “mejoras y beneficencias” que en el común de los casos se concentraban en la construcción de cementerios para enterrar a los fallecidos en la epidemia de viruela de 1844. Al mismo tiempo constatamos la dilapidación de la herencia jesuítica y el decaimiento general de los pueblos.

Los indios de los ocho pueblos de misiones jesuíticas pasaron a ser así ciudadanos libres y se suprimieron sus Cabildos. Para el ejercicio de su libertad se estipulaba en el punto cuarto del decreto que se creaba una comisión “que en los primeros años de libertad de los naturales promueva en ellos la conveniente evolución en los trabajos de su agricultura e industria para agenciar el mantenimiento de su familia”. ¡Seguramente alguien

---

<sup>945</sup> Pastore Carlos. Op. Cit.

<sup>946</sup> Archivo Nacional de Paraguay. Asunción. Serie histórica. Legajo 282. decreto del 7 de octubre de 1848.



mantenía antes a la familia de los indígenas... como para que necesitaran “evoluciones” de Comisiones! La clave, sin embargo, está en el punto once donde se “declaran propiedades del Estado los bienes, derechos y acciones de los mencionados 21 pueblos de naturales”. Con lo que la expropiación se hace evidente en nombre de la libertad.

Aquí suenan a premonitorias las palabras del gobernador español Gonzalo Doblas de 1789: “Parece imposible franquearles la libertad sin exponerlos a su total ruina, siendo cosa evidente para todos los que los conocemos que el franquearles la libertad sería lo mismo que a cada individuo lo colocara en el desierto sin ninguna compañía y allí tuviere que proporcionarse por sí solo todos los socorros necesarios a la vida que sería lo mismo que ponerlos a perecer”<sup>947</sup>.

Doblas, en actitud paternalista, les niega la libertad en defensa de su supervivencia; López les da la libertad y les quita los bienes que aseguraban la supervivencia. ¿Eran realmente incompatibles la tenencia de los bienes de comunidad y las libertades individuales? ¿Se perfeccionaba el sistema de solidaridad del grupo y su nivel de vida por adquirir la carta de ciudadanía? ¿No era también paternalista la Comisión que los vigilaría “en el tránsito de la opresión a la libertad” emulándolos a producir?

Tendrá, pues, razón Pastore cuando dice que con la medida de López se cumple buena parte de los objetivos de los antiguos encomenderos pues la carencia de tierras propias llevará a la movilidad indígena y a la disponibilidad de mano de obra barata.

Así la historia deja testimonios elocuentes, como el de aquel administrador de San Cosme y Damián que escribía en 1852 a don Carlos Antonio “que la población de las familias de los oriundos de este suprimido pueblo se hallan sin ningún adelantamiento hasta la fecha en comparación al estado en que se halló al tiempo de la disolución de la comunidad”<sup>948</sup>.

Que la presunta libertad sin justicia no tenía destino lo establece sin dudas el imparcial observador que fue el francés Alfred de Moussy, quien en 1856 decía de las medidas de 1848 que “la condición de los indios vino indudablemente a ser peor, porque con el régimen de que salieron obtenían albergue, mantenimiento y vestidos a cambio del trabajo en común, mientras que hoy abandonados a sí propios han caído en la más profunda miseria”<sup>949</sup>.

Los acontecimientos reales son más elocuentes que el vano aparato escenográfico montado por los detractores de la Compañía de Jesús. Ni las autoridades de la corona española, ni los gobernantes de los estados republicanos fueron capaces de superar la obra de los jesuitas en sus antiguas misiones.

Decadencia física y espiritual, saqueo y esquilma de los bienes de la comunidad, destrucción sistemática de las formas culturales y la capacidad artística, éstos son los frutos de la inversión de valores que jerarquizó el “tener” en detrimento del “ser”.

De nada sirven las retóricas anécdotas de quienes como Garavaglia vinculan las medidas de Carlos Antonio López con el manifiesto comunista de Marx por el solo hecho

---

<sup>947</sup> Biblioteca Nacional del Uruguay. Montevideo. Manuscritos. DOBLAS, Gonzalo. Memorias sobre Misiones. 15 de diciembre de 1789.

<sup>948</sup> Archivo Nacional del Paraguay. Asunción. Serie Histórica. Volumen 370. Carta de Juan Silvestre Estigarribia. 9 de enero de 1852.

<sup>949</sup> Moussy, Martín de. La Confederation Argentine. Tomo III. Ed. Firmin Didot. París 1864.

de haber sucedido ambos en 1848.<sup>950</sup> Tales artificios intentan encubrir el fondo del problema: los indígenas guaraníes habían adquirido la libertad para la indigencia.

No en vano exclamaban los burócratas en 1848 que les habían explicado a los indios en guaraní “lo sublime del grandioso bien que han sido elevados por el Gobierno Nacional haciéndoles entrar en el goce de sus derechos confiriéndoles el honroso título de ciudadanos”.<sup>951</sup>

El decreto de 1848 confiscó no sólo las tierras de las comunidades y las transfirió al Estado, también seleccionó 24 indígenas para el ejército y otras 12 para el servicio de las estancias en Villa Franca (¿el triunfo de la encomienda?).

Mientras tanto los administradores retiraban de los pueblos la plata labrada “reservando únicamente los vasos preciosos para el culto público”<sup>952</sup> y otros por incapacidad permitían la destrucción de los bienes de la comunidad como el administrador de Santiago<sup>953</sup>.

Finalmente la movilidad introducida por el ejército y el servicio personal disfrazado concluyeron con el sistema de solidaridad interna y la pertenencia al poblado que habían constituido la base del éxito jesuita. En 1851 el Comandante Militar de Encarnación incorpora “600 hombres de los expresados ciudadanos oriundos de los pueblos suprimidos” mientras un peón (José Cayetano Galeano) fugado con otros 25 compañeros de la Estancia de Santa María, “del Estado”, reclamaba que por su trabajo “no recibían siquiera vestuario”.

Así definitivamente se cerró el ciclo de una de las experiencias más notables en el orden social, económico y espiritual que recuerda nuestra historia americana. Los testimonios artísticos y arquitectónicos que aún persisten son suficientes para valorar lo que fueron capaces de realizar los jesuitas más allá de sus detractores que, incapaces de superarlos, optaron por denigrar su obra.

#### ***4. La colonización agrícola y la repoblación de los asentamientos de las antiguas misiones de guaraníes***

Los conflictos territoriales y la prevención de ellos, determinaron otras formas de localización de sitios y asentamientos en el vasto territorio misionero. El dictador Gaspar Rodríguez de Francia, que había logrado bloquear al Paraguay de estos conflictos bélicos, instalaría al este del antiguo pueblo de Itapúa una fortificación en la denominada Tranquera de Loreto, con una zanja honda y empalizada de cañas tacuaras y portón levadizo para control de paso. Allí concentraría Carlos Antonio López en 1846 un ejército de cerca de 10.000 soldados en ocasión de la declaratoria de guerra a Juan Manuel de Rosas.<sup>954</sup>

---

<sup>950</sup> Garavaglia en estas comparaciones desvirtúa realidades históricas en beneficio de proselitismos ideológicos.

<sup>951</sup> Biblioteca Nacional de Brasil. Río de Janeiro. Manuscrito N° 1. 29-24-15-

<sup>952</sup> Archivo Nacional del Paraguay. Asunción. Nueva Encuadernación. Legajo 1430. “Razón de la plata labrada perteneciente a los pueblos de Jesús, Trinidad y San Cosme”.

<sup>953</sup> Archivo Nacional del Paraguay. Asunción.. Nueva Encuadernación. Legajo 1487. El administrador Manuel Antonio Ramírez señala la pérdida de 180 ponchos, 387 camisetas, 476 chiripás y 220 jergas que se picaron en los almacenes. 7 de marzo de 1851.

<sup>954</sup> Peyret Alejo. Cartas sobre Misiones. Imprenta de la Tribuna Nacional. Buenos Aires. 1881. Pág. 33.

En la oportunidad se fortificaría también el poblado de Itapúa y se organizaría la construcción de un muro que daría el nombre a la “Trinchera de los paraguayos”, mientras la denominada “Trinchera de San José” daría origen al poblado de Posadas, consolidado una vez concluida la guerra de la Triple Alianza contra el Paraguay.

La dispersión de los indios guaraníes no los salvó de los reclutamientos y de la participación activa en las guerras civiles tras la independencia. Muchos de los recogidos por Rivera en su incursión a los siete pueblos se afincaron en la Banda Oriental y en Entre Ríos, algunos inclusive en núcleos urbanos como Concepción de Uruguay donde estructuraron el barrio conocido como el “Convoy”. El coronel Miguel Guarumba, llegó a comandante militar en Federación, pero no fueron demasiados los indígenas reconocidos por sus servicios a la patria.

Desde la caída de Rosas y particularmente durante el gobierno de la Confederación Argentina se fue planteando una estrategia de colonización con inmigrantes europeos de distintas áreas “abiertas” del país. Entre ellas la zona de Misiones era considerada por Martín de Moussy en 1860 como una “de las más fáciles de colonizar” por la fertilidad de sus tierras y la fácil accesibilidad.<sup>955</sup>

Sin embargo el cuadro territorial no podía ser más desolador. El socialista francés Alejo Peyret escribía en 1881: “Yo también contemplé esas ruinas, yo también paseé entre los escombros invadidos por una vegetación exuberante y, aunque nunca fui amigo de los jesuitas, sentí las lágrimas asomarse a mis ojos; no pude reprimir un movimiento de indignación contra la desidia, contra el abandono que dejan inutilizados tantos elementos de riqueza”.

La colonización agrícola europea comenzó en Corrientes en 1853 con el contrato firmado por el gobernador Juan Pujol con Augusto Brounes, quien también proyectaría colonias para la región chaqueña.<sup>956</sup> La “Colonia San Juan” ubicada sobre tierras de propiedad privada tuvo problemas y finalmente su población se dispersó, sin conseguir Brounes la indemnización a que pensaba tenía derechos.

Sin embargo no decayó en sus iniciativas y visto el éxito de las colonizaciones de Aarón Castellanos en Santa Fe, propondría colonizar zonas pampeanas y del Chaco mediante la traza del ferrocarril, solicitando tierras de hasta 54.000 hectáreas para cada colonia de 40 familias.<sup>957</sup>

En Misiones, como consecuencia de los problemas bélicos de frontera, los paraguayos habían acampado en la llamada Trinchera de San José que, luego de la Guerra de la Triple Alianza, daría lugar a la formación de la ciudad de Posadas futura capital del Territorio Nacional.

Al conjunto inicial de ranchos dispersos daría paso la construcción de casas de ladrillo cubiertas con tejas “marsellesas” que tuvieron una rápida expansión por el comercio con el Paraguay en el último tercio del siglo XIX. Retrazada dentro de los lineamientos de la colonización en territorios nacionales con calles anchas de 20 metros y una gran plaza central, Posadas pronto tuvo una población de varios miles de habitantes.

---

<sup>955</sup>Moussy Martín de. *Description Géographique et Statistique de La Confédération Argentine*. De. Firmin Didot. París. 1860.

<sup>956</sup>Brounes Augusto. *Extinción del pauperismo agrícola por medio de la colonización en las Provincias del Río de la Plata, con un pequeño bosquejo geográfico e industrial de dichas provincias*. Paraná. 1855. Carlos Enrique Pellegrini dio a conocer los proyectos de Brounes para el Chaco en “La Revista del Plata”.

<sup>957</sup>Brounes Augusto. *Ferrocarril Central Argentino y colonización de los territorios nacionales*. Paraná. 1861.

Muchos de ellos descendientes de los indígenas, colonos desarraigados o criollos de escasos recursos, se alojaron en ranchos en la zona de la bajada al río.

Peyret decía: “La ciudad de Posadas es una creación de la espontaneidad social; se ha formado al estilo norteamericano. Los vecinos y la municipalidad lo hicieron todo”, agregando que la población era cosmopolita y que buena parte de la base económica de la misma estaba relacionada con la producción de la yerba mate.

En Candelaria, donde solo quedaba un conjunto de ruinas y algunos ranchos se había reservado una legua cuadrada para ser colonizada por agricultores, pero las dificultades de acceso por caminos de tierra y los ciclos fluviales conspiraban todavía para una rápida ocupación colonizadora del territorio. En San Ignacio Miní ante los restos de la misión ocupada por el avance de la selva, Peyret reclamaba premonitoriamente en 1881 “un gobierno inteligente debería limpiar, despejar todas esas ruinas y conservarlas como monumento histórico” y, en caso de que no tuvieses valor relevante aprovechar las piedras “para formar un nuevo centro de población” de acuerdo con las ideas que manifestaba el gobierno correntino para recuperar estos pueblos.

Con la sanción de la Ley Avellaneda de tierras y colonización en 1876 el proceso estaba maduro para concretar una tarea más amplia en los territorios nacionales del norte y sur del país.<sup>958</sup> Santa Fe fue la Provincia que impulsó más dinámicamente el proceso de colonización por la acción de Nicasio Oroño, pasando de cuatro colonias en 1864 a 18 un lustro más tarde y a completar 65 centros en el momento de la sanción legal a escala nacional.<sup>959</sup>

Luego de unos primeros intentos fracasados en Corpus (1876) y un macro proyecto no implementado para colonizar las costas del Alto Paraná hasta las cataratas del Iguazú (1877) por los empresarios Guillermo Wilcken, Ignacio Firmat y Ricardo Napp, se formularía un estudio más detallado por Samuel Navarro quien señalaba que a Misiones solamente había llegado entonces colonos del frustrado proyecto de Brougues y los dispersados del fracasado asentamiento de Corpus.

El secretario del Departamento de Inmigraciones criticaba entonces los proyectos formados por la provincia de Corrientes que mantenían la traza antigua a la española y no inducían un poblamiento dinámico. Decía: “practicadas las delineaciones bajo el sistema antiguo español, con calles angostas y manzanas cuadradas, introduciendo ligeras modificaciones en el ensanche de las primeras y disminución de las segundas, no lo han sido con concepto a poblarlas rápidamente por medio de la colonización, sino por el lento desarrollo de los núcleos primitivos...”

Las dimensiones planteadas para las chacras evidenciaban lo poco rentable del presunto proyecto de colonización rural.

Se advertía que la intencionalidad era más bien urbana que rural pues los municipios vendían las chacras con altos costos, quedando la mayoría de ellas despobladas. Afirmaba el funcionario que: “Así el desierto circunvala todas aquellas poblaciones, a cortísima distancia de sus plazas y de su pequeño centro habitado”.

En la línea de una concepción más moderna de colonización, en 1883 el Gobierno Nacional decidió promover la colonización en el Territorio de Misiones decretando que el

---

<sup>958</sup>Cárcano Miguel Angel. Evolución histórica del Régimen de la Tierra Pública. 1810-1916. Buenos Aires. 1917.

<sup>959</sup>Martínez de San Vicente Isabel. La construcción del territorio de las colonias de la “Central Argentine Land Company”. Tesis Doctoral. Universidad Politécnica de Cataluña. Barcelona. 1995. Inédita.

Departamento de Ingenieros Civiles contrataría la mensura de dos colonias de 100 kilómetros cuadrados, vecinas a algún centro de población. Se tomaba así en cuenta el informe del Comisario General de Inmigración quien en 1877 había señalado que los “terrenos de Apóstoles, Mártires, Concepción, Santa María y San Javier, vueltos al estado primitivo de la naturaleza por el descanso forzado de más de cien años, después de cultivado por el mismo período bajo la dirección de los padres jesuitas, se encuentran actualmente en la disposición más favorable para la colonización”

El punto más importante de esta propuesta era el tercero donde definía “que habiendo sido todas las ciudades construidas de piedra costada para varias de ellas de largas distancias y de puntos, que hoy se hallan en poder del Brasil, Itaquí por ejemplo, los escombros existentes constituyen una riqueza en materiales que, o se desaprovecharían, o costaría mucho dinero trasladar a otros puntos”, lo que fomentaba la localización de los nuevos poblados de colonización sobre las ruinas de las antiguas misiones jesuíticas, tal cual sucedería en varios casos. Se unía a ello la presencia de buenas plantaciones de naranjales o huertos de otros frutos que podían ser utilizados.

Se tomaba en esto como referencia precisa las ocupaciones que en la Provincia de Corrientes se había hecho con la superposición de los antiguos poblados de Santo Tomé, La Cruz y Yapeyú (General San Martín) “aprovechando escombros para las nuevas habitaciones y templos”.<sup>960</sup>

Aunque la formación de la colonia y el pueblo General San Martín sobre la antigua misión de Yapeyú (Corrientes) constituida con colonos procedentes de los contingentes que trajo Brougues data de 1860, la mensura fue realizada por el agrimensor francés Víctor Richard en 1864, definiendo 48 manzanas de seis solares de la misma dimensión en cada una.<sup>961</sup> Las iniciales trece familias recibieron chacras de 500 varas de lado y se dividieron las manzanas del pueblo en seis solares. Las calles tenían 15 varas de ancho y hacia fines del siglo habitaban el poblado 45 familias de las cuales 38 eran de colonos franceses.

En el plano que localizáramos es clara la intención primigenia de utilizar los restos en ruinas del antiguo pueblo misionero. En la nueva manzana 33, junto a la Plaza, que se reserva para el Estado para construir iglesia, casa del cura y escuela Pública se acota que “hay muy buenos escombros que, con un poco de trabajo pueden utilizarse”.<sup>962</sup>

Con ello podemos afirmar genéricamente que en aquellos casos que se produjo una superposición del nuevo poblado de colonización con el anterior conjunto misionero los materiales fueron reutilizados en la nueva estructura urbana. En casos como La Cruz y Santo Tomé casi todos los colonos o habitantes del país se ubicaron en el núcleo urbano y las chacras de la mensura estaban prácticamente despobladas hasta los últimos años del siglo XIX.

Lo propio sucedería en Concepción donde el pueblo fue delineado por el agrimensor Zacarías Sánchez en 1878 “encerrando en sus límites la antigua traza” aunque la plaza de la moderna población solo ocupaba 2/3 de la antigua plaza misionera. La fachada de la iglesia

---

<sup>960</sup>Memoria de la Comisión General de Inmigración correspondiente al año 1878. En Lista Ramón. El territorio de las Misiones. Imprenta “La Universidad” de J.N. Klingelfuss. Buenos Aires. 1883. Pág. 110

<sup>961</sup>Maeder Ernesto Joaquín Antonio - Gutiérrez Ramón. Atlas Histórico y Urbano del Nordeste Argentino. Pueblos de Indios y Misiones Jesuíticas. Instituto de Investigaciones Geohistóricas- Fundación Mapfre América. Resistencia. 1994. Pág. 64.

<sup>962</sup>Archivo General y Registro Oficial de la Provincia de Corrientes (Argentina).Corrientes. Expedientes Administrativos. Año 1864.

jesuítica y sus dos torres estaban en pie hasta 1872 pero cuando visita el pueblo el Agrimensor Juan Queirel en 1889 era “un montón de escombros”.<sup>963</sup>

A esto había contribuido la autoridad local que decidió bajar los santos de piedra que estaban en la fachada del templo, mediante un original sistema. “Dos buenos trepadores encaramados en ella, echaban el lazo al cuello de los santos, y desde abajo se tiraba hasta hacerlos caer dando tumbos y rompiéndose cual una cabeza, cual un brazo, cual todos los miembros juntos o partiéndose por el medio”. Así Concepción “vio coronar dignamente por un argentino la obra empezada por los implacables portugueses”. Agregaba Queirel “Con el ejemplo de la autoridad se alentaron algunos vecinos y empezó la demolición mas completa de sus ruinas”.

En otros casos los pueblos se formaron un poco distanciados o los terrenos de la antigua misión formaron parte del loteo de tierras rurales de la colonia, lo que permitió, también parcialmente, el mantenimiento más claro de estructuras urbanas de los antiguos pueblos misioneros, como sucede en San Ignacio Miní y Santa Ana.

Algunos poblados como Corpus se mantuvieron por el fracaso de la Colonia “Marcos Avellaneda” que formaría César Augusto del Vasco y la disolución de la misma que se produjo al migrar del sitio dispuesto buscando mejores condiciones y terminando como era habitual en una diáspora que incrementaba los incipientes núcleos urbanos de Trinchera de San José (Posadas) e Itapúa (Encarnación)

Peyret visualizaba con claridad que Santa Ana era uno de los puntos de mayores posibilidades de repoblación y recordaba que allí habíase instalado el sabio naturalista francés Bompland quien instaló en 1820 una yerbatera que fue destruida un año más tarde por los paraguayos que lo llevaron preso. Ya en 1881 existía un plano para la formación del pueblo ubicado estrictamente sobre el antiguo asentamiento jesuítico.<sup>964</sup>

Poco valoraban los “ilustrados” agrimensores que habrían de trazar los nuevos poblados las antiguas huellas de las misiones jesuíticas, lo cual explica su insensibilidad para proteger aquellos testimonios que solo veían como canteras dispuestas para construir un futuro de promisión y progreso que era obviamente predecible. Así Rafael Hernández autor de las trazas de Santa Ana y Candelaria afirmaba que solamente se trataban de “montones de piedras que muestran el trabajo muscular de un pueblo sumido en la abyección y el fanatismo, moviéndose maquinalmente bajo el yugo teocrático”<sup>965</sup>

Para verificar la calidad de las construcciones, nuestro agrimensor nos informa que “para probar su consistencia (de las piedras) he derribado algunas con mi solo esfuerzo a fin de constatar el hecho”, es decir una contribución complementaria a la ardua tarea del Brigadier Chagas Santos...

En Santa Ana, Rafael Hernández señalaba que se podía recurrir a las ruinas del antiguo pueblo “donde hay gran cantidad de piedras labradas que pueden utilizarse en los puentes y edificios públicos”. Para facilitar la tarea indicaba en la traza de la nueva colonia los lotes que disponían de piedras.

---

<sup>963</sup>Queirel Juan. Misiones. Talleres Tipográficos de la Penitenciería Nacional. Buenos Aires. 1897. Pág. 238

<sup>964</sup>Archivo General y Registro Oficial de la Provincia de Corrientes (Argentina). Corrientes. Carpetas de Pueblos. Santa Ana.

<sup>965</sup>Hernández Rafael. Cartas Misioneras. Reseña histórica, científica y descriptiva de las misiones argentinas. Establecimiento Tipográfico de Luz del Alma. Buenos Aires. 1887. Pág. 77

En cambio en Candelaria “la mayor parte de las ruinas que contienen millares de piedras cubicadas de construcción, así como el naranjal, quedan dentro del ejido y deben reservarse”. Hernández hubiera deseado colocar el nuevo pueblo de Candelaria en el centro de la colonia agrícola pero no encontró el espacio suficiente y adecuado por lo que optó por un punto inmediato al puerto y dentro del tránsito del camino que llevaba de Santa Ana a Posadas.

El poblado respondió al clásico esquema de la colonización definida por la Ley Avellaneda, en el cual lo que se llamaba “el pueblo” era un módulo pequeño de las “suertes” de chacras que se distribuían entre los colonos. Mantenía de esta forma el carácter de un módulo dentro del cual se trazaban generosas avenidas y calles anchas de hasta 20 metros que permitían forestación a los costados y una plaza que solía ocupar hasta cuatro manzanas de las habituales en una ciudad de fundación colonial como podemos verificar en las ciudades de Resistencia o Formosa trazadas en esta misma época.

Las misiones jesuíticas, con sus restos hoy declarados Patrimonio Cultural de la Humanidad por la UNESCO, nos muestran justamente en ese carácter arqueológico que presentan los 22 pueblos que están ubicados en territorio de la Argentina y el Brasil, el contraste con los ocho poblados paraguayos que han podido conservar vestigios más importantes y buena parte de sus imágenes y otros elementos del patrimonio cultural mueble.

Si bien algunos de ellos han perdido obras señeras, como la iglesia de Trinidad, conservan en ciertos casos la continuidad de su población como se verifica en San Cosme, en Santa María de Fe o en Santiago. Los programas de desarrollo de las áreas misioneras del Paraguay integraron estas manifestaciones culturales a través de museos de sitio y trabajos de restauración que en general no fueron felizmente ejecutados.

Por el contrario las intervenciones realizadas por el Servicio Histórico del Patrimonio Nacional (SPHAN) en el Brasil, donde comenzaron a trabajar en 1937 sobre el conjunto de San Miguel y han continuado en años recientes con prospecciones arqueológicas en San Lorenzo, San Nicolás y San Juan Bautista han evidenciado continuidad y seriedad científica en sus intervenciones.

Entre los cuatro pueblos declarados Patrimonio de la Humanidad por la UNESCO, en Argentina, destaca por los trabajos realizados en sus ruinas desde el año 1944 el conjunto de San Ignacio Miní. Los otros Santa Ana, Loreto y Santa María la Mayor han sido objeto de trabajos de limpieza y reposición por anastilosis en años recientes.

En San Ignacio Miní el conjunto de la antigua misión jesuítica ocupa un área de 9 hectáreas envueltas por el caso urbano del pueblo, donde algunas construcciones en altura han alterado las visuales que desde la plaza del conjunto misionero se tenían. El pueblo de San Ignacio, foco turístico junto con las cataratas del Iguazú en la Provincia, tiene un total de 8.257 habitantes.

En rigor San Ignacio fue fruto de dos procesos de colonización. El llamado “Pueblo Viejo” ocupó el área próxima a la misión en el XIX y luego en 1907 se formó el “Pueblo Nuevo” aunque ambos pronto se fundieron y desdibujaron por el crecimiento de las periferias. A pesar de su importancia estratégica desde el punto de vista turístico y de concentrar a buena parte de la población urbana del Departamento san Ignacio carece aun hoy de sistemas y redes de desagüe cloacal.

La actividad económica más dinámica es justamente el turismo, potencial polo de desarrollo del pueblo y su oferta está concentrado en el conjunto “arqueológico” de la antigua misión jesuítica donde se ha preservado la plaza, los restos de la iglesia y los dos claustros del colegio, así como conjuntos de casas de indios que permiten apreciar las

calidades arquitectónicas y ambientales de las antiguas misiones. Aproximadamente entre 150.000 y 200.000 turistas visitan las ruinas de San Ignacio al año, aproximadamente un tercio de los que van al Parque Nacional de Iguazú.

En el caso de Santa Ana el área libre que ocupa la misión es de 75 hectáreas ya que el pueblo se formó a cierta distancia del antiguo asentamiento aunque fueron reutilizadas piedras y se llevaron al poblado restos importantes de las ruinas. El poblado de Santa Ana tiene 3.562 habitantes y está, como se ha dicho, separado del conjunto misionero lo que ha protegido parcialmente a éste de una depredación en el momento fundacional, pero que a la vez no asegura un cuidado de los restos arqueológicos.

Para un aprovechamiento turístico debe mejorarse la condición de acceso desde la carretera principal, potenciar el Centro de Interpretación que recientemente se ha construido y continuar la tarea de prospección y consolidación del conjunto. El turismo hoy es casual y casi inexistente, pero se va involucrando este conjunto dentro de las programaciones de circuitos turísticos lo que asegurará su rescate.

Una situación similar, pero aun signada por un mayor aislamiento y por la clara invasión de la selva al conjunto es la que se vive en Loreto donde la extensión de ruinas alcanza también a unas 75 hectáreas. El poblado de Loreto próximo a las ruinas tiene solamente 1.023 habitantes y ha ido decreciendo en favor de una población de actividades predominantemente rurales. A la vez tiene singular valor el paisaje natural que rodea a los restos de la antigua misión y que hacen aconsejable la preservación del ecosistema antes que una tarea de limpieza que sin dudas alterará, sin mayores provechos culturales las calidades del asentamiento.

Santa María La Mayor, finalmente, está ubicada a unos 120 kilómetros de Posadas, próximo al otro poblado jesuítico de San Javier. El poblado más cercano es La Corita con 2.000 habitantes, y el de Santa María está a 6 kilómetros de las ruinas con otros 2.000 habitantes. Las tareas agrícolas y forestales constituyen la principal actividad de la zona.

La ruina de Santa María La mayor requiere la integración de un circuito turístico que incluya a los pueblos de la costa del Uruguay y que por ende abarque también los antiguos poblados que están en el actual territorio del Brasil. No existe en la actualidad ninguna infraestructura hotelera y por ende el desarrollo turístico es incipiente, aunque ya se nota en San Javier (6.500 habitantes) un núcleo de apoyo potencial de turismo atraído por los paisajes ribereños. Las tierras en las cuales se asienta la misión son de propiedad privada.

Patrimonio vivo en un caso, testimonios arqueológicos en otro, son sin embargo elementos claves de la cultura arquitectónica y urbana del continente y permanecen con capacidad de convocatoria para potenciar el desarrollo regional y mejorar la calidad de vida de los habitantes de la zona misionera de los tres países.<sup>966</sup>

## **XIV. MOXOS Y CHIQUITOS EN LOS SIGLOS XIX Y XX**

### ***1. Transformaciones del territorio***

Durante el siglo XIX se producirán en Moxos y Chiquitos diversos conflictos sociales, tras la acentuación de la presión ejercida por los curas y administradores -primero

---

<sup>966</sup>Gutiérrez Ramón. Las Misiones jesuíticas de los guaraníes. UNESCO. Río de Janeiro. 1980



españoles, luego bolivianos- contra los indios, los que irán marcando transformaciones, a veces sólo esporádicas, en el territorio.

La gran división autoridades-indígenas fue creciendo paulatinamente a partir de 1767, llegando a su punto culminante en 1810 con la insurrección de los naturales de Trinidad. Tal revuelta fue el producto final de una serie de insubordinaciones y correrías del cacique Pedro Ignacio Muiba, primer revolucionario de Moxos, acaecidas desde 1804.

Con el inicio de la centuria comenzaron también los problemas. Protestando contra los excesos del gobernador de Moxos Miguel Zamora se levantaron los habitantes de San Pedro en 1801 quienes, tomando los cincuenta baúles que contenían el equipaje de aquél, lo remitieron desde esa capital a San Javier para que allí hicieran lo mismo sus naturales.

Causaba la sublevación “la opresión, y dureza con que se ha tratado a los Ministros del Santuario, bajo de una disciplina secular, violenta, y escandalosa... la miseria en que se hallan las iglesias, destituidas de sus templos, la pobreza de estos naturales, la opresión de su natural libertad”. Acusado de participar de estos excesos, el licenciado Francisco Javier Chaves, vicario foráneo de la provincia de Moxos, se vio obligado a abandonar San Pedro y renunciar a su cargo “en riesgo de perder la vida”. En su lugar fue designado el doctor José Joaquín de Velasco.<sup>967</sup>

La epopeya libertaria originada en 1804 por el cacique trinitario Muiba fue un proceso más organizado y sostenido por más tiempo, produciéndose sucesivos hechos que hicieron eclosión en 1810. A fines de aquel año provocó Muiba disturbios en Trinidad y San Javier de Moxos, habiendo noticias además de que este cacique había estado en el Perú durante los levantamientos de Tupac Amaru.

Aunque en el gobierno central, como decía Cornelio Ríos, “durante la guerra de la Independencia, nadie se preocupó de la conquista del desierto, porque estaba por encima de todo, la conquista de la libertad” en realidad en Moxos los conflictos continuaban.<sup>968</sup>

Entre octubre y noviembre de 1810 se insurreccionaron con Muiba los indígenas de Trinidad contra el gobernador Pedro Pablo Urquijo y su “protegido” el cacique Juan Maraza y sus cuarenta soldados canichanas. Aquéllos se amotinaron e intentaron matar al gobernador, anunciando vivamente la muerte del rey de España y aclamando al soberano francés y su religión. Todo esto sucedió los días 9 y 10 de noviembre.

Las represalias sufridas por la población fueron crueles. Maraza llegó con sus canichanas en defensa del gobernador cometiendo atropellos y atrocidades y quedando un saldo en Trinidad de 65 muertos y muchísimos heridos. La gente de Muiba fue perseguida y castigada, cayendo este cacique y sus colaboradores prisioneros. Durante el camino a San Pedro, ya en 1811, Muiba fue muerto.<sup>969</sup>

La época que siguió a este suceso fue de general trastorno y de reconstitución social y política. Los misioneros de los pueblos experimentaron penurias y fraudes, lo mismo que la producción y la contabilidad, la que por aquel entonces seguía entre manos “atropelladas,

---

<sup>967</sup>Archivo General de la Nación. Argentina. Sala IX, Interior, 30-7-9, legajo 60, Expediente. 12. Informe del doctor José Joaquín de Velasco, cura primero de San Pedro y vicario foráneo de Moxos (1802). Véase también René-Moreno, Gabriel (1974), pág. 377-378.

<sup>968</sup>Ríos Cornelio. Los derechos de Bolivia sobre el Chaco Boreal. Buenos Aires. 1925, pág. 46

<sup>969</sup>Los datos históricos de la revuelta de 1810 en Trinidad fueron extraídos de René-Moreno, Gabriel (1974), pág. 408- 409, y Carvalho Urey, Antonio: Monografía del Beni, pág. 33-36.

aviesas e irresponsables”. El relajamiento de la disciplina llevó a nuevos alborotos y hasta a amotinamientos.<sup>970</sup>

Como habíamos señalado en el párrafo inicial, Moxos se mantuvo al margen de las contiendas políticas originadas por las Guerras de Independencia. Entre 1810 y 1824 -dice D'Orbigny- sólo se acordaron de esa provincia para hacerla contribuir con los tesoros de sus iglesias. En 1814 el general español Aguilera, al escasear sus recursos, mandó desde Santa Cruz a su hermano para que despojase a cada iglesia de una parte de sus ornamentos.<sup>971</sup> Las expediciones de Tomás Aguilera y su despotismo, llevaron al amotinamiento de los habitantes de Trinidad en 1823 y a sucesivas represalias.<sup>972</sup>

Un nuevo incidente producido en 1820 va a ver envuelto en problemas al conocido cacique de San Pedro, Maraza. Injustamente el gobernador Francisco Javier Velasco le mandó deponer su bastón, distintivo de poder. Maraza negóse y halló la muerte de manos del propio Velasco. El hijo de la víctima y los soldados canichanas se sublevaron inmediatamente dando muerte al gobernador.<sup>973</sup>

En Chiquitos también van a producirse inconvenientes con ciertas actuaciones de los gobernadores. El 9 de abril de 1822, desde Santa Ana, el gobernador Sebastián Ramos (el mismo que ofreció al Brasil la anexión de la provincia de Chiquitos) solicitó la aprobación del castigo de varas, impuesta a unos procesados. La pena de azotes había sido abolida por las Cortes españolas el 8 de septiembre de 1813. Ramos fue suspendido mediante una real orden.<sup>974</sup> La gestión del sucesor Gil Toledo fue de un cúmulo de desaciertos inenarrables.

Después de la muerte de Velasco en Moxos, que podía haber servido de escarmiento a quienes detentaban el poder, la situación empeoró, denunciando el gobernador Matías Carrasco infinidad de abusos que se cometieron durante toda la década del veinte. Tropas de Santa Cruz fueron enviadas para sujetar a los canichanas de San Pedro, cediendo este pueblo la condición de capital a Trinidad; esto sucedió a inicios de dicho decenio y la decadencia de la provincia fue constante a partir de allí.

Decía Carrasco: “la habilidad y el talento natural de los mojeños han sido comprimidos por la opresión y el despotismo; y si se perpetúa la administración religiosa y política a que por ahora están sujetos, en contradicción con nuestros principios constitucionales, nunca dejarán de ser los ilotas de Bolivia... Siendo Mojos una de las provincias de Bolivia en nada participa de las garantías constitucionales, son desconocidas en ella la seguridad individual, el derecho de propiedad y la libertad de industria; pues los mojeños no pueden disponer de su persona, ni de su trabajo”.<sup>975</sup>

Casi diez años después de aquellas expresiones de Carrasco fue José Ballivián, quien con el decreto del 6 de agosto de 1842 intentó cambiar los destinos de Moxos. Esta provincia quedó desmembrada de Santa Cruz, los indios obtuvieron la condición de ciudadanos con goce de la propiedad individual y otros derechos. La buena intención de la letra no significó una mejora para el natural quien continuó sujeto a su vieja tradición de esclavo -acentuado con

---

<sup>970</sup>René-Moreno, Gabriel (1974), p. 65.

<sup>971</sup>D'Orbigny, Alcides de (1845), pág. 195-196.

<sup>972</sup>Durán Canelas Mariano. Páginas históricas cruceñas. Santa Cruz. 1930. pág. 59

<sup>973</sup>Idem. , Pág. 196-197.

<sup>974</sup>Vázquez-Machicado, José, pág. 444 (doc. N° 957) y p. 238 (doc. N° 2.355).

<sup>975</sup>René-Moreno, Gabriel (1974), p. 66. Véase también: D'Orbigny, Alcides de (1845), pág. 197-198.

el período de la goma treinta años después, sin comprender las nuevas atribuciones que se le otorgaban-.

Con anterioridad, el informe del diplomático británico Pentland (1827) había anunciado las aperturas comerciales de la región. “Los habitantes de las Provincias de Chiquitos y Moxos, que bordean el Imperio del Brasil, fueron prohibidos bajo severas penas por su gobierno anterior, de mantener ninguna relación comercial con las posesiones portuguesas. Este sistema de no relación, ha sido abolido, pero como la población de estos territorios que forman las fronteras de dada estado, está esparcida muy tenuemente sobre una inmensa extensión de territorio, es probable que bajo las circunstancias presentes, las comunicaciones no llegarán a ser frecuentes; el único artículo de comercio que poseen ambos países es la sal; este se recoge de los pantanos salinos de Santiago y San José de la Provincia de Chiquitos, por evaporación solar”.<sup>976</sup>

Una ley del 15 de noviembre de 1844, disponía erigir una nueva ciudad en el punto de Rurrenavaque, que habría de ser la capital del Beni y que llevaría el nombre de Ballivián, propuesta que obviamente quedó sin efecto con el derrocamiento de este presidente.<sup>977</sup>

Otro decreto de Ballivian dispuso luego la creación del Departamento del Beni y la distribución de tierras de sembradío y pastoreo intentando encauzar una colonización de militares que no tuvo demasiado resultado. En realidad el proceso colonizador más dinámico se viviría luego de la Ley de Tierras del 13 de noviembre de 1886 que limita las adjudicaciones sin mensura previa, pero sobre todo el impulso dado a los empresarios gomeros para apropiarse de vastas extensiones territoriales.

Estudios más detallados muestran que la venta de tierras de los indígenas a los blancos (“carayanas”), en la zona de Trinidad en Moxos, tuvo una secuencia sostenida desde 1867 en adelante, incluyendo ventas fiscales en la década de 1880. Hacia fin de siglo crecerían notoriamente las inscripciones de partidas de tierras transferidas de los indígenas, mostrando una tendencia ascendente en los primeros años del siglo XX.<sup>978</sup>

Miguel Suárez Arana que hará sus viajes de exploración en 1887 desde el Irazo a Puerto Pacheco, ya tenía montada una gran estructura comercial como concesionario de la Empresa Nacional de Bolivia. En 1888 el gobierno le otorga en trueque por sus instalaciones en Gaiba, Puerto Suárez y Puerto Pacheco, 100 leguas cuadradas en el Beni, Santa Cruz y el Chaco. Recién a partir de 1892 la legislación boliviana habrá de regular las adjudicaciones de tierras con árboles gomeros, que en 1895 limitará a 1000 “estradas” (de 150 árboles cada una) por sociedad.<sup>979</sup>

En Moxos la discordia social entre el indio y el blanco fue in crescendo, tomando ribetes sangrientos. En el año 1887 se produjo una gran insurrección indígena en Trinidad, ante las crueldades cometidas con ellos por parte de los “carayanas”. El día de la Ascensión fueron tomados los indios en la iglesia mientras asistían a misa, siendo flagelados. Estos castigos duraron muchos días, muriendo nueve hombres y una mujer.<sup>980</sup>

---

<sup>976</sup>Pentland Joseph Barclay. Informe sobre Bolivia. Potosí. 1975.pág. 102

<sup>977</sup>Dávalos Jesús. Apuntes sobre el desarrollo urbano de Trinidad. Trinidad. 1996, pág.2

<sup>978</sup>Lehm Ardaya Zulema. Diagnóstico de la situación actual de los indígenas de Trinidad y áreas cercanas. Aspectos generales del proceso de invasión al territorio de los indígenas mojeños (1842-1987). En “Simposio sobre las Misiones jesuitas en Bolivia”. Comisión Boliviana del V Centenario. La Paz. 1987, pág. 208 y 209.

<sup>979</sup>Lavadenz, José: “La colonización en Bolivia”. En: Alarcón A., J. Ricardo: Bolivia en el primer centenario de su Independencia, La Paz, 1925.

<sup>980</sup>René-Moreno, Gabriel (1974), p. 79.

## ***2. La apertura fluvial del siglo XIX***

A manera de complemento y ampliación de lo apuntado sobre las vías de comunicación en el período colonial, citaremos a continuación una serie de testimonios y proyectos que van marcando la paulatina conquista de los ríos del oriente boliviano, operada ésta durante gran parte del siglo XIX.

Los primeros reconocimientos de las posibilidades de navegación fluvial sistemática fueron hechos a partir de los levantamientos de las Partidas Demarcadoras de Límites formadas a partir del tratado de Madrid de 1750. Muchos de los ingenieros militares y navales, como Antonio Alvarez de Sotomayor, recorrieron diversos ríos y documentaron cartográficamente la región. En el año 1831 el naturalista Desalines propuso al Gobierno hacer navegable el río Otuquis “e iniciar el poblamiento de las comarcas adyacentes”<sup>981</sup>

Alcides D'Orbigny presenta en su “Descripción geográfica, histórica y estadística de Bolivia” de 1845 un interesante *Estudio* sobre las rutas fluviales que comunicaban a las diversas zonas geográficas. Menciona entre ellas a: 1) el camino de Guarayos a Moxos por el río de San Miguel, por el que bajando en canoa se llegaba a destino en siete u ocho días; 2) el camino de Moxos a Yuracarés por el río Chaparé, ruta que, partiendo de Loreto y tomando el Mamoré, el Chaparé y el Coni, conducía al pueblo de la Ascensión de Isiboro, de Yuracarés, en sólo once días; 3) el camino de Yuracarés a Moxos, por el río Securi; 4) el camino de Moxos a Santa Cruz de la Sierra por el río Grande y el río Piray; partiendo desde Loreto, en tres jornadas se llegaba a la confluencia de los ríos Sara o Grande y Mamoré. Luego de una jornada por el Sara se desembocaba en el angosto río Piray y desde allí se subía por el Piray hasta la zona de Santa Cruz (en la época de los jesuitas se subía por el Sara hasta el puerto de Pailas, ruta abandonada por tener que darse una vuelta considerable y con grandes peligros por crecientes). D'Orbigny realizó todo el trayecto en catorce días.<sup>982</sup>

Realiza además D'Orbigny un breve detalle de las ventajas comerciales de los ríos Beni, Guaporé y Mamoré, concluyendo que estos ofrecen “grandes facilidades para que puedan navegar en sus aguas buques de vapor de todas dimensiones; mientras que la provincia, por sus minas de hierro y por sus innumerables bosques, se halla en posesión de los recursos que son de primera necesidad para mantener en un pie de progreso toda empresa de navegación”.<sup>983</sup>

A fines del año 1843, con el cargo de gobernador del Departamento de Beni, don José Agustín Palacios inició investigaciones tendientes a resolver el problema de la navegabilidad de los ríos Beni, Mamoré y Madera. Tomando la Provincia de Caupolicán se dirigió a Reyes; allí tomó el Yacuma y, subiendo por la corriente del Mamoré, arribó a Trinidad en abril de 1844. En sus exploraciones comprobó la existencia de una ruta que unía los pueblos de San Borja y Santa Ana de Mosevenes, a orillas del Beni, por la misión Chimanes.

Durante 1846 emprende la navegación del Mamoré y del Madera, desafiando sus rápidas corrientes y, en el Mamoré el peligro de los bárbaros que habitan cerca de la caída Teotonio.

La publicación del mapa y los estudios realizados por Palacios contribuyó enormemente a las empresas que proyectó el ingeniero norteamericano coronel Jorge E. Church,

---

<sup>981</sup>Fernández Federico W. Navegabilidad del Río Otuquis. Exploración practicada en 1886 por el Capitán de la Marina Argentina Federico W. Fernández. Imprenta Peuser. Buenos Aires. 1889. Pág. 4

<sup>982</sup>D'Orbigny, Alcides (1845), pág. 268-288.

<sup>983</sup>Idem. , p. 398. Véase también el estudio de Felipe Bertrés, “Descripción Topográfica e Histórica de Bolivia” en Boletín de la Sociedad Geográfica de Sucre. Sucre. 1900.

consiguiendo en 1868 la autorización de los gobiernos de Brasil y Bolivia para implantar el ferrocarril del Madera y navegar el Mamoré y el Beni.<sup>984</sup>

De las conclusiones aportadas por Palacios hemos extraído las referentes a las dificultades que presentaba el Beni en aquel entonces y a la navegación y posibilidades del Madera. En lo que respecta al Beni, señala que solo admitía balsas de madera muy ligeras y angostas por los muchos bancos que había y cuyos canales eran muy estrechos, amén de que en los recodos se formaban cachuelas o corrientes fuertes y rápidas que podían destrozar las balsas.<sup>985</sup>

En cuanto a la navegación del Madera, afirma Palacios que “es muy asequible” y da cuenta de la necesidad de utilizar pequeños vapores para asegurar y abreviar la navegación. La importancia del uso de este río, concluye, “es incontestable”, ya que constituye el medio para que Bolivia abra las puertas al comercio y la cultura extranjera por el Atlántico, viéndose favorecida además por las riquezas naturales que encierra el Madera.<sup>986</sup>

Acordes con estas ideas de fomentar las actividades comerciales con los europeos, se van a concretar durante los gobiernos de Ballivián y José de Borja distintos contratos con empresas foráneas tendientes a colonizar el Beni. Efímeramente obtuvo concesión una Compañía franco-belga; en 1845 se firmó un convenio con los comerciantes londinenses William, Scholey y Cía. , para “abrir comunicaciones por los navíos de vapor y por otros navíos de Gran Bretaña e Irlanda... con el interior de la república de Bolivia...”. A cambio de otorgársele a la Compañía dos millones de acres de tierra, esta quedaba obligada a colonizar y fomentar la navegación.<sup>987</sup>

Durante la década del sesenta el Beni era ya teatro de actividades comerciales. De sus márgenes podían extraerse cacao, almendras y “chameiro”, los que en ciertos casos se trocaban por loros, parabas o plumas, efectos que aportaban los indios que poblaban el río. A este comercio incipiente se sumó en forma mucho más próspera el de la goma; subiendo el Beni, los picadores tenían treinta días de navegación a remo hasta Puerto Salinas, de allí iban a Reyes y tomando el río Yacuma hasta el puerto de Santa Rosa. Siguiendo el Yacuma a remo se llegaba a Santa Ana y de allí se seguía hasta desembocar en el Mamoré. Posteriormente, bajando el Madera, se remataba el trayecto en San Antonio en donde la goma se embarcaba en grandes vapores que la transportaban a los mercados europeos.<sup>988</sup>

Entre 1869 y 1870 Edwin Heath realiza expediciones de reconocimiento y verifica la potencialidad productiva de la goma aunque señala las dificultades de los sucesivos transbordos fluviales que deben hacerse por el Mamoré, el Madeira y sus afluentes.<sup>989</sup>

Con espíritu netamente mercantil, en 1876 el alemán German von Holten presentaba un amplio proyecto de colonización del Beni tendiente a la industrialización de “los fértiles

---

<sup>984</sup>Véase la recopilación que realizó George Church bajo el nombre “Explorations made in the Valley of the River Madeira from 1749 to 1868”. Published for the National Bolivian Navigation Company. London. 1875. Incluye informe al “Board of Directors of the Madeira and Mamoré Railway Company, Limited”.

<sup>985</sup>Palacios, José Agustín: Exploraciones de don José Agustín Palacios realizadas en los ríos Beni, Mamoré, Madera y en el lago Rogo-aguado, durante los años 1844 al 47. La Paz, Imp. de “El Comercio”, 1893, p.17.

<sup>986</sup>Idem., p. 44.

<sup>987</sup>Limpas Saucedo, Manuel, págs. 24-25.

<sup>988</sup>Idem., Págs. 182 y 211-212.

<sup>989</sup>Heath Edwin R. Exploration of the River Beni in 1880. En Proceedings of the Royal Geographical Society and Monthly Record of Geography. N° VI. London. June 1883, pág. 327

pero incultos terrenos de las cabeceras del Sécure y del Chimoré” y preparar la navegación de los ríos del oriente para acelerar “la obra de la descentralización geográfica de Bolivia”.<sup>990</sup>

La idea era la de una colonización gradual, en donde se comunicara a los terrenos con las poblaciones más cercanas por medio de caminos. Se imponía la necesidad de fundar un puerto estratégico sobre el Chimoré, la reparación de los caminos conducentes al Beni y la futura utilización del Amazonas y sus afluentes. Todo esto, afirmaba von Holten, solo sería posible con la inversión de capitales por parte de empresas industriales.

“Los puertos que ahora existen sirviendo difícilmente al comercio de Mojos con el resto de la República, como son el de Coni y el de Cuatro-ojos, no merecen el nombre que llevan. Establecidos sobre el Piray y sobre el Chaparé ofrecen grandes obstáculos por verificarse apenas la navegación de estos ríos en gariteas y canoas. El día que se realice la navegación a vapor, todos estos puertos habrán dejado de existir, porque los ríos sobre los que se hallan situados no podrán prestarse, por la poca profundidad de sus corrientes, a la capacidad y a la fuerza del vapor. Estos inconvenientes quedan salvados con el nuevo puerto que la empresa colonizadora se propone fundar en las márgenes del Chimoré, situándolo en el punto hasta donde este río sea navegable a vapor en todas las estaciones del año. El nuevo puerto del Chimoré... servirá... para dar más ensanche y facilidades al comercio interior”.<sup>991</sup>

En la misma perspectiva impulsaba sus proyectos sobre el oriente boliviano el español Francisco Javier Brabo, a quien la historia de la región le debe él haber salvado buena parte de los archivos de los jesuitas que se encuentran hoy en Chile. Brabo propugnaba una rápida colonización del Beni y contribuyó a la difusión de las posibilidades de la región.<sup>992</sup>

La propuesta de Brabo es aceptada por el gobierno boliviano el 16 de octubre de 1880 y comprendía un intento de colonización masivo que abarcaba todos los llanos desde San Antonio hasta la frontera con el Perú. La empresa de Brabo tenía facultad para hacer la venta y distribución de terrenos baldíos comprendidos en el distrito oriental quedando al Estado un lote de cada diez adjudicados. El valor de los terrenos se repartía en un 85 % a la Compañía y un 15 % para el Estado. En diez años Brabo se comprometía a alcanzar una población de 100.000 habitantes en el distrito llegando a medio millón en cuarenta años.<sup>993</sup>

El proyecto fracasó pero puso en evidencia hasta que punto el Estado boliviano estaba decidido a enajenar territorio a la iniciativa privada e iba detrás de la política de hechos consumados que el auge cauchero había generado.

El comercio de la goma o “siringa”, como la llamaban los brasileños, fue el medio por el cual se hizo fluida la navegación por el Beni. En el Brasil esta industria se hallaba en plena expansión, ampliándose el radio de acción de los gomeros que se extendieron dentro del territorio boliviano. Esta “invasión” trajo como consecuencia, a su vez, una búsqueda más intensa de nuevas rutas comerciales. Producto de ella fue la expedición del doctor Edwin Heath en pro de hallar el curso perdido del Madre de Dios, obra comenzada por el notable

---

<sup>990</sup>Von Holten, Jerman: Colonización de los terrenos del Oriente, comprendidos entre el Sécure y el Chimoré. Cochabamba, Imp. del Siglo, 1876, p. 7.

<sup>991</sup>Idem., p. 23.

<sup>992</sup>Brabo, Francisco Javier. Al pueblo boliviano, el empresario Francisco J. Brabo sobre su Oriente. Buenos Aires. 1879.

<sup>993</sup>Brabo, Francisco Javier: Bolivia. Noticias sobre su oriente y países limítrofes. Conveniencias de su viabilidad y colonización. Buenos Aires, 1879.

profesor de geografía de Filadelfia Orthon. Heath logró en octubre de 1880 abrir al comercio beniano una nueva ruta, al llegar a la confluencia de los ríos Beni y Mamoré.<sup>994</sup>

Así, “sobre las ruinas de las viejas misiones jesuitas creció el ‘árbol del oro’ (caucho) pero a su sombra florecieron también otros pueblos y se echaron las bases de una prosperidad nacional”, diría un cronista entusiasta.<sup>995</sup>

Posteriormente, en 1900, The Orton Bolivian Rubber Company obtenía una concesión de media legua de tierras a cada lado de un camino que pretendían abrir desde la Florida del Beni a Guayaramerín sobre el río Mamoré. En la misma época Arnold Jacoby proponía realizar un camino de Cochabamba al Chimoré.

El auge gomero prácticamente terminó como consecuencia de la primera guerra mundial que cortó el circuito exportador y nuevamente sumergió a la región del Beni en una economía ahora fundamentalmente ganadera.<sup>996</sup>

En Chiquitos, por el contrario los procesos de ocupación territorial fueron menos acelerados. Si bien el Gobierno dispuso en agosto de 1858 la concesión de tierras por subasta pública y en 1875 Miguel Suárez Arana estudió un camino que iba desde Santiago en Chiquitos al río Irazo, en la práctica el cambio fue parsimonioso. En 1899 el ingeniero Angel Lombart propone una empresa de colonización de Chiquitos y Velasco con similar suerte.

### **3. El ferrocarril**

A las vías naturales de comunicación agregáronse en el siglo XVIII las primeras redes ferroviarias siendo el Ferrocarril Madera-Mamoré uno de los más importantes. La construcción del mismo había sido contratada por la empresa del coronel Jorge Earl Church, la que posteriormente sufrió una ruidosa bancarrota.

El doctor Benjamín Lens, gobernador de Moxos entre 1878 y 1880, da cuenta de la paralización de las obras en 1879, acotando también la existencia de un ferrocarril provisional de una legua y cuarto en San Antonio para transportar materiales. “Me ha sorprendido -dijo en aquel momento- el número 148 de *El Herald*, que contiene noticias sobre la empresa Church del F. C. Madera- Mamoré que asegura siguen trabajándose con energía. Es falso: los trabajos de ese F. C. fueron abandonados en noviembre de 1878”.<sup>997</sup>

En un estudio editado en París en 1886, André Bresson refiere a la importancia de un ferrocarril “boliviano-brasileño” como base para un intenso comercio en el bajo Amazonas. Reproduce este autor una nota publicada en la capital francesa en 1883 describiendo la expedición llevada a cabo el año anterior por el presidente de la provincia del Amazonas, Paranagua.

---

<sup>994</sup>Limpas Saucedo, Manuel, págs. 220-223; y Ballivián, Manuel V.: Diario del viaje de la Delegación Nacional a los territorios del Noroeste de la República y el Departamento de Beni. La Paz, Imp. de “El Comercio”, 1896, págs. 3-4. También Heath, Eduardo: Informe sobre los estudios hechos en el Departamento del Beni en los años 1879-1880-1881. La Paz, Imprenta de la Libertad, 1882; y Heath, Eduardo: La exploración del Río Beni. La Paz, Imprenta de “La Revolución”, 1896. También los trabajos de Antonio Vaca Díez “El río Orton y su colonización” y “El árbol del oro”.

<sup>995</sup>Baldivieso, Pastor: “Monografía del Beni”. En: Alarcón A., J. Ricardo: Bolivia en el primer centenario de su independencia. La Paz, 1925.

<sup>996</sup>Becerra Casanovas Rogers. Retablos coloniales del Beni. Santa Cruz. 1983. pág. 21.

<sup>997</sup>Limpas Saucedo, Manuel, p. 215. Véase también Church, George Earl: The route to Bolivia via the River Amazon: A Report to the Governments of Bolivia and Brazil. Londres, Waterlow and Sons, 1877.

Las condiciones de este viaje señalan las ventajas que significaría la construcción de vías férreas para la villa de Labrea y desde el Ituxy al Beni, ya que las de Madera-Mamoré presentan el inconveniente de que las costas de aquel río son muy accidentadas y con un laberinto de riberas.<sup>998</sup>

El inglés Minchin preanunciaba el cambio económico del Beni cuando en 1881 decía que “la cría del ganado es una industria provechosa en el oriente boliviano a la que se puede dar gran impulso; en las pampas de Mojos hay vastas extensiones del mejor pasto. Si las caídas del Madeira pudieran evitarse, ya sea por un ferrocarril que las rodee o abriendo una comunicación por el Aquiri y el Purús se encontraría un mercado abierto en las Provincias del Brasil a lo largo del gran río. En efecto, las autoridades del Brasil encararon finalmente el Ferrocarril “Madeira-Mamoré” que fue concluido en 1912.<sup>999</sup>

Un nuevo proyecto de ferrocarril poniendo en comunicación los ríos Beni, Madre de Dios, Aquiri y Purús, fue formulado en 1900 por la empresa francesa Deves y Cía, solicitando una regalía de 5 kilómetros cuadrados de tierras por cada kilómetro de tendido ferroviario.

Ya en 1925 se habían completado los estudios del ferrocarril que habría de unir Santa Cruz de la Sierra con Puerto Suárez y Corumbá y en la década del 30 se abriría un servicio aéreo a Riberalta.<sup>1000</sup>

#### ***4. Períodos económicos del siglo XIX en Moxos y Chiquitos***

Durante el siglo XIX la economía de las Misiones sufre variaciones bien definidas: a la paulatina decadencia de las industrias -de próspera realidad en la época jesuítica- sucederían entre 1850 y 1870 aproximadamente un auge de la quina,

produciéndose posteriormente el apogeo de la goma.

Ya a principios de la centuria las noticias de los pueblos no eran nada alentadoras. En el informe que presenta en 1800 el gobernador de Chiquitos Miguel Fermín de Riglos destaca éste que los únicos productos de las Misiones eran la “cera y lienzo ordinario, y algunos Rosarios que no pasaban de la ciudad de Santa Cruz. A los indios los encontré abandonados a una desidia culpable, tuve aceptación de sus jueces, y por medio de ellos insté a que asistieran al colegio todos los días de obligación que son tres...”<sup>1001</sup>

La declinación general fue acentuándose y con ella la opresión de los administradores y los comerciantes hacia los indios. Los negociantes cruceños habían ingresado a los pueblos las maldades del alcohol sumiendo a los naturales en la miseria y el vicio.

Un intento de cambiar esta situación fue el decreto dado por José Ballivián el 6 de agosto de 1842 declarando la independencia de Moxos respecto de Santa Cruz y a los indígenas ciudadanos y propietarios de tierras y casas. Luego sobrevino la creación del Departamento de Beni y los intentos por colonizarlo y expandir sus comunicaciones.

---

<sup>998</sup>Bresson, André. Bolivia. Sett Années d'explorations, de voyages et de séjours dans L'Amérique Australe. París. Challamel Ainé. 1886, p. 492.

<sup>999</sup>Minchin J.B. Op. cit, pág 134.

<sup>1000</sup>Kirch Bert. En el norte de Bolivia. la Prensa. Buenos Aires 22 de febrero de 1942.

<sup>1001</sup>Archivo General de la Nación. Argentina. Papeles de la Biblioteca Nacional, legajo 302, pieza N° 4.867. Informe del gobernador de Chiquitos Miguel Fermín de Riglos al virrey Marqués de Avilés. San Miguel de Chiquitos, 16 de noviembre de 1800.



No obstante el decreto, los indios poco modificaron su situación; el comercio se abrió más aún y a la actividad de los cruceños se sumó la de sus competidores de Cochabamba, teniéndose los naturales -no preparados aún- que valerse de los fiscales para vender sus productos. La explotación siguió siendo una realidad.<sup>1002</sup>

Hacia mediados del siglo XIX el antiguo sistema tocaba a su fin. El abandono de las plantaciones de algodón, de los tejidos, de las grandes fundiciones de San Pedro y de las curtiembres, el tabaco, el azúcar, la cera, los aceites, la vainilla y el tamarindo que se dejaban de exportar, y las pestes que habían terminado prácticamente con los criaderos de caballos y las estancias de bovinos así lo denunciaban.

Fue la explotación de la quina, de gran abundancia en la zona del Mapiri, la actividad en la que se van a emplear la mayoría de los indios de los pueblos. El centro era la provincia Caupolicán desde donde el producto se trasladaba a Reyes y pasando por Santa Ana de Yacuma era conducida por el Mamoré hasta San Antonio del Madera. “La explotación intensiva duró hasta el año 1870, en que se produjeron los árboles de la “chinchona” que fueron plantados en las colonias africanas. Mucha demanda de gente, especialmente de remeros consumió ésta. Las canoas y sus tripulaciones se quedaban en el Madera donde ya se comenzaba a explotar la siringa”.<sup>1003</sup>

Paralelamente al inicio del auge de la siringa o goma, seguía la despreocupación por la explotación del suelo (cacao, caña dulce, tabaco y algodón) y las industrias manuales en los pueblos.

Presentaban éstos un aspecto casi desierto; la urgencia de los indios por dirigirse a los centros gomeros del norte del Brasil había dejado a las antiguas Misiones casi despobladas. No pudiendo trasladarse las mujeres con sus maridos estaban aquellas respecto de los hombres en una proporción de cinco a uno.<sup>1004</sup>

Gozando de su supuesta “libertad”, hallábanse los indios en los gomales entregados al vicio de la embriaguez, instados por los propios patrones. La supresión del impuesto indígenal había soltado las últimas amarras ya que la emigración hubiera significado una evasión al fisco. Esclavos, borrachos y fatigados morían los indios sin poder regresar a sus familias.<sup>1005</sup>

Los pioneros de la búsqueda de gomales en el Beni fueron el beniano Antonio Vaca Díez y el cruceño Antenor Vázquez. A partir de la expedición de éstos, varios audaces más se van a internar en las espesas selvas plagadas de hombres y animales salvajes, en búsqueda de la goma.

La primera sociedad industria para la explotación de la goma la formaron los hermanos Angel y Félix Arteaga y Angel Cortez en 1870. En 1876 se produjo la primera compraventa de gomales al adquirir Vaca Díez el siringal Naruru a don Angel Arteaga.<sup>1006</sup>

En 1877 se estableció en Reyes la empresa “Suárez Hermanos” fundada por Francisco Suárez. Proveía y habilitaba a casi todos los gomeros; desde Londres don Francisco enviaba los pedidos y cajones de libras esterlinas y desde el Beni su hermano Nicolás despachaba los cargamentos de goma. En 1881 el doctor Heath instaló la sede de sus negocios en Cachuela Esperanza descubiertas las riquezas de esta zona. Posteriormente se instaló en el Beni Plácido

---

<sup>1002</sup>René-Moreno, Gabriel (1974), págs. 68-70.

<sup>1003</sup>Carvalho Urey, Antonio, p. 55.

<sup>1004</sup>Ver: René-Moreno, Gabriel (1974), págs. 404-404.

<sup>1005</sup>Idem., págs. 74-75.

<sup>1006</sup>Limpas Saucedo, Manuel, págs. 192 y 208.

Méndez, en 1882, en el puesto denominado “La Cruz”, enviando dos años después la casa Braillard, Clausen y Cía. al empleado Máximo Henicke a buscar en la zona un lugar donde ubicar una sucursal de la central de Reyes. Henicke instaló la casa en “Ribera Alta”, al lado de la choza de Méndez. En 1894 el primer Delegado Nacional del Noroeste Lisímaco Gutiérrez declaraba su fundación oficial con el nombre actual de Riberalta.<sup>1007</sup>

En el año 1897 quedó constituida la firma The Orthon Rubber Company Limited que logró organizar el espíritu aventurero de Antonio Vaca Diez. Surcando con su socio Carlos Fermín Fiscarrald las aguas del Ucayali, para entrar luego por el Urubamba al Madre de Dios, naufragaron y perecieron. Estas muertes sumáronse a la de don Francisco Suárez en Londres originándose la paralización repentina de los giros de “Francisco Suárez y Cía.” y con ella una de las crisis económicas que ha experimentado Bolivia.<sup>1008</sup>

El comercio de la goma, que había traído prosperidad al Beni en la faz comercial y en la difusión cultural a través del desarrollo del periodismo, de la creación de nuevas escuelas y de mejoramientos en el estado de los templos, tuvo así también su crepúsculo. Los comerciantes cruceños afluyeron nuevamente a los pueblos trayendo ganado caballar de la Argentina trocándolos por un mayor número de ganado vacuno. Esto se dio ya a comienzos del siglo XX, pero ratifica la tendencia notoria de crecimiento de la ganadería en Moxos que se venía verificando en las últimas décadas del XIX.<sup>1009</sup>

## ***5. Los límites territoriales del siglo XIX***

El dominio de las fronteras y las incursiones comerciales por parte de los portugueses se fueron acentuando a principios del siglo XIX. Los españoles, impotentes ante las muestras de practicidad y efectividad de sus enemigos, no pudieron consolidarse. Esta situación fue heredada por los brasileños y bolivianos, respectivamente, ya consagradas sus independencias. Con la aparición del comercio de la goma y la emigración masiva desde las antiguas Misiones hasta las plantaciones del Brasil, esta diferencia se amplió.

Un hecho tan audaz como curioso, y, como dice René Moreno, “difícil de ser calificado dentro de la historia de Bolivia”, fue el originado por el gobernador de Chiquitos Sebastián Ramos, “El Chapetón”, quien, ante los triunfos del ejército colombiano en el Alto Perú que inclinaron la balanza política hacia la independencia, decidió considerar a su Provincia como sujeta al rey de España.

Viendo que en la Península todo estaba perdido, no tuvo mejor idea que buscar socorro en el Brasil. Ofertó Ramos al gobernador de Matogroso la anexión de Chiquitos al Imperio pidiendo a éste ayuda militar. En abril de 1825 un cuerpo de ejército al mando de Manuel José de Araujo ocupó casi toda la provincia, declarándola incorporada al Brasil. A los pocos días Araujo envió al gobernador de Santa Cruz, Videla, una especie de ultimátum, cuya parte más saliente decía: “pasaré a desolar toda esa tropa de su mando e igualmente a esa ciudad de Santa Cruz, que apenas dejaré de ella fragmentos de lo que fue”.<sup>1010</sup>

En Charcas se expandió la alarma y el mariscal Sucre envió a Santa Cruz uno de sus mejores batallones, el 2º de Infantería con el Coronel López de Quiroga a la cabeza, a

---

<sup>1007</sup>Carvalho Urey, Antonio, págs. 64-65. Ver también Limpas Saucedo, Manuel, págs. 211-229.

<sup>1008</sup>Limpas Saucedo, Manuel, págs. 297-298.

<sup>1009</sup>Carvalho Urey, Antonio, p. 88. Manuel Ballivián estimaba en 1896 que había más de 1.400.000 cabezas de ganado vacuno, pero advertía que los ganaderos solamente se dedicaban entonces a la producción de charque.

<sup>1010</sup>René-Moreno, Gabriel (1974), págs. 557-558.

enfrentarse con Araujo. Este frenó sus ímpetus ante la amenaza de Sucre y, sumada a esta la decisión del gobernador de Matogrosso de terminar con la aventura, salió de Chiquitos hacia sus cuarteles. Lo acompañaron en su regreso el desorientado gobernador Ramos y el máximo cooperador en la intentona, el cura párroco de Santa Ana José María de Velasco.<sup>1011</sup>

En capítulos anteriores hemos hecho referencia al desarrollo y avance del comercio brasileño durante el siglo XIX y a los ciclos de la quina y de la goma; también a sus nefastas consecuencias poblacionales y de pérdida efectiva de dominio para Bolivia. Este amplio proceso económico repercutió en la legalización de las jurisdicciones territoriales de Brasil y Bolivia, con enormes pérdidas para esta última.

El golpe más trágico fue quizá el ocurrido en 1867, justo un siglo después del extrañamiento de los padres de la Compañía de Jesús, cuando Mariano Melgarejo firmó el tratado de límites con el Brasil cediendo el litoral boliviano del río Madera en una extensión de 300.000 kilómetros cuadrados. Estaban situados en estas zonas los antiguos cascarilleros, centenas de emigrantes cruceños y un gran número de indios de Moxos dedicados a la explotación de la goma. Los sirringueros bolivianos se vieron obligados por sus nuevas autoridades a abandonar o vender a menor precio sus puestos de trabajos de caucho, “quedando -como dice Carvalho Urey- en el ahora Madera del Brasil muchos infelices indígenas benianos a pagar sus cuentas, para siempre”.<sup>1012</sup>

No obstante estos valiosos logros, el expansionismo brasileño no se moderó. Prueba de ello, y ya cerrando la centuria, es la proclamación de la República Independiente del Acre el 1º de mayo de 1899 primero, y luego el 7 de agosto de 1902.

## ***6. Moxos y Chiquitos en el siglo XIX: el fin de la epopeya***

El XIX marcó el fin de la epopeya jesuítica sobre todo en las tierras de Moxos, reconvertidas por imperio de los nuevos procesos económicos y sociales. Como diría Maritain en la historia el bien y el mal crecen conjuntamente y los conceptos de lo que significaba el “progreso” en el siglo XIX u hoy “el desarrollo” no constituyen valores absolutos de carácter positivo.

Los protagonistas de nuestra historia fueron las comunidades indígenas de Moxos y Chiquitos reorganizadas desde fines del siglo XVII dentro de un proyecto civilizador que intentaba potenciar sus propias capacidades y talentos.

Esta circunstancia es revalorada, como hemos visto, por no pocos de los responsables de la expulsión de los jesuitas y por posteriores administradores que, con nostalgia, nos hablan de tiempos pasados mejores y de presentes patéticos.

Los testimonios de viajeros imparciales como D’Orbigny o Castelnau, los de los recopiladores y difusores de la cultura del oriente boliviano en el siglo XIX, como Gabriel René Moreno o Manuel V. Ballivian, hablan -más allá de sus posiciones políticas- de un proceso cuya decadencia comenzó irreversiblemente a partir de la expulsión de la Compañía de Jesús en 1767.

Más allá de las buenas intenciones de algunos obispos o gobernadores para encauzar la potencial capacidad productiva de las misiones, nunca hubo un proyecto que tuviera como centro el mejorar la calidad de vida de los indígenas, sino que todo se refería a las posibilidades

---

<sup>1011</sup>Idem., p. 558.

<sup>1012</sup>Carvalho Urey, Antonio, p. 57.

de aumentar la producción en beneficio de la Corona. En la práctica, ni esto pudo lograrse porque los beneficios quedaron siempre en manos de los intermediarios...

Recién a mediados del siglo XIX hubo un proceso de ampliación de fronteras o por lo menos un reconocimiento territorial que había quedado también estancado desde las Comisiones Demarcadoras de Límites de mediados del siglo XVIII. Si fue un explorador boliviano como José Agustín Palacios, formado junto al franciscano Fray Mazuelos y gestor con anterioridad de apertura de caminos en Yungas, quien inició el nuevo ciclo de exploraciones, no cabe dudas que no era esta la actitud generalizada en el gobierno boliviano.<sup>1013</sup>

En efecto, mientras Palacios buscaba caminos mejores para articular Trinidad con Reyes o vincular los ríos Beni y Mamoré a través del Lago Rogo-Aguado, el territorio del Beni era utilizado como tierra de confinamiento.<sup>1014</sup>

Los “reos políticos” rotaban en esta remota periferia padeciendo, en el aislamiento, su castigo o derrota. Aún en 1849 Belzú decretaba una amnistía para quienes juraran la Constitución pero señalaba que deberían “ser enviados al Beni, los que no llenasen el requisito”.

El aislamiento de Moxos no era un proyecto intencional de cierre de fronteras, como planteó el dictador Gaspar Rodríguez de Francia en el Paraguay, buscando aislar su país del proceso de guerras civiles que asolaban el continente. Y no lo era porque el proyecto de Francia, más allá de los mecanismos despóticos aplicados, significaba un repliegue sobre sus propias capacidades, una organización del territorio y un crecimiento deseado.<sup>1015</sup>

En Moxos el aislamiento era una circunstancia de hecho y su población no solamente no creció sino que descendió notoriamente y recién a mediados del siglo XIX recuperó los 30.000 habitantes que tuviera un siglo antes. Los viajeros del siglo XIX señalaban sin embargo que el componente de la población era diferente pues predominaba nítidamente el sexo femenino dada la elevada mortalidad masculina que se producía por la riesgosa navegación de los ríos.<sup>1016</sup> En Chiquitos fueron las epidemias de viruela las que diezmaron la población hacia 1830.

D'Orbigny valoraba Moxos por “lo que queda de ella, a pesar de los atrasos debidos a la ignorancia y a la negligencia de los curas y administradores que se han sucedido desde la expulsión de los jesuitas”. Agregaba: “los actuales moradores, que conservan religiosamente la tradición de aquel entonces, suspiran por una existencia que no han conocido, más venturosa que la presente y ajena sobre todo a las tristes inquietudes del porvenir”.<sup>1017</sup>

Pero estas primeras décadas del XIX habían visto pasar del conflicto que venían sosteniendo autoridades civiles y eclesiásticas, a una nueva realidad donde los indígenas no eran ya espectadores pasivos del mismo sino protagonistas principales. La muerte del

---

<sup>1013</sup>Palacios, José Agustín. Exploraciones de Don José Agustín Palacios realizadas en los ríos Beni, Mamoré, madera y en el lago Rogo-Aguado, durante los años 1844 al 47. Imprenta de El Comercio. La Paz. 1893.

<sup>1014</sup>Baldivieso, Pastor. “Monografía del Beni”. En: Alarcón A., J. Ricardo: Bolivia en el primer centenario de su independencia, La Paz, 1925, p. 1135.

<sup>1015</sup>Gutiérrez, Ramón. Evolución urbanística y arquitectónica del Paraguay. 1537-1911. Departamento de Historia de la Arquitectura. UNNE. Resistencia. 1976.

<sup>1016</sup>Gibbon, Lardner. Exploration of the Valley of the Amazon. Washington. A.O.P. Nicholson. 1854.

<sup>1017</sup>D'Orbigny, Alcides (1845), p. 188.

gobernador Velazco, como venganza del asesinato del cacique Marasa, señaló la decadencia de la antigua capital de Moxos, San Pedro, y la pérdida de los archivos jesuíticos quemados en el incendio del colegio.<sup>1018</sup>

En 1831 D'Orbigny y el ex gobernador Matías Carrasco - que había renunciado denunciando los manejos de los funcionarios locales intentaron planificar la recuperación de la región planteando la apertura de un camino de comunicación entre Moxos y Chiquitos que posibilitara la permuta de productos (sal por yeguas, por ejemplo). Sin embargo como este nuevo circuito afectaba intereses locales de cruceños y cochabambinos, a quienes el aislamiento favorecía en sus tropelías, no tuvo el impulso institucional necesario.

A pesar de ello, constatado el saqueo sistemático de la producción de los pueblos, en 1832 el gobernador interino Carmelo Rivera destituyó a todos los administradores de los poblados, aunque el relevo no mejoró notoriamente los antiguos vicios. Por todo ello, la economía seguía funcionando con el antiguo sistema de trueque y no se usaba la moneda. D'Orbigny en sus viajes se aprovisionaba de elementos como cuchillos, tijeras, agujas, espejos y otras menudencias para intercambiarlas por alimentos como sucedía desde el siglo XVI.<sup>1019</sup>

La impronta de la enseñanza jesuítica, aún modificada en los contenidos ya secularizados, se veía en los pueblos. Cuando el viajero francés llegó a Santa Ana fue recibido con un arco de triunfo formados por ramas y palmas, mientras se organizaba un cortejo.” Abrían la marcha caciques y jueces, manteniendo en alto sus cañas, símbolo de autoridad, luego venía una cincuentena de músicos y los bailarines que avanzaban danzando entre nosotros. A la entrada de la plaza se alza un segundo arco de triunfo, bajo el cual tuvimos que escuchar nuevas coplas y ver otros bailes”...

Si permanecían los elementos intangibles de la cultura, los materiales se iban perdiendo paulatinamente. Los pueblos trasladados o abandonados, los edificios incendiados o anegados que no se reponían y en general la falta de mantenimiento hicieron estragos sobre todo en las misiones de Moxos. No faltó inclusive un insólito funcionario como el gobernador Gil Toledo que decidió fomentar entre los indígenas el culto solar del Inti Raymi, que los indios Chiquitos nunca habían conocido. Su tumultuosa gestión culminó con generalizadas hambrunas y la decadencia de los cultivos de maíz.

En 1824 se otorgaría a los indios la libertad de comerciar lo que en la práctica era un simple paso más para dejarlos inermes ante el sistema imperante. D'Orbigny decía: “no conocían el valor de las cosas y sus jefes tenían interés en no enterarlos a este respecto, se veían así explotados por los parientes de los administradores y de los curas, sin ninguna mejoría de su suerte”.<sup>1020</sup> Así que ya para fin del siglo XIX de la antigua industria textil no quedaba en Trinidad más que el tejido de hamacas, habiéndose perdido la tradición de las labores que hacían los indígenas en las misiones.

La decadencia afectaba también a otros sectores económicos importantes, como las estancias que para muchos eran la base de sustentación alimentaria de los pueblos. En Chiquitos la situación desde el período jesuítico al momento de la independencia era la siguiente:

Año	1767	1825
-----	------	------

---

<sup>1018</sup>Idem. pág. 196-197.

<sup>1019</sup>D'Orbigny, Alcides (1945), tomo III, p. 1137.

<sup>1020</sup>Idem. Tomo IV, p. 1267.

Vacas-bueyes-terneros	55.209	13.388
Caballos-potros	1.612	411
Yeguas	24.825	548
Mulas-burros	159	30

Fuente: Brabo, Francisco Javier (1872) y D'Orbigny, Alcides (1845)

La cría del ganado era visualizada en el XIX como uno de los recursos que podría potenciar las condiciones de las llanuras de Chiquitos y de los llanos mojeños para abastecer al país, e inclusive exportar, pero todo ello exigía reacomodar la estructura comercial que aparecía satelizada desde Santa Cruz de la Sierra.

En 1825 Bolívar decretó la mensura y distribución de tierras en el Departamento de Santa Cruz de la Sierra y a este primer plan de colonización habrían de sumarse múltiples iniciativas como las concesiones de tierras para quienes se radicaran junto al camino de Cochabamba a Moxos por Colomí en 1830.

Tres años más tarde el empresario Manuel Luis de Olinden recibió una concesión de tierras (25 leguas en todas direcciones) junto al río Otuquis donde fundaría un puerto para traficar con un barco entre Chiquitos y el Paraguay.<sup>1021</sup>

Olinden se estableció junto a las antiguas ruinas de la misión de Santiago, fundó el caserío de Florida e hizo abrir un camino a las salinas. En el antiguo paraje de Santo Corazón, el empresario tenía la idea de fundar la ciudad y puerto que llevarían su nombre. Así, tanto Santiago como Santo Corazón quedaban dentro de la propiedad de Olinden aunque sometidos a jurisdicción del gobernador de Chiquitos.

Sin embargo este proyectos como otros intentos de colonización militar impulsados por Ballivian en 1841, no tuvieron fortuna hasta que los ciclos de la quina y el caucho, a los cuales hicimos referencia, generaron un soporte económico tangible.

Para este momento muchos de los pueblos de las antiguas misiones como Santa Ana, San Ramón, San Pedro o San Joaquín estaban reducidos al carácter de aldeas provisionales por no haber consolidado sus nuevos emplazamientos o no haber repuesto los antiguos edificios deteriorados.

Pero esta realidad de Moxos se haría más dramática cuando, a raíz del auge cauchero se demandó una ingente mano de obra que despobló las antiguas misiones.

El franciscano Sebastián Pifferi y su secretario Zacarías Ducci hicieron una visita a las misiones en 1893. En Loreto escribían: “hay muy pocos hombres pues la mayor parte han sido arrastrados a los gomales y solo quedan mujeres”. En Trinidad dicen: “la ciudad está en decadencia, como todos los pueblos de Mojos, debido a la desaparición de la raza indígena. La poca vida que tiene la debe a ser la capital del Departamento”.<sup>1022</sup>

Cuándo en 1851 Dalence escribía “¿Qué ha menester el Departamento del Beni para llegar a la altura y opulencia que le están destinados por la naturaleza? Una sola cosa y nada

<sup>1021</sup>Bach, Mauricio: Descripción de la nueva Provincia de Otuquis en Bolivia. Buenos Aires, Imprenta Argentina, 1843.

<sup>1022</sup>Ducci, Zacarías, Diario de la visita a todas las Misiones existentes en la República de Bolivia- América Meridional- practicada por el M.R.P. Sebastián Pifferi. Asís. Santa María de los Angeles. Tipografía de la Porciúncula. 1895 p. 89.

más: que se naveguen con el vapor los ríos en toda su extensión”, manifestaba así la convicción del progreso indefinido en cabalgado sobre la economía mercantilista.<sup>1023</sup>

Esta visión liberal decimonónica no contemplaba las consecuencias que una explotación masiva de la riqueza gomera traería para la población indígena de Moxos. Tampoco la ambición que, sobre estos territorios, habría de generarse y la ocupación que sobre buena parte de ellos, hicieron de facto, los portugueses del Brasil. Para ello habrían de concurrir, también, los desaciertos de la propia política interna, como las disposiciones de Melgarejo de que las tierras de comunidades indígenas debían tributar al fisco (1866) o la expropiación de las mismas por parte del Estado en 1868.<sup>1024</sup>

A raíz de los tratados de límites de 1867 que definieron las demarcaciones con el Brasil en la confluencia del río Beni con el Madera escribía el Padre Jesualdo Machete: “No sabe Bolivia la extensión inmensa de terrenos que ha perdido. Que poco conocen sus territorios los mandatarios de esta República!.. Algún día lo conocerán, pero tarde...”.<sup>1025</sup>

En rigor el acuerdo territorial fue forzado cuando ya existía un dinámico proceso de producción gomera en el río Madera. El mismo había comenzado del lado boliviano con el industrial Santos Mercado en 1864, pero un lustro más tarde Macchete señalaba que “por todas partes se ven barracas en las orillas de este río, la mayor parte son de bolivianos” que se ocupan de la goma elástica o siringa. Ya en 1870 Francisco Cárdenas y Pablo Salinas fabricaban zapatos y telas engomadas para exportación.<sup>1026</sup>

A raíz del tratado limítrofe Bolivia abandonó la población de El Crato y parte de sus terrenos. “No sabe Bolivia lo que ha perdido, nada menos que los ricos siringales y también el derecho ascensivo de navegación de este caudaloso río Madera”.<sup>1027</sup>

El camino de las exploraciones iniciado por Palacios sería ahora transitado no sólo por los misioneros sino fundamentalmente por empresarios y aventureros. El texto de Palacios, editado en 1852 por el diario La Epoca de La Paz, fue traducido al inglés, como folleto de propaganda de la empresa que encaraba la obra del ferrocarril Madera-Mamoré.

Este texto inglés fue el que utilizó Edwin Heath en su viaje de 1879, junto con la descripción que hizo el Teniente Gibbon, de la Armada Naval de Estados Unidos, en su viaje a los tributarios del río Amazonas en 1852, así como la narración del frustrado viaje del geógrafo James Orton de 1876.

Heath visitó, desde el pueblo de Reyes, los gomales de Cavinás y verificó lo complicado de los trajines en carretas, canoas y otras embarcaciones que insumían entre mes y mes y medio de transporte.<sup>1028</sup> Cuando Heath pasa por el pueblo de Santa Ana deja constancia del

---

<sup>1023</sup>Dalence, José María: Bosquejo estadístico de Bolivia. Imprenta de Sucre. Chuquisaca. 1851, p. 158.

<sup>1024</sup>Lavadenz, José: “La colonización en Bolivia”. En: Alarcón A., J. Ricardo: Bolivia en el primer centenario de su independencia, La Paz, 1925.

<sup>1025</sup>Macchete, Jesualdo: Diario de viaje fluvial del Padre Fray Jesualdo Macchete, misionero del colegio de La Paz, desde San Buenaventura y Reyes hasta el Atlántico en 1869. La Paz, Imprenta El Siglo Industrial, 1869, p. 15.

<sup>1026</sup>Baldivieso, Pastor, p. 1137.

<sup>1027</sup>Macchete, Jesualdo, págs. 55-56.

<sup>1028</sup>Ballivian, Manuel V. Diario del viaje de la Delegación Nacional a los territorios del noroeste de la República y el Departamento del Beni (Notas de Cuaderneta). Imprenta de El Comercio. La Paz. 1896, págs. 8-9.

proceso de ruralización: “Este pueblo está en completa ruina. Mandando al Brasil tantos indios cada año y empleándose muchos en viajes, no hay quien componga las casas”.<sup>1029</sup>

A ello debemos sumar la continua amenaza de las inundaciones. Cuando en 1857 se anegó toda la pampa de Reyes hasta el río Mamoré, los pueblos de Santa Ana y Exaltación debieron construir un terraplén de más de un metro de altura a su alrededor para evitar la destrucción total.

Las instalaciones de los empresarios de gomales en los ríos Madidi, Beni y el Madera a partir de 1870 significaron una creciente sangría poblacional a los antiguos pueblos de Moxos.

Las estimaciones que realiza Heath en 1880 ubican hasta 1000 arboles de goma como mínimo por legua cuadrada, estimando entre 100.000 y 300.000 los gomales disponibles. Como cada trabajador tenía una “estrada” de 100 árboles entendía que allí había trabajo para hasta 30.000 obreros. Es decir toda la población indígena de Moxos.<sup>1030</sup>

En 1880 la producción era aún incipiente pero ya había 19 establecimientos de gomales e inclusive alguno ya había sido abandonado por haberse concluido su explotación. Un año más tarde, luego del viaje “descubridor” de Heath, los gomales se había duplicado y los braceros se habían quintuplicado, marcando la espiral de rápida transformación de la región que habría de traer otras graves consecuencias.

Los jesuitas habían regresado a Bolivia en 1881 y pronto formaron un colegio en La Paz, al que arribaría, en 1886, un contingente numeroso de religiosos desde el Perú. A raíz del levantamiento indígena de Trinidad en 1887 el obispo de Cochabamba aconsejó que pasasen a hablar con los indios los tres jesuitas que estaban en la ciudad para realizar una misión de pacificación.

El reencuentro de los jesuitas con los mojeños los enfervorizó, pero a la vez los llenó de tristeza la decadencia en que se encontraban las antiguas misiones. En Trinidad los indios habían huido “y algunos blancos que ellos llamaban carayanas, que habían ido en su busca para reducirlos, les habían dado muerte”.

La declaratoria de una suerte de guerra santa por parte del cacique Guayacho había servido de justificación para una represión indiscriminada, que tampoco contemplaba los seculares agravios que se venían ejerciendo por criollos y mestizos contra los nativos. Los jesuitas se formaron un juicio que “no fue contrario a los indios, cuya inocencia y sencillez pudieron comprobar. Todo era efecto de los malos tratos de los blancos, los carayanas, gente desalmada, que por desgracia, en número considerable, había buscado refugio en Trinidad. Azotaban sin piedad a los indios con unos látigos hechos de cueros de buey, que llaman guasca, a que tenían gran temor, les habían usurpado poco a poco sus tierras, y sobre todo después del descubrimiento del caucho les forzaban a ir hasta el río Madera, en el Brasil, lejos de sus familias, donde morían muchos.”<sup>1031</sup>

Cuando el jesuita Arteche habló a los sobrevivientes para que regresaran a Trinidad, le dijeron: “Tata, son muchos los vejámenes que sufrimos de los carayanas, se nos lleva río arriba y río abajo, y hasta el Madera mismo, donde tantos perecen, por lo que nos quieren dar, y si no

---

<sup>1029</sup>Heath, Eduardo. Informe sobre los estudios hechos en el Departamento del Beni en los años 1879-1880-1881. Imprenta de la Libertad. La Paz. 1882, p. 1.

<sup>1030</sup>Idem. pág. 6.

<sup>1031</sup>Mateos, Francisco: “Jesuitas españoles en Bolivia”. En: España Misionera Volumen 23-24, Madrid, 1949, págs. 219-220.



les servimos a su gusto nos dan guasca, ya no nos han dejado ni un palmo de tierra donde hacer una chacra o levantar una casa”.

Así se fueron los indígenas de Trinidad y se instalaron en San Lorenzo en busca de otras tierras donde instalar su capilla y formar el pueblo a la usanza misionera. Poco a poco, cruzando el Mamoré y los pantanos del desborde de los ríos Secure y Apere, los indios se reagruparon en caseríos de San Lázaro, Roma- Trinidadcito, San Francisco, Rosario y Todosantos, coordinados por el cacique José Santos Naco Guaji. Cuando el Padre Pifferi los visitó en 1893 y les consultó sobre una posible vuelta a la ciudad le preguntaron “¿Porqué ir a buscar la muerte?”.

Si esto pasaba en Trinidad, en los otros pueblos no era mejor la situación pues en San Pedro solo quedaban a fin de siglo 40 familias de las 800 que se habían trasladado en 1820.

Acotadas las posibilidades de abasto de los antiguos pueblos comenzó como en el siglo XVI la caza del indígena que vivía aún no integrado a este brillante estado “civilizatorio” y que en algunos casos era hostil al avance de los sirringueros.<sup>1032</sup> La captura de estos indígenas y su venta como mano de obra fue habitual, siguiendo los patrones civilizatorios brasileños que recién abolieron la esclavitud en 1889.<sup>1033</sup>

En la formación de las barracas gomeras bolivianas confluían los empresarios de Santa Cruz de la Sierra y los antiguos “cascarilleros” de La Paz quienes, a partir de 1880, impulsaron la llamada “fiebre de la goma elástica”, ocupando parte del río Madre de Dios y todo el bajo Beni hasta el Mamoré.<sup>1034</sup>

A la vez los industriales brasileños avanzaron en territorio boliviano en la región del Acre realizando una ocupación de hecho que significaría un recorte territorial posterior, afectando la soberanía del país. Las medidas de grandes concesiones de tierras a Compañías transnacionales e inclusive autorizaciones para traer colonos japoneses para trabajar en la industria gomera (1900), no lograron frenar el proceso de ocupación brasileño.

Un relato de Minchin, en 1881, es elocuente sobre los cambios de los grupos indígenas. “Los indios Mojos son probablemente superiores a las demás razas; los de Chiquitos, aunque capaces de progresar mucho, están ahora del todo desmoralizados por la bebida y por la mezquina tiranía de los corregidores, mientras que las tribus del Parapití y los establecimientos en el Pilcomayo están saliendo ahora del estado más bárbaro, inducidas por los franciscanos a abandonar su vida vagabunda y a formar aldeas alrededor de la Misión”.

Estimaba que la población total, incluyendo Santa Cruz de la Sierra y alrededores alcanzaría a 90.000 habitantes. “En Chiquitos la población se mantiene estacionaria; en Mojos decrece, debido en parte a que en los últimos años ha disminuido el comercio con el Amazonas y también debido al gran número de indios que hacen una vida de casi completa esclavitud en las entradas de caucho del Madeira. El exceso de mujeres sobre los hombres es por consiguiente grande y los brazos útiles para la agricultura y demás trabajos quedan aun

---

<sup>1032</sup>El Padre Maccheti narra el ataque con flechas a las canoas de los gomeros por parte de los indios en 1869.

<sup>1033</sup>Heath menciona como el Dr. Vaca Díez había comprado en 1878 un muchacho anauna de una tribu junto al río Mano.

<sup>1034</sup>Armentía, Fray Nicolás de: Navegación del Madre de Dios. La Paz, Imprenta de La Paz, 1887.

más reducidos por el gran número empleado solamente en las canoas, mal éste que solo se puede remediar introduciendo la navegación a vapor”.<sup>1035</sup>

La configuración del territorio del Beni también había cambiado a fines del siglo XIX privilegiando los nuevos puertos comerciales, los muelles de atracó a las barracas gomeras y las ciudades de acopio como Riberalta, Villabella y Puerto Salinas (Cavinas), frente a los antiguos poblados misioneros. Inclusive aquellos que se encontraban en el mismo circuito de producción, como Reyes, no parecían haber mejorado. Ballivian decía en 1896 “si algo ha cambiado en Reyes, desde que fue reducción jesuítica, no debe ser de manera favorable”.<sup>1036</sup> Solo Trinidad crecía por su papel institucional, pero ya no vivían allí indígenas.

En la última década del XIX la obtención de mano de obra indígena había avanzado sobre las misiones de Caupolicán fundadas por los franciscanos de Propaganda Fide desde fines del siglo XVIII.

Esto era fruto de la multiplicación de las barracas gomeras “sostenidas por gente aventurera o atraída por medio de engaño” que cómo menciona Ballivian los llevaba a “una esclavitud incalificable”.<sup>1037</sup>

La Expedición Oficial enviada para analizar el proceso territorial, al pasar frente a la barraca Mirlitonville de los hermanos Devés de París, narra que la misma estaba a cargo del francés Alberto Mouton “cuya fama sombría y hechos crueles han trascendido”. La brillante foja de servicios “civilizatorios” de este ciudadano europeo incluía “flagelaciones, fusilamientos y secuestraciones de personas”. Como se ve todo un honorable empresario preocupado por el mejoramiento económico de la región... Quizás estos méritos son los que explican la concesión que cuatro años más tarde se aprueba a esta firma Deves y Cía. para hacer el ferrocarril de los ríos Beni, Madre de Dios y Madera entregándoles 5 kilómetros cuadrados de tierra por cada kilómetro de ferrocarril construido...

En este cuadro de situación podemos entender lo que fue la nueva meca urbana de la región, Riberalta, fundada en 1884 en la barraca de la Cruz y que alcanzó vertiginoso crecimiento por su emplazamiento estratégico. Ya en 1894 era sede del Cantón y en 1900 al crearse la Provincia de Vaca Díez se la designa capital.

En 1898 un visitante la describía así: “La condición social de Riberalta es excepcional, y no hay que extrañar, por ser un centro puramente comercial, en que cada uno va a su negocio. No existe, a lo menos es raro, lo que se llama sentimiento de religión y moralidad, se vive en las más completa indiferencia en materia de creencias”. “El domingo se trabaja como los demás días de semana y el peón o tripulante es el animal de carga para este objeto.” “Diremos, en fin, que nadie se preocupa de Dios y todo lo absorbe el interés, y el negocio: es el becerro de oro que se adora”.<sup>1038</sup>

En esta circunstancia contextual los pueblos indígenas se fueron despoblando y “las comunidades quedaron desiertas de hombres” manifestando la decadencia de los antiguos poblados misioneros.<sup>1039</sup> En realidad si no hubiese sido necesario un volumen tan grande de mano de obra indígena, lo que introdujo su movilidad, el sistema gomero y el ganadero

---

<sup>1035</sup> Minchin J.B., El Oriente boliviano y el Gran Chaco. Conferencia leída por J.B. Minchin en la Royal Geographical Society de Londres en 1881. Boletín de la Sociedad Geográfica de Sucre. N° 297-299. Sucre 1930. Pág. 129

<sup>1036</sup> Ballivian, Manuel V. (1896), p. 26.

<sup>1037</sup> Idem. pág. 36.

<sup>1038</sup> Sanjinés, Fr. Fernando de M.: Lijeros apuntes de viaje. La Paz, Tipografía Boliviana, 1898, p. 26.

<sup>1039</sup> Equipo Pastoral Rural de Moxos. Historia del pueblo Mojo. De. Popular. La Paz. 1989.

podrían haber coexistido, ya que uno se daba en el sector selvático del Beni y el otro en los llanos y praderas naturales que habían sido el habitat concreto del sistema misionero.<sup>1040</sup>

## ***7. La región de Moxos: cambios estructurales en el siglo XX***

José Aguirre Acha, que visitó la capital del Beni en 1902 decía de Trinidad: “El aspecto de sus calles anchas y cortas es tristísimo, con sus espaciosos y uniformes corredores que cubren las aceras siempre escuetas, quedando desierto el centro desigual y fangoso de la vía, para ser ocupado alguna vez por la pesada carreta de ruedas inmensas y toscas, tirada perezosamente por cuatro bueyes, al monótono grito del conductor que la sigue a pie, con la vara larga que le sirve de aguijón. Todas las casas son de un solo piso, excepción hecha de la que posee el Delegado y Casa de Gobierno a la que más le valiera no tener ninguno”<sup>1041</sup>.

Esta era pues la situación de Moxos a fines del siglo XIX, marcando la involución definitiva de aquellos pueblos misioneros que se habían formado sobre otros parámetros y valores que ahora estaban definitivamente desarraigados.

Para remediar esta situación en 1917 se habría de formar el Vicariato Apostólico del Beni, arribando poco después los primeros misioneros franciscanos conducidos por el Padre Estanislao de Marchena quien fue vicario en san Ignacio de Moxos. A partir de este momento comenzó a revertirse la situación espiritual de la región y nuevamente en 1984 volverían los jesuitas a ocupar una parroquia en la región de Moxos.<sup>1042</sup>

De las misiones de Moxos quedaron algunos edificios que fueron paulatinamente reemplazados o destruidos en las primeras décadas del siglo XX. Pero más allá de la desaparición de estos testimonios materiales, ya hacía muchas décadas - casi siglo y medio - que había desaparecido el espíritu que animó aquella epopeya de la utopía evangelizadora de un mundo mejor.

En la región del Beni, que sufriría esta rápida transformación por la economía cauchera, tendría importancia la llamada Villa-Bella, establecida sobre una barranca del río, aunque ella según un viajante no “tiene más vida que el ser Aduana Nacional de Bolivia, que cobra muy buenas rentas por la importación de mercancías europeas, vía París-Manaos, y exportación para la goma del Beni que aquí es todo”.<sup>1043</sup>

La movilidad de la población fue tal que comenzaría a distinguirse entre el “Alto” y el “Bajo Beni”, el primero tomando desde el nacimiento del río hasta la junta con el Madre de Dios y el segundo desde la confluencia con este río hasta el río Mamoré. En agosto de 1892 Manuel Jesús Añez paredes, desde Villa Bella pasó a formar el “Puerto Palmara” que luego se convertiría en Guayaramerín, que tuvo un rápido crecimiento a partir de 1894 por su cercanía con la Cachuela Esperanza.

La apertura realizada por Heath y su financista, el empresario Vaca Diez, marcó el cambio ya señalado de la economía regional. Vaca Diez que había pioneramente abierto su barraca en 1874 en la junta del Beni con el río Madidi, impulsó un rápido reconocimiento del territorio abriendo los sirringales gomeros entre 1882 y 1893, ocupando la zona del Bajo Beni y

---

<sup>1040</sup>Dávalos Mendoza Jesús. Los jesuitas y el territorio de Mojos. Academia Beniana de Letras. Trinidad. 1997.

<sup>1041</sup>Aguirre Acha José, De los Andes al Amazonas. La Paz. 1902

<sup>1042</sup>Jordá Arias Enrique. Pueblos misioneros de Mojos (Beni-Bolivia). Ayer y Hoy. (Inédito). San Ignacio de Moxos. 1997. Véase también Mendizábal Santiago. Vicariato Apostólico del Beni. La Paz. 1932.

<sup>1043</sup>Bayo Ciro Por la América desconocida. Ed. Caro Raggio. Madrid. 1927 Pág. 257.

de Orton. “El centro de operaciones o casa matriz de Orton es la barraca de este nombre, hoy convertida en pueblo, en la margen izquierda del Beni, a seis metros sobre el nivel del río en su mayor creciente y a dos millas de la confluencia del Dati-Manu. La barraca es un elegante edificio con piso alto, a manera de chalet suizo, casi la única construcción de buen gusto que hay en todos estos ríos, pues las demás se reducen a grandes galpones o cobertizos. En las casas más sencillas viven los empleados y obreros de la barraca; un verdadero modelo de colonia, con trapiche, máquina de pelar arroz y café e imprenta, que ha editado la Gaceta del Norte, primer periódico del Beni ribereño”.<sup>1044</sup>

Entre las nuevas ciudades que crecieron al influjo de la economía de la goma destaca sobre todo Riberalta situada en la confluencia de los ríos Beni y Madre de Dios, sobre una meseta natural a 30 metros por encima del nivel fluvial habitual. La ciudad reconoce su origen en la barraquita que colocó don Plácido Méndez bajo el nombre de La Cruz el 3 de mayo de 1884. Junto a ella se instalaría la barraca del francés Braillard y rápidamente se consolidaría el caserío de tal forma que una década más tarde habría de hacerse la fundación oficial del pueblo por el delegado Lisímaco Gutiérrez.

Los primeros barraqueros fueron Velazco y Henicke, Saravia, Mansilla, Aponte, Suárez Salvatierra, Winckelman y Haberland, la mayoría de ellos, como se ve, eran ingleses y alemanes que intercambian productos traídos de Pará o Santa Cruz de la Sierra por la goma. Los pobladores eran sobre todo bolivianos de la región cruceña, aunque no faltaban los “collas”, las mujeres eran sobre todo indígenas de Mojos o Caupolicán.

El español Ciro Bayo que recorrió Riberalta a fines del XIX decía: “Aunque está trazado el plano de la población, la mano del ingeniero no se ve todavía; las casas están fuera de línea y no pocos ranchos están diseminados sin orden ni concierto, por lo cual el aspecto de la población dista mucho de parecerse al de Villa-Bella, la cual se presenta con su trazado ordenado y regular”<sup>1045</sup>.

Decía Bayo: “Las calles de la población, anchas y holgadas como conviene a un lugar que, para ensancharse no tiene más que cortar bosque, están alfombradas de hierba, dejada adrede para el pasto del ganado vacuno que abastece su carne al vecindario.”

A comienzos del siglo XX se entendía que Riberalta “es la población más bella y más importante del Beni y del territorio de Colonias, por su cultura, sociabilidad y comercio”. Su sorprendente progreso, valorado en una veintena de años luego de la fundación, se debía a su confluencia de las principales actividades económicas de la región y a los intereses de las naciones vecinas como el Brasil y el Perú.<sup>1046</sup>

Bayo, coincidiendo en la valoración de Riberalta, decía: “No se crea por esto, que allí se levantan palacios. Las calles están formadas por casas y galpones, todos de madera, con “surubi” o cumbreira de hojas de palma. Las paredes o tabiques son de “chuchíos” o cañas, o para más lujo, de tacuara o bambú, escogiéndose para ello los tallos más altos y gruesos; y como son de madera tan elástica y fuerte, basta hacerles un corte longitudinal para que se abran a manera de tabloncillos fibrosos muy aparentes para tabiques y entarimados”. “Cada cuadra o manzana de casas forma un soportal o cobertizo para resguardarse del sol y de la lluvia” y ratificaba, “Tal es la arquitectura general en todo el Beni”<sup>1047</sup>.

---

<sup>1044</sup>Idem. pág 269-270

<sup>1045</sup>Bayo Ciro. El peregrino en Indias. Madrid. Librería de los Sucesores de Hernando. 1911, pág. 284-285

<sup>1046</sup>Chavez Medardo. Eldorado boliviano. La Paz. 1914. pág.27-28

<sup>1047</sup>Bayo Ciro, Por la América desconocida. Op. Cit. pág. 271-272.

Pero no fue solamente importante la localización de estos nuevos asentamientos generados por las barracas a la vera de los ríos, sino también la transformación territorial que presupuso la explotación gomera y la apertura de los caminos en busca de los siringales. Estas tareas eran así narradas: “Operación preliminar de la explotación de un gomal es la apertura de caminos o estradas. Llamam “estradas” al conjunto de 100 a 150 maderas o árboles que se confían a un solo picador u operario seringuero. Las estradas varían de extensión superficial según la manera como están agrupados los árboles. Así, la “estrada de surco” cuando los gomeros forman avenidas casi rectas; “de mancha”, cuando están dispuestos en semicírculo o en círculo entero; “de manga” si la línea de los árboles sigue una marcha caprichosa y serpentina, como las ondulaciones de una corriente fluvial.”

“El “centro” es el rancherío en medio de la selva del cual irradian sendas a las distintas estradas. En el centro o centros fijan su tienda o levantan sus ranchos los “fregueises” y peones de la barraca que explota el siringal y en que están los buyones, el desfumador y demás artefactos para la fabricación de la “bolacha” de goma.<sup>1048</sup>

La colonia gomera se componía entonces del “patrón” o barraquero, los “fregueses” (clientes en portugués) que eran los aparceros que explotaban el siringal bajo contrata y los peones que llevaban el trabajo jornalero en miserables condiciones. Estos peones, agotados los indígenas mojeños, fueron cochabambinos o cruceños “condenados a no salir nunca de estos ríos, pues como los vicios son muchos, y las tarifas de precios en la barraca son exorbitantes, resultan que están debiendo siempre al patrón, contratista y proveedor a un mismo tiempo; obligados por tanto, según la ley de deudas vigente en Bolivia, a servirle hasta su total desquite”. “Ante este cúmulo de vejaciones se comprende que hasta el mismo Gobierno boliviano haya tomado medidas para reglamentar la inmigración al Beni” En 1898, cuando se pensaba importar mano de obra de China para estos trabajos, naufragó y murió el barraquero Vaca Díez cuando venía con una cuantiosa expedición de familias andaluzas a las que había convencido vinieran a trabajar a los gomales.<sup>1049</sup>

Puede pues advertirse, a través de estos testimonios, que si bien se había generado una gran movilidad poblacional y una transformación en las modalidades de ocupación territorial, los elementos físicos de la arquitectura regional habían cambiado muy poco respecto del siglo anterior.

El valioso testimonio de Ciro Bayo sobre el estado de los pueblos misioneros de Mojos complementa la información sobre las transformaciones que tuvieron los pueblos: “En las misiones de Mojos cada casa ocupaba un área de 25 varas de extensión por 13 de anchura y 10 de altura. Las paredes se hacían de adobes o arcilla mezclada con paja y endurecida al sol, los techos de palmas, de tejas o de hierba simplemente. cada casa tenía un corredor, y entre cada una se dejaba un espacio para evitar la propagación de un incendio. tal sigue siendo la arquitectura moja. Tampoco han variado un ápice las costumbres misioneras... Los indios asisten con regularidad a la iglesia, con el cariño que un hijo visita la casa solariega. Es el único lugar donde se les ve entrar confiados, arrogantes, con el corazón tranquilo, como si se envanecieran de la obra de sus mayores”.

Deja también testimonio del despoblamiento de las misiones al afirmar que “los indios que no se fueron al Beni o al Madera están ausentes en servicios comunitarios o del estanciero que los tiene en feudo. En las viviendas medio arruinadas, viven miserablemente mujeres perezosas y niños pálidos y zaparrastrosos. Las cruces plantadas por los misioneros en las

---

<sup>1048</sup>Idem.pág. 289

<sup>1049</sup>Idem, pág. 295

plazas y encrucijadas ya dan por adelantado a estos pueblos el aspecto de cementerio que les reserva el porvenir, a menos que los galvanice la corriente de una inmigración”.

Completaba su testimonio afirmando que hacia 1900 “las iglesias misioneras se perdieron irremediamente. La de Loreto ha sido reemplazada por una capilla, quedando solo los cimientos de la antigua, en la que están enterrados el Padre Marbán, apóstol de Mojos y el Coronel Aymerich, ejecutor del extrañamiento. La antigua torre sirve de cárcel. El templo de San Pedro tiene una pared de asayés o esteras de palmas, el de Trinidad está apuntalado. Y por el estilo los demás. El único regularmente conservado es el de Magdalena”.<sup>1050</sup>

La iglesia jesuítica de Trinidad fue finalmente demolida en 1924 para dar lugar a la actual Catedral que se concluyó en 1932. En la misma época ya habían sucumbido las parroquiales de Reyes, Magdalena (1910) y solo quedaban las de San Javier y la Concepción de Baures que fue la que más perduró. La propia iglesia de San Ignacio de Moxos sufrió la caída de la sacristía en 1924 y hoy está en proceso de reconstrucción y renovación. En las nuevas ciudades debemos contabilizar que la iglesia de Riberalta, bajo la advocación de Nuestra Señora del Carmen fue construida en 1912 y la de Guayaramerin se concluyó en 1946. La nueva iglesia de Reyes fue diseñada por un arquitecto de Suiza, Pedro Schoeper, que vino como ayuda para la obra en la década del 60 y la de Loreto se comenzó hacia 1966.<sup>1051</sup>

## ***8. La recuperación de los poblados misioneros de Chiquitos***

Cuando en 1948 la comunidad del pueblo de San Ignacio de Chiquitos, conducidos por su párroco, decidió la demolición de la iglesia fueron muy pocas las voces que se alzaron para solicitar que tan errada medida no se concretase. Entre ellas cabe recordar las de don Plácido Molina Barbero y la del arquitecto español Boyer que vino a Sucre y Cusco a ayudar en la reconstrucción de las ciudades luego de los terremotos de 1949 y 1950.

Veinte años más tarde, hacia 1970, comenzaría la campaña de recuperación de los templos jesuíticos de Chiquitos, impulsada desde las autoridades de la Iglesia. La creación del Vicariato de Ñuflo de Chávez, a cargo de franciscanos alemanes, fue clave en este sentido pues su primer obispo Jorge Kilian Pflaum, declaró su catedral, en el pueblo jesuítico de Concepción, en estado de ruina y decidió restaurarla.

En 1972 llegaría a Chiquitos el arquitecto suizo Hans Roth convocado para atender las obras de los templos de San Rafael y Concepción, aunque luego habría de intervenir sucesivamente en San Miguel, San Javier y San José. La permanencia de Roth en las misiones fue uno de los hechos significativos que posibilitaron el rescate de los templos dándole continuidad a la acción profesional. La voluntad del nuevo obispo Antonio Eduardo Bösl de impulsar esta recuperación significó el montaje de un complejo taller de obras donde artesanos locales comenzaron a trabajar las columnas y elementos de madera con las mismas técnicas que se habían utilizado en las misiones de los jesuitas doscientos años antes.

Esta fue una medida importante pues la restauración de los templos significó también la recuperación de antiguas técnicas artesanales que hoy se verifican en diversos núcleos que realizan imaginería, muebles y otros objetos ornamentales creando una fuente de recursos a la población indígena local.<sup>1052</sup>

---

<sup>1050</sup>Bayo Ciro. El peregrino en Indias. En el corazón de América del Sur. Op. Cit. , pág. 389

<sup>1051</sup>Becerra Casanovas Rogers. Retablos coloniales del Beni. Op. Cit.

<sup>1052</sup>Roth Hans. “La restauración demanda muchos gastos pero es importante en el orden social”. Presencia. la Paz.10 de julio de 1977

En general las intervenciones sobre el conjunto de los templos fue excesivamente “reconstructora” antes que restauradora. Se optó por reponer piezas de madera que podrían haber tenido vida útil todavía y las pinturas murales fueron repintadas en lugar de restauradas. Quizás lo más grave son las adiciones que, en el caso del templo de Concepción llevaron a innovaciones como una puerta circular al claustro o la colocación de paneles con pinturas contemporáneas imitando antiguas técnicas e introduciendo confusión. Los paneles y toda la iconografía muestra más una preocupación de dejar una huella del pensamiento del obispo Bösl (incluyendo su propio escudo) que de recuperar el patrimonio original, por ello el templo de Concepción es ante todo una propuesta escenográfica.<sup>1053</sup>

Las obras fueron realizadas según el siguiente cronograma. San Rafael (1972-1976), Concepción (1975-1982), san Miguel (1978-1984), San Javier (1985-1992) y san José comenzadas en 1988 y aun en obras en 1998.<sup>1054</sup>

De todos modos la tarea de recuperación del conjunto de templos significó la revaloración de las antiguas misiones que de otra forma se hubieran perdido casi con certeza. La UNESCO declaró al conjunto de los templos Patrimonio Cultural de la Humanidad en el año 1990 y desde ese entonces, unido a la mejora de los caminos, los antiguos poblados reciben un notable flujo de turismo cultural.

La mayoría de los pueblos ha venido celebrando en estos años su tercer centenario y se han concretado grandes festejos que señalan la recuperación no solamente de su sentido histórico sino también de las fiestas y tradiciones que recogiera las renovadas investigaciones históricas, artísticas y musicales.<sup>1055</sup>

A partir de 1991 el Consejo del Plan Regulador de Santa Cruz de la Sierra puso en vigencia una nueva Reglamentación Preventiva para proteger los Centros Urbanos de las Misiones Jesuíticas de Chiquitos ante los avances de construcciones que afectaban la calidad urbana de los conjuntos, sobre todo en el caso de San Javier.<sup>1056</sup>

Desde ese momento se comenzó una importante campaña de acompañar el proceso de recuperación de las misiones con una serie de actividades culturales y sociales, sobre todo atendiendo al proceso de expulsión de la población indígena que habían sufrido muchos de los poblados desde el siglo XIX y a la realidad de una población mestizada que predomina en la actualidad en la mayoría de los centros urbanos.<sup>1057</sup>

Se puso desde entonces especial énfasis en la recuperación de las plazas, principal nexo entre la arquitectura religiosa y civil y buscando a la vez afianzar las tipologías arquitectónicas tradicionales. Junto a ello se buscaban afianzar los valores de calidad de vida social

---

<sup>1053</sup>BÖSL Antonio Eduardo Monseñor. Una joya en la selva boliviana. Vicariato Apostólico de Ñuflo de Chávez. De. Itxaropena, Zarauz.1988

<sup>1054</sup>Declaración de Concepción. Primera Mesa Redonda del Patrimonio Cultural Chiquitano. El Día. Santa Cruz de la Sierra. 28 de julio 1993.

<sup>1055</sup>Pareja Moreno Alcides. San Javier. 1691-1991. Cordecruz. Santa Cruz de la Sierra. 1991

<sup>1056</sup>Consejo del Plan Regulador de Santa Cruz de la Sierra. Resolución 05/91. Santa Cruz de la Sierra, 14 de junio de 1991.

<sup>1057</sup>Es importante la tarea realizada por el Arquitecto Herman Menacho para la creación de esta conciencia. Véase por ejemplo “El permanente ejercicio de repensar Chiquitos”. Revista Reflejos N° 319. 22 de enero de 1993.

manifestados en los modos de vida de los chiquitanos, “caracterizados por la solidaridad, la hospitalidad y la sencillez”<sup>1058</sup>.

Cuando los habitantes de la ciudad más importante San Ignacio de Velasco vieron lo que sucedía con el atractivo turístico que habían generado hacia los otros pueblos, empezaron a plantear que se destruyera la iglesia nueva que habían construido en 1950 (inaugurada en 1965) y que se les repusiera el anterior templo que ellos habían hecho demoler. Estas contradicciones motivadas más por el lucro cesante que por el afecto al patrimonio, han llevado a la construcción de una réplica de la fachada del antiguo templo y ahora se pretende hacer una réplica completa. Todo ello muestra la errática actitud de las comunidades que no han sabido defender su patrimonio y que creen de esta manera rescatar lo que han dejado perder o ellos mismos han destruido. Estas réplicas y la actitud genérica sobre el patrimonio en Chiquitos han sido calificadas por algunos profesionales como “germanocéntricas”<sup>1059</sup>.

## ***9. Recuperación de los poblados en Moxos***

A diferencia de Chiquitos los elementos físicos que podían recuperarse en Moxos eran muy pocos y desde un comienzo se apuntó al rescate de un patrimonio intangible, definido por fiestas, cantos, rituales y tradiciones de la cultura mojeña.

Por ejemplo en Loreto, ubicado en un sitio conocido como “El palmar de Vista Alegre”, se recuerdan con importantes peregrinaciones y veneración especial a la Virgen de Loreto que fuera restaurada en La Paz en 1986 y declarada Patrona del Vicariato Apostólico del Beni.<sup>1060</sup>

Sin embargo, los problemas estructurales de la región, que analizáramos con anterioridad, persisten. Los grupos indígenas tienen pequeños montes para cultivo y “a veces algo de pampa para su ganadito. Las pampas y bajíos sin embargo, quedan de ordinario en manos de las familias ganaderas y sus estancias” “En la actualidad, Mojos sigue bastante aislado por poca articulación vial y los constantes pasos de ríos que suponen un viaje; pero tienen dos troncales importantes que la cruzan (carretera La Paz-Trinidad y carretera Trinidad-Santa Cruz) más la carretera Trinidad-Cochabamba que está en construcción. Otras carreteras secundarias nacen, enlazando cantones o por necesidad de las empresas madereras para sacar maderas a mercados. Finalmente se ha incrementado mucho el tránsito por los ríos.”<sup>1061</sup>

Desde 1987 se produjo una concentración de la propiedad de la tierra y “siete grandes empresas madereras ocupan buena parte de la tierra actual habitada por los mojos, en tensión con la defensa que hace el pueblo mojo de su habitat y cultura”<sup>1062</sup>. Estos cambios afectaron a

---

<sup>1058</sup>colegio de Arquitectos de Santa Cruz. Declaración de Chiquitos. Primer Encuentro Nacional de Restauración y Conservación. Abril de 1991.

<sup>1059</sup>Roth Hans. Conservación y Restauración de Monumentos en Santa Cruz. Una polémica en torno a la fachada del templo de San Ignacio de Velasco. La Razón. La Paz. 20 de junio de 1993.

<sup>1060</sup>Bravo Mendoza Adam. Loreto, primera fundación jesuítica en Moxos. Trinidad. 1997

<sup>1061</sup>Jordá Enrique. Pueblos Mojos y su aporte al quehacer nacional de Bolivia. IV Jornadas Internacionales sobre Misiones jesuíticas. Asunción. 1990.

<sup>1062</sup>Lehm Zulema. La muerte de los chimanes y sus bosques. En “Cuartio Intermedio” Cochabamba. 14 de febrero de 1990. Véanse sobre este tema los trabajos editados por el Centro de Investigación y Desarrollo del Beni (CIDDEBENI) “Organización y demandas indígenas en el área del parque Nacional Isiboro-Secure y en el Bosque de Chimanes. Compilación de Documentos producidos entre 1987 y 1988” (noviembre de 1988) y también “Nuestro bosque del mañana. Síntesis documental del proceso forestal beniano”. Edbol. la Paz. 1989.



la comunidad indígena, que permanentemente mantiene vivo el mito de la búsqueda de la Santa Loma y que se siente invadida y sin derechos en su propia tierra.

Frente a ello las comunidades se han comenzado a organizar y hay un resurgir de los Cabildos moxeños en cada uno de los pueblos que se han planteado como finalidad recuperar la identidad amenazada y sus principales valores desde el idioma, la memoria histórica, formas de gobierno y educación, respeto a la mujer y sentido integral de la fiesta. A partir de esto, en 1989 se formó la CEPIB (Central de Pueblos Indígenas del Beni) que organizó una enorme “Marcha de los pueblos indígenas del Beni” bajo el lema “Por la dignidad y el territorio” que recorrió 700 kilómetros para sensibilizar a las autoridades nacionales sobre el problema que vivían las comunidades por el despojo de sus tierras por parte de las explotaciones madereras.<sup>1063</sup>

La ocupación de tierras forestales por un lado y el cercamiento de pampas ganaderas por el otro, ha ido generando una lenta migración interna, empujando a la población indígena a “zonas donde cada vez se hace más difícil su reproducción física y cultural. Por otra parte, la expansión de la población mestiza y criolla en las ciudades, tal el caso de Trinidad, ha recluido a la población indígena en unas especies de reservas donde las condiciones de vida son notablemente precarias”<sup>1064</sup>.

La construcción de las carreteras se ha hecho también sin atender a las formas de equilibrio de las inundaciones que los indígenas tenían controladas y con ello han generado embalsamientos y nuevas inundaciones sobre tierras que antes eran aptas para el cultivo.

Sin embargo la región ha dado importantes pasos para perfeccionar los sistemas de comunicación fluvial y ha creado un gravitante “Servicio de Mejoramiento de la Navegación Amazónica” (SEMENA) con la cooperación del gobierno de Bélgica. Las obras del SEMENA para la limpieza y canalización, la formación del complejo portuario “Puerto Villares” y el afianzamiento de una infraestructura portuaria regional asegura un flujo creciente de utilización de la navegación fluvial.<sup>1065</sup>

Con el regreso de los jesuitas a Moxos en 1984 y la administración de la parroquia de San Ignacio se han vuelto a fomentar las antiguas tradiciones. Se ha buscado recuperar el patrimonio, se han formado coros de niños, se ha implementado la enseñanza para fabricar nuevamente instrumentos musicales y se valorizan los rituales en lengua moxa. El obispo del Beni, Monseñor Carlos Anasagasti convocó a los religiosos que hoy ya están restaurando el edificio de la iglesia, que en realidad estaba ya muy transformado y donde solamente quedaban algunas imágenes y una parte importante de platería del período misionero.<sup>1066</sup>

---

<sup>1063</sup>Antecedentes de estos conflictos pueden verse en Jones James. Conflict between whites and indians on the Llanos of Moxos. Beni Department. University of Florida. 1980 (Tesis Doctoral)

<sup>1064</sup>Lehm Ardaya Zulema. Diagnóstico de la situación actual de los indígenas de Trinidad y áreas cercanas. Aspectos generales del proceso de invasión al territorio de los indígenas moxeños (1842-1987). Op. cit. pág 21-212.

<sup>1065</sup>Servicio al Mejoramiento de la Navegación Amazónica. Trinidad. 1996. Véase también Centro Cultural Moxos. “Primer Seminario sobre Proyectos de Desarrollo del Departamento del Beni, al año 2000”. La Paz. Noviembre 1995.

<sup>1066</sup>Jordá Enrique. Historia del templo de San Ignacio de Moxos. Beni. San Ignacio. 1996 (Mimeo). Del mismo autor “Acervo artístico conservado en el templo histórico misionero de San Ignacio de Moxos, antigua reducción jesuítica de Moxos (s. XVII -XVIII). Beni” 1996 (fotocopia).

Recientemente, en abril de 1997, San Ignacio fue proclamada Capital Espiritual de Moxos y se aceleraron los trabajos de catalogación e identificación de los elementos patrimoniales que aun se conservan en la región.<sup>1067</sup>

## **XV. LOS PUEBLOS DE CHILOÉ DURANTE LOS SIGLOS XIX Y XX**

### ***1. Territorio e historia***

Cuando a fines del XVIII el gobernador Hurtado trazó el camino que comunicaba Castro con Ancud, conocido como camino de Caycumeo, potenció la comunicación interna de la Isla Grande que luego habría de complementarse con las mejoras del sistema de comunicación con Valdivia.<sup>1068</sup>

Con estos cambios territoriales comienzan nuevos procesos desencadenados desde la declaración de la independencia el 12 de febrero de 1818 que habría de consolidarse en los triunfos de Maipú ese mismo año y de Ayacucho en el Perú en 1825. Pero Chiloé seguiría su propio rumbo con una denodada fidelidad realista que motivó, desde 1820 sucesivas acciones bélicas para dominar al gobernador español Antonio de Quintanilla y a los isleños.

Las secuelas de la Guerra de la Independencia concluirían tardíamente en Chiloé (luego de las batallas de Pudeto y Bella Vista) y en el puerto del Callao (Perú) en 1826. El Tratado de Tantauco marca el comienzo de una nueva etapa en el Chile independiente, aunque la sensación de inseguridad sobre las jurisdicciones civiles y eclesiásticas continuaría durante algunos años. El 30 de agosto de 1826 se creaba jurídicamente la Provincia de Chiloé (con capital en Ancud) que incluía la Isla Grande y el archipiélago de los Chonos hasta la península de Taitao. La Provincia fue dividida en los Departamentos de Ancud, Castro y Quinchao.<sup>1069</sup>

El territorio de Chiloé sufriría en el siglo XIX diversas modificaciones jurisdiccionales y recortes en su propio espacio histórico. En efecto, sendos decretos en 1853 y 1861 determinaron la creación de la Provincia de Llanquihue conformada con fragmentos territoriales de Chiloé y Valdivia siendo destinadas sus tierras a la colonización. En esta desagregación Chiloé perdió el Departamento de Carelmapu, el Seno de Reloncaví hasta la Ensenada y el río Comau (1863), quedando circunscripto al área isleña.<sup>1070</sup>

Estas circunstancias no modificaban sustancialmente el carácter marginal y periférico con el cual era divisado el archipiélago desde el “Chile histórico”, máxime cuando las nuevas tierras de colonización eran vislumbradas como una nueva frontera dinámica contra el tradicional aislamiento regional.

---

<sup>1067</sup>“Nominarán a San Ignacio como capital Espiritual”. Clarín. Voz del Norte Boliviano. Trinidad. 18 de abril de 1997.

<sup>1068</sup>Garretón Jaime. El urbanismo en Chile. Conquista y colonia. Concepción. Ediciones Universidad de Concepción. 1997. Pág. 247.

<sup>1069</sup>Baedeker de la República de Chile. Publicado por la Sociedad Editora Internacional. Santiago de Chile. Imprenta y Litografía América. 1910. Pág. 222.

<sup>1070</sup>Schwarzenberg Jorge y Mutizabal Arturo. Monografía geográfica e histórica del archipiélago de Chiloé. Concepción. Archivos Científicos de Chile. 1926. Pág. 41.

Las ciudades de Castro y Ancud eran durante todo el siglo XIX los dos puntos de referencia urbana, siendo considerados los demás asentamientos como villas o villorrios, o simplemente caseríos distribuidos en el frente marítimo de las islas, aprovechando los reparados golfos y caletas. El llamado “mar interior” de Chiloé estaba todavía poblado por indígenas, desde Comau al norte hasta las islas de Caylín y solamente Quinchao, Lemuy y Chelín estaban habitadas por criollos.

Se avanzó notoriamente desde mediados del siglo XIX en el levantamiento cartográfico del archipiélago sobre todo en el relevamiento de los canales de Dalcahue, en la bahía de Hach o en los archipiélagos de Chonos y Taitao, los puertos de Guaitecas y el seno de Reloncavi y la dársena de Huite, trabajos todos estos realizados entre 1857 y 1862.<sup>1071</sup> Lamentablemente no hubo simultáneamente una prospección de los recursos físicos y calidades de la tierra que hubieran posibilitado un mayor acierto en los futuros planes de colonización.

## ***2. La evangelización en el siglo XIX***

La carencia de religiosos era evidente en estos convulsionados años de la segunda década del siglo ya que los franciscanos de Propaganda Fide se habían visto en 1817 reducidos a 6 religiosos disponibles y 5 achacosos por sus enfermedades a la vez que era imposible esperar refuerzos desde otras partes de América o de la misma España sumergida en sus propios problemas.

No ayudó a la circunstancia la posición decididamente realista de los franciscanos de Propaganda Fide. Ya en 1817 los religiosos debieron abandonar el colegio de Chillán luego del triunfo patriota en Chacabuco, y el mismo colegio fue incendiado en represalia de las ayudas que los religiosos habían dado a las tropas del Rey. El 6 de septiembre de 1824 el colegio fue despojado de sus bienes temporales, pero estos recursos le serían devueltos en 1830 y dos años después se restablecería el colegio en Chillán, iniciándose así una nueva etapa mediante la construcción de nuevos edificios.

El cierre del colegio de Ocopa por Bolívar en 1824 será también un golpe decisivo para el proceso misional en Chiloé y recién en 1835 el Gobierno enviará al padre Zenón Badía, misionero de Lemuy, a que vaya a Italia a reclutar misioneros para los poblados de Chiloé, Arauco y Valdivia, logrando traer en 1837 a 14 frailes, 10 estudiantes y 6 legos bajo la conducción del padre Antonio Vernet.<sup>1072</sup>

En esta época quedaban en Chiloé solamente 5 de los antiguos misioneros ya muy viejos y con estos refuerzos llegados de Europa se fundaría, por indicación del comisario prefecto general de las misiones franciscanas de Chile fray Manuel Unzurrunzaga, el colegio del Santísimo Nombre de Jesús en Castro que formaría finalmente un noviciado para clero chilota.<sup>1073</sup> El colegio habría de tener a su cargo las misiones de San Carlos de Ancud, Chonchi, Lemuy, Quenac, Teanún y Pudeto, así como otras en Valdivia y Osorno.

El ministro de Culto Mariano Egaña afirmaba en 1839 que “el transporte de misioneros extranjeros a nuestro suelo, sobre ser costoso, ofrece todavía otros

---

<sup>1071</sup>Cuadra Pedro Lucio Bosquejo jeográfico de Chiloé. En “Geografía chilena”. Santiago de Chile. Anales de la Universidad de Chile. Abril de 1866. Pág. 267.

<sup>1072</sup>Urbina Burgos Rodolfo. Las misiones franciscanas de Chiloé a fines del siglo XVIII: 1771-1800. Valparaíso. Instituto de Historia. Universidad Católica de Valparaíso. 1990. Pág. 134-135

<sup>1073</sup>Mansilla Vidal Luis. Impresiones del viaje de Osorno a Angol con relación a la fundación del colegio de Castro y conventos pertenecientes a él. Ancud. Imprenta del Asilo de Huérfanos. 1933

inconvenientes más graves; y debiéndose procurar que la República se baste a sí misma en sus necesidades, la religiosa Provincia de Chiloé proporciona un plantel de misioneros celosos que, nacidos y educados en inmediato contacto con los indios y animados de un amor en el mas riguroso sentido, fraternal, llenarán con ventaja las apostólicas tareas a que se dedicaren...”<sup>1074</sup>

Es interesante acotar que poseemos justamente un testimonio directo de la situación de las misiones de Chiloé y la Araucanía en el año de la independencia (1826) realizado por el Presbítero José Sallusti quien acompañó las misiones Apostólicas de Monseñor Juan Muzi por las tierras australes de Chile.<sup>1075</sup>

En esta obra se da cuenta de los convenios suscritos por misioneros y caciques araucanos para posibilitar la evangelización, figurando entre ellas el libre albedrío indígena para adoptar la religión cristiana, el compromiso de los misioneros de no acompañarse con comerciantes españoles que introdujeran vino o aguardiente, que se respetaría la propiedad de la tierra indígena y que los misioneros no harían descripciones de sus asentamientos.<sup>1076</sup>

La ampliación del campo pastoral a la Araucanía y la Capellanía de Magallanes pudo encararse por la tarea infatigable de los misioneros del colegio de Castro que entre 1839 y 1900 habrían de formar más de un centenar de sacerdotes chilotes y medio centenar de hermanos legos.

La pobreza de las feligresías, la carencia de sacerdotes y la necesidad de variar sustancialmente la estrategia de acción misional es lo que llevó complementariamente a la creación de la sede episcopal en Ancud (1840) y a las medidas del Gobierno de Bulnes que en 1842 otorgó sínodos a los curas de Ancud, Chacao y payos para que administrasen sin cargo los sacramentos a sus parroquianos.<sup>1077</sup>

La creación de la diócesis de Ancud fue realizada por el Papa Gregorio XVI quien consideró “sumamente útil la proposición de desmembrar de la diócesis de la Santísima Concepción, las provincias de Valdivia con los archipiélagos de Chiloé y Guaitecas y la isla de la Mocha para erigir con ellas la nueva Diócesis de San Carlos”.<sup>1078</sup> La erección del Obispado fue concretada por don Justo Donoso recién en octubre de 1844, planteando en su asunción que uno de los ejes fundamentales de la acción pastoral era la evangelización de las numerosas “tribus indígenas que pueblan los dilatados campos del oriente y sur de nuestra diócesis”. La consagración del obispo se concretaría efectivamente el 4 de febrero de 1849, lo que señala la lentitud de las tramitaciones eclesiásticas, las rigideces del ejercicio del patronato y también las asperezas que hubo con el obispo de Concepción que consideraba menguada su jurisdicción.

En rigor el nuevo Obispado comprendía las provincias de Valdivia, lo que luego sería Llanquihue, lo propio de Chiloé y también la región de Magallanes, desde el río Cautín al cabo de Hornos siendo el más extenso de los Obispos chilenos. A pesar de su extensión

---

<sup>1074</sup>Sociedad Bibliográfica de Santiago. La Provincia Eclesiástica Chilena, erección de sus Obispos y división en Parroquias. Friburgo. Imprenta de la Casa Editorial Pontificia de B. Herder. 1895. Pág. 214

<sup>1075</sup>Dura Francisco. Misión para Hispanoamérica confiada en 1823 por los Papas Pío VII y León XII a instancias del Gobierno de Chile al Vicario Apostólico Monseñor Juan Muzi. Fin y muerte del Regio Patronato de Indias. Buenos Aires. Tipografía del colegio. 1924.

<sup>1076</sup>Sallusti José. Historia de las Misiones apostólicas de Monseñor Juan Muzi en el Estado de Chile. Santiago de Chile. Imprenta y Encuadernación Lourdes. 1906.

<sup>1077</sup>Veáse “El Progreso” N° 189. Santiago de Chile. Junio de 1843.

<sup>1078</sup>Sociedad Bibliográfica de Santiago. La Provincia Eclesiástica chilena. Op. Cit. Pág 73

a fines del siglo XIX este Obispado tenía solamente 13 parroquias distribuidas de la siguiente manera: En la Provincia de Valdivia las de Valdivia y Unión, en Llanquihue las de Cabulco, Maullín, Osorno y Puerto Montt, en la de Ancud: Ancud o el Sagrario, Chacao, Tenaún, Castro, Chonchi, Lemuy, Achao y Quenac. Punta Arenas, por ejemplo, era simplemente una viceparroquia.

Las órdenes religiosas también tuvieron su reorganización sobre todo a partir de 1848 con el arribo de los padres capuchinos y la división de las misiones que correspondían al colegio de Chillán y al creado con los misioneros italianos en Castro. Hacia 1892 se divide el territorio misional de la Araucanía y quedaban para el colegio del Santísimo Nombre de Jesús en Castro, además de las organizadas en Chiloé, las misiones de los araucanos en Angol, Traiquén, Lumaco, Nueva Imperial, Cholchol y Cañete.<sup>1079</sup>

Si bien al comienzo la acción de los misioneros de los colegios de Castro y Chillán fue mancomunada, a partir de 1869 comenzaron divergencias y pleitos jurisdiccionales que se mantuvieron hasta 1891, cuando interviene la Congregación de Propaganda Fide.<sup>1080</sup> En 1906 la Curia General de la Orden dispuso la supresión de los tres colegios existentes en Chile y los une en la Provincia Misionera de los VII Gozos de la Virgen que perdurará hasta 1926 dando luego lugar a la Comisaría Provincial del Sagrado Corazón en Castro.<sup>1081</sup>

### ***3. Cambios en la población***

Podemos cuantificar que la mortalidad de la población chilota por los servicios prestados a las tropas realistas fue sin duda importante pero la paz de 1826 significaría un proceso de consolidación y estabilidad respetuosa, aunque las condicionantes de marginalidad y pobreza persistieron en la región.

Es justamente con esta visión de decadencia y atraso que se plantea, por parte de las autoridades, el encarar algún tipo de medidas que apunten a la colonización europea para sacudir las condiciones culturales y sociales del universo chilote. El éxito de la migración a otras regiones chilenas, sobre todo en Llanquihue, motivó un proyecto de poblamiento sistemático de la Isla Grande de Chiloé, eligiéndose para ello el Departamento de Ancud.<sup>1082</sup>

A fines del siglo XIX los problemas de pobreza, alcoholismo, concentración de la riqueza, autoritarismo, reiteraban los conflictos planteados un siglo antes bajo el dominio español. Había cambiado el discurso pero no la realidad. La situación no parecía tener

---

<sup>1079</sup>Lago Roberto. Historia de las Misiones del colegio de Chillán precedida de una reseña acerca de los primitivos franciscanos en Chile. Editorial Gili. Barcelona. 1908.

<sup>1080</sup>Saiz Diez Félix OFM. Los colegios de Propaganda Fide en Hispanoamérica. Missionalia Hispánica N° 76. Madrid. 1969. Pág. 78

<sup>1081</sup>Iturriaga fray Rigoberto.OFM. Los franciscanos de Chiloé: Misioneros en la Araucania. Santiago de Chile. 1987 Pág. 25 y 49.Veáse también Mansilla fray Paulino OFM. Los franciscanos en la Zona Sur desde la fundación del colegio hasta nuestros días. Osorno. 1983.

<sup>1082</sup>Guarda Gabriel OSB. La sociedad en Chile Austral antes de la colonización alemana. 1645-1850. Editorial Andrés Bello. Santiago de Chile. 1979.

solución desde una visión introspectiva sino en una colonización externa y escogida, preferentemente de las áreas del norte de Europa que tenían similar clima.<sup>1083</sup>

En 1895 se encomendó a la Agencia General de colonización en París que se reclutaran colonos bajo la coordinación del dinamarqués Alfred Weber. Estos colonos estarían asentados en Chacao, Huillinco, Quetalmahue y San Antonio (Mechaico).<sup>1084</sup> Sin embargo el problema de la tenencia de la tierra y sobre todo la carencia de tierras fiscales dificultaría la radicación de estos colonos y generaría múltiples querellas con ocupantes de hecho y con los indígenas que tenían prohibido enajenar sus tierras desde 1893.

Un primer error fue localizar el parcelario de colonización en Ancud y no en Castro que podría haber ofrecido mejores posibilidades, pero quizás no se midió bien el impacto social que tendría el proyecto, atentos como estaban las autoridades al éxito que había tenido el proceso colonizador en Llanquihue.

Como fue frecuente, las tierras no tenían siempre las condiciones óptimas de producción y su distribución territorial era realizada sobre una cartografía que solía prescindir de accidentes topográficos o de indicaciones sobre las calidades de la tierra para el cultivo o la ganadería. La realidad sería así duramente diferente de las promesas con las cuales se habían embarcado los migrantes, aunque se les habían adjudicado, como recuerda Weber, los pasajes, yunta de bueyes, carreta, arado, 150 tablas y terrenos de 70 Hectáreas además de asistencia médica y un apoyo económico durante el primer año. Afirmaba: “tan grande como su indigencia era su falta de preparación y criterio, y las ideas ingenuas y extravagantes con que vinieron”, agregando que la peor calamidad era “la mala salud de sus colonos”.<sup>1085</sup>

La calidad de los colonos, la mayoría de los cuales eran artesanos urbanos, fue otro desacierto en el planteo, ya que probablemente ellos hubieran encontrado una mejor inserción en Castro o en Ancud que en las áreas rurales previstas. Weber recordaba “a pesar de todas las advertencias, usaban mal el arado, destruyendo la delgada capa vegetal, mezclando la tierra con el sobresuelo arcilloso; o prendían fuego para quemar en una sola parte, en vez de distribuirlo por la superficie”.

La propia población chilota tuvo respuestas de confrontación y escasa articulación con los colonos a los que veía perturbando su propio modo de vida, mientras que estos se encontraban desamparado frente a los rigores climáticos y la dureza de la vida en el archipiélago.<sup>1086</sup>

No siempre los colonos respondían a las expectativas de calidad con que se habían ilusionado los chilotes. Según Weber un grupo de ellos pertenecía “a la hez y basura de las grandes ciudades europeas, una masa degradada y abyecta, existencias catilinarias, mendigos y presidiarios contratados en las puertas de las cárceles”, con los cuales con certeza sería

---

<sup>1083</sup>Ladrón de Guevara Quezada Rosa. Intento de colonización europea en Chiloé: 1895-1897. En “Aproximaciones a la presencia extranjera en Valdivia, Osorno, Llanquihue y Chiloé durante la segunda mitad del XIX”. Tesis para optar al título de Profesor de Historia y Geografía. Profesor Guía Rodolfo Urbina Burgos. Universidad de Playa Ancha de Ciencias de la Educación. Valparaíso. 1991. Pág. 393

<sup>1084</sup>Estrada Turra Baldomero. El frustrado proyecto de una Colonización Europea en Chiloé. En Chiloé. Revista de divulgación del Centro Chilote. N°7. Concepción. 1986. Pág. 3

<sup>1085</sup>Weber Alfred. Chiloé. Su estado actual, su colonización, su porvenir. Santiago de Chile. Imprenta Mejía. 1902. Pág. 162 y 165.

<sup>1086</sup>Whiteside A. Chiloé y sus colonias. En “Revista de Chile”. Vol. IV y Vol. V. Santiago de Chile. 1900.

muy difícil regenerar a los chilotos. Otros eran los artesanos y finalmente estaban los agricultores que eran los más aptos para la colonización planteada.<sup>1087</sup>

La cantidad de colonos arribados fue de 1.723 de los cuales el mayor número (461) fueron alemanes, seguidos por los británicos (421), los franceses y los holandeses (218), los españoles (125) y los belgas (107), existiendo varias familias de diversas procedencias. El fracaso de la colonización en Chiloé puede verificarse en el hecho de que en 1899 el 60 % de los migrantes se había marchado al norte y solamente quedaba un centenar de familias, la mitad de las cuales eran alemanes. En 1910 solamente quedaban 434 colonos en cinco establecimientos, el más poblado de los cuales era Huillico.

La población de Chiloé disminuyó curiosamente a partir del año 1920 cuando alcanzó una cifra cercana a los 110.000 habitantes y en 1960 no llegaban a los 100.000 pobladores. Como la tasa de natalidad es muy alta en la región es evidente que estamos ante una circunstancia de alta mortalidad y particularmente de elevada migración sobre todo de las áreas rurales donde las condiciones estructurales de pobreza comenzaban a mostrar sus consecuencias.

#### ***4. Las ciudades y poblados de Chiloé***

Durante todo el siglo XIX los centros urbanos de Chiloé continuaron siendo Castro y Ancud, reforzados como se ha visto por nuevas funciones institucionales, religiosas y políticas, además de la clara evolución económica que ellos tuvieron respecto de los restantes pequeños poblados del antiguo sistema misional.

Como sucede en buena parte de las ciudades americanas próximas a la costa del Océano Pacífico, Castro puede contabilizar su evolución urbana en las secuencias de actividades surgidas a posteriori de algún devastador terremoto y también de uno que otro incendio urbano.<sup>1088</sup>

En el período que estudiamos Castro sufrió terremotos en 1832, 1837, 1919, y 1960, además de un voraz incendio, que afectó una amplia extensión urbana, en 1936. La pérdida de casi dos tercios de la ciudad en esta ocasión fue un punto de quiebre importante porque las líneas de crédito se volcaron a edificios construidos en ladrillo o cemento armado, variando sustancialmente la arquitectura tradicional chilota.

Darwin que visitó Castro en 1834 decía que era un “villorio triste y desierto, cuya plaza cubierta de vegetación sirve de potrero a los corderos. La pobreza de esta ciudad no puede ser más grande, hasta el extremo de no encontrar nuestra gente donde comprar un poco de azúcar o un cuchillo”. Anecdóticamente decía que nadie tenía un reloj y “un viejo que se precia de calcular muy bien las horas las toca en la campana de la iglesia y esto cuando él quiere”.<sup>1089</sup>

Desde mediados del siglo castro comenzó a crecer paulatinamente extendiendo la planta urbana en un damero heterodoxo, mientras tiende a consolidarse ediliciamente la zona portuaria, centro del movimiento económico y se perfecciona la antigua senda en pendiente que articula la antigua plaza con la playa, la que a la vez fue objeto de trabajos de relleno y extensión.

---

<sup>1087</sup>Marino Mauricio. Chiloé. economía, sociedad, colonización. Castro. Editorial Víctor Naguil. 1985.

<sup>1088</sup>Nos hemos referido a este problema en Gutiérrez Ramón. Evolución urbana de Arequipa.1540-1990. Editorial Epígrafe. Lima. 1992.

<sup>1089</sup>Darwin Charles. Viaje de un naturalista alrededor del mundo. Emecé Editores. Buenos Aires. 1945.

Comenzaron también a realizarse construcciones sobre las zonas de playa y áreas de relleno que han significado históricamente de alto riesgo para el caso de movimientos sísmicos por las resonancias de maremotos que se originan. Las viviendas palafíticas formadas sobre pilares de madera y cuyo suelo queda a ras de agua cuando la marea está alta, han sido de las más perjudicadas en estas circunstancias tanto en el fiordo Castro cuanto en el estero Gamboa.

Hacia fin de siglo Weber decía que “a pesar de haber cedido su rango de capital a Ancud y que le es inferior actualmente en población y comercio, siempre es Castro el centro de la región más poblada, más fértil y más agrícola de Chiloé, llamado vulgarmente “lo interior”<sup>1090</sup>

Maldonado describía el área central diciendo que su plaza estaba rodeada por el edificio de los franciscanos, la cárcel, la iglesia parroquial y el cuartel de la policía. Lo que muestra como no ha variado demasiado hasta nuestros días ya que la Municipalidad sigue fuera del conjunto y se ha agregado el Banco de Estado potenciando la idea de centralidad. Una concentración de profesionales en el área central y una dispersión del comercio son otras características que verifica Cunill en su estudio sobre la ciudad.<sup>1091</sup>

Si bien como se ha señalado hubo una disminución poblacional en el archipiélago las ciudades sin embargo crecerían y Castro pasó de 2640 habitantes en 1920 a los 12.000 que tenía cincuenta años más tarde.<sup>1092</sup> La radicación de pobladores de las pequeñas comunidades insulares constituyó una de las fuentes más destacadas de este crecimiento demográfico urbano.

Luego del incendio de 1936 y el terremoto de 1960 la ciudad sufriría notorias transformaciones no solamente en su paisaje arquitectónico sino también en su traza, ya que la acción pública determinó la construcción de diversos asentamientos desde la Población de Emergencia, la de la Cruz Roja, las operatorias de viviendas mínimas y viviendas básicas y la llamada Población Nueva Castro.

Mantiene sin embargo algunas de sus tradicionales capacidades de convocatoria regional, sobre todo la llamada Feria del mar, especie de mercado abierto donde convergen todos los productores agrícolas y artesanos desde Quemchi a las Guaytecas.

La ciudad de San Carlos de Ancud, antigua capital provincial, se desarrolló como hemos visto a partir del Fuerte y se consolidó a fines del XVIII en una meseta que contiene la plaza de Armas, donde esta la catedral, el Municipio, la casa episcopal, el seminario y el Cuartel de Bomberos. En torno a este núcleo se erige lo principal de las viviendas y algunos edificios del equipamiento, ubicándose a cierta distancia el convento franciscano, el Hospital y la Escuela de Agricultura según narraba Weber en 1902.<sup>1093</sup>

En la parte baja de la ciudad estaba instalada la Gobernación marítima, la aduana, el Correo, la Policía, edificios escolares y la mayoría del comercio. En este caso la topografía contribuye a definir los espacios funcionales de una ciudad caracterizada por su lento crecimiento. En 1843 el poblado contaba con 515 casas, pero de ellas solamente 187

---

<sup>1090</sup>Weber Alfredo. Chiloé. Op. cit. Pág 11 y 12.

<sup>1091</sup>Cunill Grau Pedro. Castro: centro urbano de Chiloé insular. Revista Antropología. Año II. Vol. II Centro de Estudios Antropológicos. Universidad de Chile. Santiago de Chile. 1964. Pág. 25.

<sup>1092</sup>Ibidem. Pág. 6

<sup>1093</sup>Weber Alfredo. Chiloé. Op. Cit. Pág. 9



estaban cubiertas con tejas de alerce, mientras que el resto eran ranchos cubiertos de paja.<sup>1094</sup>

La expansión portuaria en la segunda mitad del XIX, que seguía la de Valparaíso en el optimista imaginario de los funcionarios chilotes, marcaba la consolidación de una nueva realidad urbana que llegaba en 1876 a las 800 casas de madera y unos 5.000 habitantes, de los cuales 120 eran extranjeros “especialmente alemanes y franceses”.<sup>1095</sup>

Weber decía que “no obstante sus calles irregulares y sus edificios de madera de un piso, sin belleza arquitectónica y con techos muy levantados y pendientes; el pueblo en conjunto, con los variados colores de las casas, con sus jardines y huertos, presenta una vista variada y pintoresca, sobre todo viéndole desde las colinas cercanas”.

Una parte importantísima de la ciudad era su área portuaria formada con un muelle de 62 metros de largo. Originariamente había una dársena profunda cercana a la playa, pero el mal uso de este espacio determinó su relleno parcial y ya a principios de siglo los barcos debían anclar en balizas exteriores.

Como sucediera en Castro, Ancud sufrió diversas catástrofes, pero las más destructoras fueron los cuatro incendios que padeció entre 1849 y 1879. El de esta última fecha significó la destrucción de más de 500 casas, la Catedral y la Intendencia así como los principales edificios públicos.<sup>1096</sup> Ello determinaría hacia fines de siglo la difusión del techo chapa galvanizada y el reemplazo de la madera por la cangaua (especie de arenisca), que pese a su baratura tiene problemas de concentración de humedad.

En 1900 se reconstruiría la Catedral realizada en cemento armado manteniendo el esquema de torre central y una tipología próxima a la de la tradición chilota, aunque obviamente con las concebidas y transformadas concesiones estilísticas.

La llegada del ferrocarril que unió Castro con Ancud en 1908 fue otro elemento dinámico en la integración de la Isla, facilitando las transferencias de la modernidad a un medio urbano caracterizado aún por las edificaciones madereras. La transformación del espacio público de la plaza forestado “a la francesa”, con su kiosco de retreta, bancas y monumentos públicos son indicativos de una ansiada imagen urbana.

Como consecuencia del terremoto de 1960 y las marejadas subsiguientes, Ancud perdería casi todas las edificaciones palafíticas de su costa, además de numerosos edificios, entre ellos la propia Catedral que fue demolida y la comunicación ferroviaria que fue definitivamente arruinada. La ciudad comenzaría en este período a adquirir un carácter predominantemente terciario de prestación de servicios regionales en la misma medida que decrece su actividad portuaria.

Las otras poblaciones de Chiloé mantuvieron las características de sus asentamientos en el bordemar, ratificando las estructuras definidas por el núcleo inicial de la “misión circular”. Su evolución y crecimiento fue lento, aunque algunos de ellos, como Dalcahue, se expandieron bajo el influjo de una prestigiada feria local y su estratégica ubicación en el centro de la Isla Grande.

---

<sup>1094</sup>Fischer Rodrigo. Ancud y el desarrollo de sus espacios sociales. En “Chiloé” Revista de divulgación del Centro Chilote. N° 8. Concepción. 1987. Pág 41.

<sup>1095</sup>Vidal Gormaz Francisco. Geografía Náutica de Chile. En “Anuario Hidrográfico de Chile”. Volumen 8. Santiago de Chile. 1883.

<sup>1096</sup>Cavada Francisco Javier. Historia centenaria de la Diócesis de Ancud. Imprenta de San Francisco. Temuco. 1940.

La mayoría de ellos se caracteriza, hasta nuestros días, con un perfil homogéneo del cual sobresale la torre de la iglesia y una multifacetada imagen de caserío, huertos, corrales y embarcaciones que definen el carácter funcional de sus habitantes. La propia formación de la explanada-plaza ha venido acompañando en la decisión de sus dimensiones y carácter al proceso de reposición de la iglesia y la localización de otros edificios públicos.

No hay vestigios de planificación, como si aquel antiguo ordenamiento del núcleo generador en torno a la plaza hubiérase expandido atendiendo a las disposiciones de la topografía y a la excluyente conexión entre pueblo y playa.

Solamente el caso de Castro y en alguna medida Santa María de Achao evidencian una traza de calles ortogonales que son indicativas de un intento, no totalmente satisfecho, de ordenamiento regular.<sup>1097</sup>

Predomina sin dudas una forma de agrupamiento orgánico, característico de aquellos pueblos de tradición medioeval “nuclear” que se agrupan en torno a un elemento fuerte generador, en este caso la iglesia misional.

Este germen originario de su emplazamiento, respetuoso, en la elección del sitio de asentamiento, de las potencialidades de la caleta o bahía que permitiera la protección de los navegantes, se configuraba con aquella capilla originaria en el punto de referencia local para la misión. Inclusive muchas de estas capillas no alcanzaron a definir una estructura urbana como pueblo y quedaron aisladas con un reducido caserío rural y cementerio.

Siguiendo el proceso que marcan los ciclos vitales de los pueblos, las casas se estructuran mimetizándose con el paisaje y los espacios residuales van adquiriendo funciones de comunicación donde trajina la gente formando calles de sinuosa adaptación a la topografía y articulando el núcleo generador con el embarcadero.

Estas trazas libres, como señala Urbina, generan pueblos extendidos sobre la playa como Dalcahue, otros de calles perpendiculares a ella como Curaco de Vélez, consolidado a fines del XIX, o de calles casi radiales como en Chonchi donde la propia plaza es un espacio triangular. Esto sin atender a las estructuras más complejas de poblados predominantemente palafíticos como Mechuque.

La red de caminos internos que se han potenciado en la segunda mitad del siglo XX hace que el acceso a muchos de estos pueblos se realice hoy por tierra, es decir a espaldas de su perfil original y quizás ello haga más difícil la comprensión de “la fachada marítima” que ellos tenían en su origen.

Hay también casos donde el caserío disperso precedió a la formación de la capilla y pueblo, tal el caso de Quemchi donde la llegada de familias de colonos erráticos desde mediados del XIX determinó la formación de almacenes y aserraderos definiendo una pequeña concentración poblacional. Así con un caserío configurado en torno a la actividad portuaria se construiría recién en 1875 la primera iglesia cuando se había consolidado un núcleo de explotación maderera.<sup>1098</sup>

Hacia 1881 uno de los antiguos pobladores, Edwin Langdom, propulsa la formación oficial del pueblo con un plano de organización de calles y disposición de tierras para la formación de la plaza y localización de edificios públicos. En su presentación, que recoge Rodrigo Fischer, expresaba “si no se reglamente la manera como ha de distribuirse el

---

<sup>1097</sup>Urbina Burgos Rodolfo. Los pueblos de Chiloé. En “Chiloé”. Revista de divulgación del Centro Chilote. N°8. Concepción. 1987. Pág. 32.

<sup>1098</sup>Fischer P. Rodrigo. Quemchi y sus espacios sociales. En “Chiloé”. Revista de divulgación del Centro Chilote. N° 7. Concepción. 1986. Pág. 23.

plantel de población, más tarde será imposible realizarlo por las numerosas casas que se construyan sin obediencia a un Plan regular”. El establecimiento de la “Sociedad Nacional de Buques y Maderas” a comienzos del siglo XX, ratificó la vocación productiva del poblado, afianzado por las características excepcionales de su emplazamiento portuario mientras se iban construyendo los principales edificios públicos y residencias de dos plantas. La mayoría de estas residencias y algunos edificios públicos, entre ellos la iglesia, fueron destruidos en el incendio de 1934, que marca la decadencia de Quemchi ya atisbada por la disminución de sus operaciones comerciales durante la primera guerra mundial.

Otro caso interesante es el de Dalcahue, donde aparentemente hasta mediados del siglo XIX solamente existía la antigua capilla misional, junto a la cual se aglutinó un caserío ocupando linealmente la franja costera como símbolo del crecimiento del tráfico naviero. La ubicación geográfica de Dalcahue como punto intermedio en la Isla, la capacidad y condiciones de la bahía y la conexión directa para acceder a Quinchao le fueron dando una nueva dimensión en el presente siglo.

Si bien la capilla determinó el sitio, fue la actividad económica la generó el desarrollo urbano del borde costero definiendo como espacio público lineal a la costa y a la calle de palafitos que concitaban la mayoría de las actividades sociales de la comunidad. Este doble núcleo de iglesia-plaza y de calle-bordemar marca las tensiones de desarrollo de la traza urbana, afianzándose el primero con la localización de las edificaciones públicas: bomberos, escuela, casa parroquial, posta sanitaria y seminario y en el segundo estableciéndose el comercio y la vivienda popular además del mercado-feria de artesanías el y refugio de navegantes.<sup>1099</sup>

En las definiciones urbanas de la segunda mitad del siglo XX la institucionalización de las plazas con edificios públicos y traza específica, así como la creación del frente terrestre de los pueblos, articulado en muchos casos por los nuevos caminos son elementos indicativos de las transformaciones del tejido urbano.

La pérdida de los palafitos luego del terremoto de 1960 signará también el ocaso de una tipología que había consolidado un paisaje urbano junto con el ensanche del poblado hacia el interior, cerca del camino, para el realojamiento de los pobladores que otrora residían en el bordemar.

## ***5. La arquitectura de Chiloé***

### **5.1. La cultura de la madera**

Uno de los elementos claves para entender la continuidad de los asentamientos y su proceso de persistencia en el tiempo radica en el método de construir que desde un comienzo desarrollaron los carpinteros de Chiloé.

La madera fue el material de construcción por excelencia y buena parte de la economía colonial de Chiloé se estructuró en torno a la utilización del alerce en tablas y tejuelas. El alerce que alcanza hasta 45 metros de altura con un desarrollo recto y un tronco robusto es una madera liviana y de fácil labra, que había crecido en densos bosques en las islas de archipiélago. Durante buena parte del período colonial el alerce fue la moneda corriente con el que pagaban indios “tableros” y encomenderos el tributo, hasta que en

---

<sup>1099</sup>Fischer P. Rodrigo. Dalcahue, su arquitectura y desarrollo urbano. En “Chiloé”. revista de divulgación del Centro Chilote N°8. Concepción. 1986. Pág.46-47

1746 se puso fin a la costumbre de tributar con tablas.<sup>1100</sup> En esta época se notaba claramente el agotamiento de los alerzales de la región de Castro y se tomaba conciencia de la imposibilidad de reforestar rápidamente dado que la especie tardaba casi un millar de años en recuperar su dimensión plena..

Podemos entender la importancia económica del alerce cuando se contabilizaban hasta cien mil las tablas que se remitían anualmente a Lima en el período colonial y que movilizaba a la flota peruana hasta el puerto de Chacao primero y al de San Carlos de Ancud después. La tabla de alerce utilizada como moneda de trueque entre los sectores populares y aún entre comerciantes acomodados siguió teniendo vigencia durante todo el siglo XIX.

Si bien la arquitectura realizada con madera es efímera, por los incendios y la descomposición natural del material en un clima riguroso, también es cierto que el proceso de reposición mantuvo continuidad a través del material y las tecnologías utilizadas. Pocos ejemplos arquitectónicos del siglo XVIII y algunos ejemplos de arquitectura civil de la segunda mitad del XIX nos evidencian este fenómeno de frecuente reposición edilicia y sin embargo de permanencia del paisaje urbano.

Obras singulares como la antigua iglesia de los jesuitas en Castro fue destruida por un incendio en 1861, cuatro años después que el fuego había quemado el convento de los franciscanos de la misma ciudad.<sup>1101</sup>

La intencionalidad de los maestros de obras y carpinteros por adscribir a unos lineamientos estilísticos reconocibles, creó unas notables arquitecturas que reinterpretaban a su manera elementos sintetizados de propuestas formales que eran adoptadas acriticamente. Esta reinterpretación ha sido considerada como una visión naif de las formas cultas que define muchos aspectos de la identidad local, signada a la vez por el aislamiento y la libertad creativa.<sup>1102</sup>

También es cierto que en el proceso histórico se conformó una “manera” de construir en madera en Chiloé, muy vinculada si se quiere al oficio de los carpinteros de ribera y calafates que construían sus buques y templos con similar pericia. Las facturas de las piezas arquitectónicas, según su funcionalidad y apariencia, muestran la sabiduría de un sistema de construir y un dominio de los diversos tipos de madera.<sup>1103</sup>

Los pilares de una sola pieza exigían árboles de gran corpulencia como los utilizados en el templo de Castro o los que en el XVIII se habían puesto en la iglesia de Chonchi. En otros casos, sobre todo a partir del siglo XIX estas columnas van cubiertas de un forro de tablazón. Las vigas de borde, los arcos, los cielorrasos de madera y los pisos entablonados, formados sobre basamentos de piedra que los aislan del suelo

configuran rasgos especiales de este sistema constructivo, al que no le faltaran, en el exterior, “vientos” o contrafuertes de refuerzo.

---

<sup>1100</sup>Urbina Burgos Rodolfo. Las tablas de alerce y los antiguos tableros chilotos. Revista “Creces” N° 12. Santiago de Chile. Editorial Lord Cochrane. 1986. Pág. 19

<sup>1101</sup>Fonck Francisco. Comentarios a los “Viajes de fray Francisco Menéndez a la Cordillera”. Valparaíso. De. Carlos F. Niemeyer. 1896. Diario Primero. Pág. 9

<sup>1102</sup>Fischer Rodrigo - Rojas Edward. Arquitectura Culta y Naif de Chiloé. Ediciones del Mirmicoleón bordemarino. 1985. Pág. 13.

<sup>1103</sup>Guarda Gabriel. Construcción tradicional de madera en el sur de Chile. En “Anales del Instituto de Arte Americano e Investigaciones Estéticas” N° 23. Buenos Aires. 1970.

También deberíamos considerar dentro de estos aspectos de la producción artística y artesanal el interesante movimiento cultural de los imagineros chilotas que han realizado obras populares de notable calidad.<sup>1104</sup>

## 5.2. Las iglesias y capillas de Chiloé

En realidad salvo la iglesia de Achao, que será objeto de un estudio específico y la de Quilquilco que se cayó en 1988, el conjunto de las capillas y templos de Chiloé fue rehecho en el siglo XIX dentro de los lineamientos de un cierto clasicismo fácilmente desvirtuado por los imperativos del tratamiento de la arquitectura tradicional maderera de la región.<sup>1105</sup> En cierta manera puede considerarse a los templos de Rilán y Castro como la culminación de un proceso de dos siglos de construcción de templos de madera en Chiloé.<sup>1106</sup>

También es cierto que el primer documento gráfico que poseemos de una iglesia de Chiloé, el de la antigua iglesia Mayor de Castro, documentada por Fitz-Roy en 1834 nos presenta una cúpula con tambor que no está presente en ningún otro ejemplo de los que hoy están documentados. Ello nos habla de otras variaciones dentro de una tipología hegemónica que como se ha señalado es el “logro de los jesuitas que estuvo en estabilizar las constantes mutaciones en las construcciones de Chiloé”.<sup>1107</sup>

Entre las persistencias que podemos encontrar del período colonial, vale la pena señalar, en el caso de los templos, la calidad de la elección del paraje de asentamiento, generalmente elevado y dominante y la continuidad de la tipología de templo de tres naves, con estructura portante de madera, un pórtico frontal y una elevada torre central. Este esquema se reitera aunque varíe notoriamente la escala de la capilla o templo.

Las iglesias de Rilán de la segunda mitad del XIX y la de San Francisco de Castro concluida a comienzos del XX marcan la culminación de un largo proceso tecnológico, espacial y formal que incorpora inclusive a profesionales reconocidos como el arquitecto italiano Eduardo Provasoli, que deberá integrar su visión goticista a los rigores de las técnicas madereras.<sup>1108</sup> Otras como la de Curaco de Vélez, diseñada en 1901 y concluida tres años más tarde muestra la persistencia clara de las tipologías en nuestro siglo, lo que también se verifica en obras como las de Nercón y Rilán, ya mencionada.<sup>1109</sup>

Las iglesias mantuvieron también las calidades de hitos de referencia entre quienes trasegaban por el archipiélago de Chiloé, de allí que las torres muy altas y enhiestas de las

---

<sup>1104</sup>Arteaga Vargas Graciela y otros. Estudio para la formulación de un inventario de la imaginería religiosa en Chiloé. Universidad Austral de Chile. Ancud. 1975.

<sup>1105</sup>Montecinos Hernán y otros. Arquitectura de Chiloé. Facultad de Arquitectura y Urbanismo. Universidad de Chile. Santiago de Chile.1976. Pág. 26. Véase también Centro Amigos de la Arquitectura Chilota. COACH. iglesias de Chiloé. Castro. 1988.

<sup>1106</sup>Montecinos Barrientos Hernán. iglesias y capilla de Chiloé. Chiloé. revista de divulgación del Centro Chilote. N°6. Concepción. 1985. Pág. 10

<sup>1107</sup>Vivaldi Renato y otros. iglesias de Chiloé. Riqueza iconográfica dentro de un marco de acción racionalista

<sup>1108</sup>Sobre la integración de los arquitectos italianos a las modalidades arquitectónicas americanas puede verse de Ramón Gutiérrez. Arquitectos italianos en Sudamérica. Siglos XIX y XX En “Ricerca di Storia dell' arte” N° 63. Roma. 1997. Pág 53 y siguientes.

<sup>1109</sup>Montecinos Barrientos Hernán - Salinas Jaque Ignacio - Basáez Yau Patricio. iglesias misionales de Chiloé. Documentos. Facultad de Arquitectura y Urbanismo. Universidad de Chile. Santiago de Chile.1995. Pág. 47.

mismas sirvieran de guía a los navegantes. En general los templos mantuvieron su localización junto a un amplio espacio abierto que servía de plaza y atrio para las celebración de festividades cívicas y religiosas. En casos excepcionales como en Llau-Llao y Quinchao están ubicadas dentro de la plaza y en el último caso con una solución períptera.<sup>1110</sup>

Esta forma de localización, y sobre todo la propuesta del templo rodeado de columnatas, es muy poco frecuente en América y solamente en la región guaraní los templos doctrineros recurren a un partido similar desde el siglo XVI.<sup>1111</sup>

Los templos, o por lo menos algunos de ellos como Chonchi y Achao parecen responder a trazas de proporciones geométricas en sus fachadas, aunque también ello es visible en la traza octogonal de varias de las torres.<sup>1112</sup> Lo más notable es sin dudas que estos templos no tuvieron modelos españoles a los cuales recurrir y que se conformaron como una respuesta adecuada surgida del proceso de ensayo-error-corrección y con un conocimiento atesorado por la propia sociedad que las construía mediante el trabajo en “faena” o “minga” comunitaria.

### 5.3. Las viviendas de Chiloé

En el plano de la arquitectura civil, sobre todo de la vivienda, la movilidad del habitante chilote hizo que las tipologías rurales y urbanas tuvieran fuertes semejanzas.. Recién desde la segunda mitad del siglo XIX el intenso tráfico portuario y las migraciones europeas introducirían otras configuraciones arquitectónicas y tecnológicas.<sup>1113</sup>

Sin embargo las construcciones palafíticas de Castro, Ancud, Menchuque, Chonchi y Quemchi le daban un perfil muy singular a la arquitectura popular de estos poblados, constituyendo una tipología que guarda similitudes con las que podemos encontrar en San Buenaventura en Colombia o Maracaibo en Venezuela.<sup>1114</sup>

Hacia fines del XIX podemos encontrar en varios poblados de Chiloé la “calle de los palafitos” enfatizando entonces la importancia del bordemar y ratificando la antigua vocación de los poblados chilotas. Estas viviendas han sufrido un rápido proceso de destrucción en las últimas décadas de nuestro siglo, sobre todo a partir de los seísmos de 1960.

La colonización alemana en la región de Valdivia, Frutillar y Puerto Montt integraría a la vez otros ingredientes formales y partidos arquitectónicos que respondían a los modos de vida de los inmigrantes. Montecinos y su equipo señalan como “en la arquitectura chilota de la segunda mitad del XIX y primeros decenios del XX, aparece como una constante el esfuerzo de reformular el vocabulario foráneo haciéndolo más consecuente con el material que se está usando. Existen ejemplos maduros de casas del período que se

---

<sup>1110</sup>Guarda Gabriel. OSB. La tradición de la madera..Santiago de Chile. Ediciones de la Universidad Católica de Chile.1995. Pág. 241.

<sup>1111</sup>Gutiérrez Ramón. Arquitectura y urbanismo en el Paraguay. 1537-1911. Departamento de Historia de la Arquitectura. UNNE. Resistencia 1977.

<sup>1112</sup>Guarda Gabriel OSB. iglesias de Chiloé. Ediciones Universidad Católica de Chile. Santiago de Chile. 1984.. Pág. 37.

<sup>1113</sup>Anguita Pablo y otros. Casas de Chiloé. Universidad de Chile. Facultad de Arquitectura y Urbanismo. Santiago de Chile. 1980.

<sup>1114</sup>García Andrés. Asentamientos palafíticos en Maracaibo. Documentos de Arquitectura nacional y Americana N°11. Resistencia. 1981. Pág. 103

señala en Curaco de Vélez, Achao y Chonchi. Los dos primeros nombres están ligados a una escuela local de ebanistas y constructores. Esta situación excepcional se expresa en el rico trabajo de la tejuela de madera con que se revisten los muros, y la exornación clásica, realizada con medios mecánicos, que reproduce en la coronación de las puertas y ventanas elementos propios del mueble”.<sup>1115</sup>

La vivienda de influencia alemana se diferencia de las de otras regiones en que la colonización de esta procedencia transculturó formas de asentamiento y modos de vida precisos<sup>1116</sup> En el caso de Osorno estas tipologías transplantadas tuvieron mayor fortuna, pero en Chiloé se trató de una suerte de neoclasicismo, curiosamente pintoresquista en sus simetrías aproximativas, que se manifiesta únicamente en soluciones de fachadas sin alterar el partido arquitectónico, la tipología y la tecnología vigente.

Se trata de una suerte de incorporación selectiva de elementos prestigiados de la arquitectura oficial, como el soberado, las mamparas y los cortes de las tejuelas de alerce que dan una singular versión de un eclecticismo popular.<sup>1117</sup>

A diferencia de otras regiones continentales de carácter abierto la vivienda chilota recurre con frecuencia, desde fines del XIX, a soluciones de altura con una tendencia a la concentración y densificación en el medio urbano. Ello sin embargo no se verificaba en el caso de Ancud donde Tornero nos indica hacia 1872 que el “número de casas asciende a 456, de las que solo 8 son de dos pisos, ninguna de ellas ofrece particularidad alguna, por lo que toca a su arquitectura”<sup>1118</sup>.

Las transformaciones impulsadas por el influjo portuario, hasta la primera guerra mundial, marcó la presencia de otras influencias de origen inglés o del “shingle style” norteamericano. Unas insusuales “verandas” caribeñas y balcones sobre las novedosas plantas altas venían a señalar la globalización de una arquitectura cuya fuerza raigal absorbía estas influencias sin perder los rasgos de su identidad. Las arquitecturas prefabricadas de los catálogos para países tropicales se transformaban aquí en amables gestos decorativos que se internalizaban en la arquitectura tradicional chilota.

## **6. Atisbos de nuevos cambios**

Decíamos que la alteración del antiguo sistema de comunicación definido por las articulaciones de vía terrestre iban generando un paulatino impacto en los pueblos que se volcaban hacia las áreas próximas a las rutas y potenciaban nuevas áreas de acceso. También que la pérdida de la cultura del palafito estaba generando cambios en los modos de vida de algunos chilotes urbanizados.

Las nuevas funciones del sistema urbano Ancud-Castro definidas por los esquemas de planificación integraban sus características como centros de actividad pesquera, ganadera y de turismo y a la vez proveer de servicios provinciales y regionales. Se definían también

---

<sup>1115</sup>Montecinos Hernán y otros. Op. Cit. Pág. 30

<sup>1116</sup>Gutiérrez Ramón y otros. Influencia alemana en la arquitectura argentina. Departamento de Historia de la Arquitectura. UNNE. Resistencia. 1980. Véase también Weimer Gunther. Arquitetura da imigração alemana. Um estudo sobre a adaptação da arquitetura centro-europeia ao meio rural do Rio Grande do Sul. Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre. 1983.

<sup>1117</sup>Urbina Burgos Rodolfo. Los pueblos de Chiloé. Chiloé a 500 años. Santiago de Chile. 1992. Pág. 17

<sup>1118</sup>Tornero Recaredo S. Chile ilustrado. Guía Descriptivo del territorio de Chile, de las capitales de Provincia, de los Puertos principales. Valparaíso. Librerías y Agencias del Mercurio. 1872. Pág. 382

subcentros localizados en Chonchi y Achao como puntos de referencia pesquero y ganadero y Quellón como de potencial turístico.<sup>1119</sup>

Los cambios en los modos de producción, el agotamiento del período maderero y la influencia continental en el archipiélago “han influido en la vestimenta haciendo casi desaparecer los chales, polleras y rebozos y caer en desuso el riguroso luto” y otros elementos de la cultura popular chilote. Se han detectado pérdidas en lo castizo del lenguaje y el aislamiento, con sus manifestaciones negativas y positivas, fue llegando definitivamente a su fin luego de cuatro siglos de intensa vida insular.<sup>1120</sup>

La preocupación por la pérdida de la identidad ha sido en los últimos años una tarea férrea para quienes valoran la cultura chilota. Se ha analizado en la arquitectura los cambios e improntas de otras influencias, se ha buscado recuperar las tecnologías tradicionales a despecho de las dificultades de conseguir alerce, se ha buscado hacer una arquitectura moderna pero que no reniegue del espíritu del lugar y finalmente se ha lanzado una vasta acción para el rescate de las antiguas iglesias chilotas.

Fue así que Edward Rojas y Rodrigo Fischer denunciaban la anulación de los palafitos por la acción del modernismo que, luego del terremoto de 1960, “barrió estructuras urbanas que hasta el racionalismo había respetado. Como ninguna otra imposición arquitectónica lo hiciera a través del tiempo, el modernismo resintió la calidad de vida pública y privada de Chiloé” introduciendo otros materiales y despreció las propias tradiciones y los modos de vida locales.<sup>1121</sup>

Pero en esta tarea de recuperar cultura, de valorar el sentido histórico del pasado no se ha dejado de lado el papel de dignificación social y de auténtico desarrollo. En esa perspectiva el obispo de Ancud impulsó la formación de la Fundación para el Desarrollo de Chiloé (FUNDECHI) y reflexionaba sobre su circunstancia afirmando “Chiloé es tierra pobre y sufrida. Acá no puede haber lujos y excedentes. Justamente FUNDECHI trata de afirmar la integralidad de una cultura que necesita ser comprendida desde adentro, según sus propias reglas y su esencia histórica”.<sup>1122</sup>

Por ello FUNDECHI se opuso al negocio de la desforestación y ha apoyado la recuperación del patrimonio arquitectónico y urbano de Chiloé, una tarea complementaria a la que viene realizando con notable tesón la asociación “Amigos de las iglesias de Chiloé” que conduce el arquitecto Hernán Montecinos y que ya ha reparado y restaurado varios de estos excepcionales ejemplos de una aventura cultural, intelectual y social que comenzara hace siglos con la llamada “misión circular”<sup>1123</sup>.

---

<sup>1119</sup>Ministerio de Vivienda y Urbanismo. Estudio regional de Desarrollo Urbano X Región. Santiago de Chile. 1980. Pág. 13

<sup>1120</sup>Urbina Burgos Rodolfo. Los pueblos de Chiloé. En “Chiloé a 500 años”. Santiago de Chile. 1992. Pág. 17

<sup>1121</sup>Fischer Rodrigo - Rojas Edward. Arquitectura Culta y Naif en Chiloé. Op. cit. Pág. 29.

<sup>1122</sup>Bellucci Alberto. Una excursión a la cultura y a la arquitectura chilotas. En “Documentos de Arquitectura Nacional y Americana” N° 14. Resistencia. 1982.

<sup>1123</sup>Irrarázabal Sánchez Elena. En Chiloé: Carpinteros de capilla para el siglo XXI. En “Artes y Letras” El Mercurio. Santiago de Chile. 17 de marzo de 1996.



## CUARTA PARTE

### ALGUNOS CASOS CONCRETOS

## **XVI. LOS ÚLTIMOS PUEBLOS DE INDIOS GUARANÍES: LORETO Y SAN MIGUEL (1822-1854)**

***Ernesto J. Maeder***

La antigua Provincia de Misiones creada después de la expulsión de los jesuitas tuvo un destino infortunado y al cabo de seis décadas se deshizo como distrito político.

En un primer momento, entre 1768 y 1801, si bien logró conservar la integridad de su territorio y la unidad política, experimentó signos visibles de decadencia. Los testimonios de la época coinciden en firme en que, pese a los distintos ordenamientos administrativos que allí se ensayaron, los pueblos fueron decayendo, la economía quedó resentida, el nivel de vida acusó falencias graves en materia de alimentación, vestido y salud, y la población guaraní emigró constantemente.

Después de 1801 y como consecuencia de la guerra con Portugal, la Provincia perdió una parte de su territorio. Desde entonces, los siete pueblos orientales y las extensas estancias del Departamento Yapeyú quedaron definitivamente bajo la jurisdicción del Brasil. A su vez, y luego de la expedición de Belgrano, la firma del tratado del 12 de octubre de 1811 entre las juntas de Buenos Aires y Asunción condujo a una nueva fragmentación de la antigua Provincia: los Departamentos de Santiago y Candelaria quedaron bajo la órbita paraguaya, mientras que los otros dos Concepción y Yapeyú se mantuvieron dentro de las Provincias Unidas.

Si la división de la Provincia entre los nuevos Estados nacionales constituía un grave impedimento para su continuidad institucional, las guerras que inmediatamente se encendieron dieron lugar a su destrucción definitiva. La porción argentina de Misiones fue, precisamente, la que experimentó las más graves consecuencias de la guerra. Entre 1811 y 1830, los quince pueblos argentinos sufrieron el saqueo y la destrucción, el desbande de sus habitantes y las secuelas de la anarquía y la miseria.

Los restos de la población guaraní que quedaron en la Provincia buscaron refugio en sitios que preservaran a sus familias y les brindaran la paz y el sosiego que parecían haber perdido para siempre en su terruño. En 1822 y luego en 1827, un grupo de guaraníes proveniente de diversos pueblos se reunió en Loreto y en San Miguel, y pactó con Corrientes su incorporación a la Provincia. Estos pueblos constituyen la última manifestación en suelo argentino de aquellos guaraníes que buscaban sobrevivir conforme a sus antiguas costumbres y tradiciones misioneras. Otros asentamientos como San Roquito y Asunción del Cambaí no llegaron a perdurar. Algún otro, como La Cruz, se incorporó más tarde a Corrientes conforme al modelo de Loreto y San Miguel.

Esta breve monografía tiene por objeto reseñar las vicisitudes que condujeron a los guaraníes a esos lugares; estudiar las características de los poblados, así como también la cantidad y composición de sus poblaciones entre 1827 y 1854. Durante ese lapso, aquellos grupos guaraníes acogidos a esos lugares de Corrientes, constituyeron la última expresión de su raza en la Argentina. Reliquias de un pueblo que había conocido horas de esplendor bajo la administración jesuítica y que ahora se disolvía lenta y calladamente entre la población de la campaña correntina.

## **1. La última etapa de la Provincia de Misiones (1810-1830)**

El proceso que condujo a la disolución de la Provincia argentina de Misiones, reducida desde, 1811 a los Departamentos de Concepción y Yapeyú puede ser referido en dos momentos diferentes. El primero de ellos se desarrolló entre 1810 y 1820, y se corresponde con el ciclo artiguista, en el cual se produjeron enfrentamientos con el Paraguay, Brasil y el directorio de las Provincias Unidas.

A su vez, el segundo momento se inicia con Ramírez en 1821 y la inclusión de Misiones en la República Entrerriana, y concluye en 1830 con la incorporación de La Cruz a la Provincia Corrientes. Esta otra década refleja no solo la pugna entre las hegemonías provinciales de Misiones, sino también el enfrentamiento de Corrientes y el Paraguay por el control de su territorio.

Ambos ciclos se desarrollaron en un escenario frecuentemente considerado como marginal en la historia argentina y carente de la notoriedad que poseyeron las luchas civiles del litoral. No obstante, lo ocurrido en Misiones, sobre todo en la primera etapa, tuvo considerable importancia para el país, ya que se debilitó por largo tiempo una de sus fronteras, y se deshizo definitivamente la sociedad guaraní que la poblaba.<sup>1124</sup>

### **1.1. El ciclo artiguista**

La expedición de Belgrano al Paraguay inauguró la primera etapa y quebró la quietud de la Provincia. Pero más que este hecho fue la resistencia española en Montevideo y el apoyo portugués a los realistas lo que trajo a Misiones el inicio de los conflictos en su territorio.

El armisticio del 24 de octubre de 1811 entre la Junta bonaerense y el gobernador Elío obligó a emigrar a los patriotas orientales que seguían al coronel José Artigas, e instalarse en el Ayuí, sobre el río Uruguay en jurisdicción de Mandisoví. El Triunvirato lo nombró el 15 de noviembre teniente de gobernador del Departamento Yapeyú, título que concedió a Artigas jurisdicción sobre todo el actual oriente correntino. Desde allí ordenó hacer frente a las tropas portuguesas que habían atacado Yapeyú y Santo Tomé a principios de 1812.

La posterior ruptura de Artigas con el Directorio y la inclusión de Misiones en el territorio asignado a la Provincia de Corrientes por el decreto de Posadas del 10 de septiembre de 1814 llevaron a este distrito a convertirse en campo de batalla.

Por una parte, Andresito, comandante general de Misiones investido por Artigas, recibió instrucciones de desalojar a los paraguayos de los cinco pueblos del Paraná que

---

<sup>1124</sup> Las primeras referencias sobre este proceso pueden leerse en Martín de Moussy, *Memoria histórica sobre la decadencia y ruina de las Misiones Jesuíticas en el seno del Plata. Su estado en 1856*, editado en Paraná, 1857. Su texto se difundió en 1867 como parte del tercer tomo de la *Description géographique de la Confédération Argentine*, del mismo autor. El tema fue tratado después por autores correntinos y misioneros y a veces sufrió los efectos de los intereses en juego. Entre los primeros cabe destacar la *Colección de datos y documentos referidos a Misiones como parte integrante del territorio de Corrientes*, Corrientes, 1877, en tres volúmenes compilados por Ramón Contreras, Lisandro Segovia, Juan Valenzuela y José Alsina, y algunos libros de Hernán Gómez, tales como *El general Artigas y los hombres de Corrientes*, Ctes., 1929; *Corrientes en la guerra con el Brasil*, Ctes., 1928 e *Historia de los territorios nacionales en la Historia de la Nación Argentina* editada por la Academia Nacional de la historia, Bs. As. 1947, vol. X. Desde el punto de vista misionero, Raimundo Fernández Ramos, *Apuntes históricos sobre misiones. Posadas, territorio de Misiones*, Madrid, 1929 y Aníbal Cambas, *Historia política e institucional de Misiones. Los derechos misioneros ante la historia y la ley*. Bs. As., 1945.

integraban la parte meridional del Departamento Candelaria.<sup>1125</sup> En oficio del 27 de agosto de 1815, el *protector de los Pueblos Libres* le expresaba al comandante general de Misiones que

“Los paraguayos deben concentrarse con mantenerse dentro de su Provincia y repasar el Paraná. Si lo han empezado a efectuar, al menos debe Ud. impedir que se lleven los intereses de aquellos pueblos del Departamento Candelaria como lo han hecho con los demás”.<sup>1126</sup>

Andresito desde el pueblo de San Carlos intimó al nuevo subdelegado del Departamento Candelaria, don José Isasi, la retirada pero ante la resistencia ofrecida ocupó el pueblo con sus fuerzas el 12 de septiembre de 1815. Allí permaneció hasta mediados de 1816 por temor a una recuperación paraguaya de los pueblos del Departamento.

En el ínterin la situación de la Banda Oriental se fue complicando por el avance de los portugueses, iniciado en julio de 1816 y que culminó con la ocupación de Montevideo. Artigas, aunque debilitado por algunas derrotas y con inferioridad de recursos planeaba no solo resistir sino también atacar a los portugueses en otro frente para lo cual dispuso que Andresito preparara una expedición de reconquista de los pueblos de las antiguas Misiones orientales. Éste, alentado por esa perspectiva, expidió el 16 de septiembre una elocuente proclama llamando a sus filas a los guaraníes y exhortándolos a emanciparse del yugo portugués.<sup>1127</sup>

A frente de un cuerpo de milicias correntinas y misioneras inició la campaña cruzando el río Uruguay para poner sitio al pueblo de San Borja. Pero concluyó derrotado por los refuerzos portugueses que el 28 de septiembre acudieron oportunamente en auxilio de los sitiados.

La derrota de José Artigas en Catalán el 3 de enero de 1817 y su retirada hacia la Mesopotamia argentina determinó que los portugueses iniciaran su persecución y procuraran separarlo de sus auxilios misioneros. Con ese propósito, y munido de órdenes draconianas que le ordenaban destruir completamente los pueblos el brigadier Chagas cruzó el río Uruguay el 17 de enero y ocupó el pueblo de La Cruz y luego el de Yapeyú, derrotando a Andresito el 13 de febrero. Más tarde sus tropas se dirigieron hacia el norte y saquearon y destruyeron los pueblos de Santo Tomé y los que alcanzaron del Departamento Concepción.<sup>1128</sup>

A pesar de las derrotas experimentadas, la exasperación llevó a Andresito a levantar nuevos contingentes y desde Apóstoles, donde estableció su campamento, reanudar las

---

<sup>1125</sup> El Departamento Candelaria en custodia del Paraguay según el convenio del 12-X-1811 comprendía ocho pueblos; de ellos, Itapúa, Jesús y Trinidad sobre la margen derecha del Paraná y Candelaria, Loreto, Santa Ana, San Ignacio Miní y Corpus en la izquierda. Estos últimos eran los reclamados por Artigas.

<sup>1126</sup> Museo Mitre. *Contribución documental para la historia del Río de la Plata*. Bs. As., Coni, 1913, v. IV, pp. 26-27. El subdelegado del Departamento Candelaria, Vicente Antonio Matianda ejercía desde 1812 un control constante sobre la región. El 11-I-1813 se mandó a formar un padrón de los habitantes que existían desde Santa Tecla a la tranquera de Loreto, Archivo Nacional de Asunción (En adelante ANA) H. 222, f. 6. A su vez el comandante de Pilar informaba en 1814 y 1815 al dictador Francia sobre los progresos de Artigas en el litoral y los desórdenes que había en la campaña. Biblioteca Nacional de Río de Janeiro (En adelante BNRJ) I, 29. 23. 1. Finalmente el 16-X-1815 Francia ordena al subdelegado del Departamento Santiago, Juan Antonio Montiel y Zorrilla, fortificar las fronteras de Candelaria ante las invasiones de “bandoleros y perturbadores del sosiego público”, la fuga de su subdelegado Matianda y que en carretas se recogiera todas las alhajas y ornamentos de los pueblos, BNRJ, I, 29, 23. 20.

<sup>1127</sup> Francisco Bauzá, *Historia de la dominación española en el Uruguay*, Montevideo, 1967, VI, pp. 430-432.

<sup>1128</sup> Los pueblos del Departamento Concepción eran: Santa María la mayor, San Francisco Xavier, Mártires, Apóstoles, San Carlos, San José y Concepción.

hostilidades a mediados de ese año. El brigadier Chagas hizo cruzar por segunda vez el río Uruguay, alarmado por las noticias recibidas y enfrentar a Andresito, quien esta vez derrotó a los portugueses en Apóstoles el 22 de julio de 1817 y los obligó a regresar a San Borja.

El 18 de marzo de 1818 las tropas lusitanas repasan por tercera vez el río y buscan a Andresito quien resiste el ataque el 31 de marzo en San Carlos, y al cabo de una prolongada defensa debe retirarse hacia Corrientes.

Como consecuencia de la triple campaña portuguesa, y de las medidas tomadas por los paraguayos en el Departamento Candelaria, las misiones argentinas quedaron totalmente arruinadas y sus pueblos saqueados e incendiados. La población misionera, ya disminuida por las contingencias de la guerra, se hallaba en estado de disolución, empobrecida y castigada por las adversidades.<sup>1129</sup>

De nada sirvió que Andresito después de reunir nuevas fuerzas en Corrientes, emprendiera en mayo de 1819 una nueva campaña de reconquista de las Misiones orientales. Es cierto que alcanzó a ocupar San Nicolás, pero sin recursos suficientes, cayó vencido y prisionero el 24 de junio. Poco después fue trasladado a Río de Janeiro, donde murió en prisión.

Para esa fecha, los últimos esfuerzos de Artigas en la Banda Oriental habían fracasado después de la derrota de Tacuarembó el 22 de enero de 1820. El Protector, que el 19 de septiembre de 1819 había celebrado un acuerdo en Asunción del Cambaí por el cual se acordaban límites entre Misiones y Corrientes, procuró todavía enfrentarse con Ramírez, pero fue derrotado en Las Osamentas el 28 de julio de 1820 y emprendió el camino del exilio.

## 1.2. El fin de la Provincia (1821-1830)

Esta situación y la proclamación de la República Entrerriana en diciembre de ese año abriría una nueva etapa en la vida de Misiones. En esa estructura de vida efímera, Misiones fue el cuarto Departamento de la República, con capital en San Roquito. Caído Ramírez el 10 de julio de 1821 y disuelta la República, la vida de Misiones se hizo cada vez más agitada.

Los acuerdos de Avalos (24 de abril de 1820), San Nicolás (22 de julio de 1821) y finalmente el tratado del Cuadrilátero (25 de enero de 1822) afirmaron la existencia de la Provincia y el derecho de Misiones a gozar de la protección de las restantes signatarias del tratado. Félix Aguirre, antiguo comandante militar de Yaguareté Corá, que sucedió en el mando del distrito misionero a Francisco Xavier Siti (1819-1822) afianzó estas relaciones con Entre Ríos en el tratado de San Miguel (12 de mayo de 1823) y buscó más tarde consolidarlos en el Congreso General Constituyente convocado en 1824, y al cual Misioneros envió dos diputados.<sup>1130</sup>

En el ínterin, la situación de Misiones se volvió a complicar. Por una parte, los pueblos de Loreto y San Miguel, que habían reconocido la jurisdicción correntina en 1822 sufrían las consecuencias de la inestabilidad, a la que se añadieron las incursiones paraguayas sobre los pueblos de Candelaria entre diciembre de 1821 y septiembre de 1823, operaciones conducidas por el subdelegado del Departamento Santiago, Norberto Ortellado por orden del dictador Francia. Los partes conservados informan de la detención de pobladores radicados entre la Tranquera de Loreto y Corpus; la destrucción de pueblos,

---

<sup>1129</sup> La relación de las campañas de Chagas y Andresito ha sido referida por Moussy, *ob. cit.*; Hernán Gómez, en su *Historia de los Territorios cit.*

<sup>1130</sup> Fernández Ramos, *ob.cit.* 183-187.

la ocupación permanente de la isla de Apipé y de la Tranquera de Loreto, con el propósito de aislar el Paraguay del contagio de las guerras civiles y sobre todo, proteger la ruta Itapúa-San Borja abierta en ese momento al comercio con Brasil.<sup>1131</sup>

Poco después se produjo la guerra de la Argentina con el Brasil, suceso que traería ineludibles consecuencias en Misiones. Ante los amagos brasileños sobre ese territorio, Félix Aguirre organizó un contingente misionero que partió de San Miguel en septiembre de 1825. Su presencia parece haber impedido el cruce brasileño, pero el 4 de noviembre de 1826 Bentos Manuel logró invadir parte de Misiones y saquear la campaña.

Las fuerzas incorporadas al ejército nacional no volvieron a Misiones; Aguirre fue depuesto y sucedido por Mariano Aulestia. La situación interna de Misiones era confusa y dominada por la anarquía, mientras que las fuerzas correntinas estacionadas en Cruzú Cuatiá y Paso de los Higos (hoy Monte Caseros) permanecían a la expectativa. La crisis producida por el apresamiento de Aulestia y los desórdenes que le siguieron en Paso del Rosario y San Roquito decidieron a Corrientes a intervenir. El 24 de septiembre de 1827 la Provincia acordó en Paraná una alianza ofensiva y defensiva con Entre Ríos, que la autorizaba a asegurar el orden en Misiones.<sup>1132</sup>

En virtud de ello, el gobierno de Corrientes tomó la iniciativa y sus fuerzas vencieron a los misioneros en Cambaí y Tuyuné el 12 y el 20 de noviembre de 1827. La presión de Entre Ríos y Santa Fe obligó a Corrientes a mantenerse en el límite convenido del río Miriñay.<sup>1133</sup>

Todavía no concluía la paz con el Brasil, el caudillo oriental Fructuoso Rivera procuró rescatar las Misiones orientales. A tal fin realizó en abril de 1828 una expedición, llevando tras de sí a los guaraníes dispersos que se hallaban al sur del Miriñay; con ellos penetró en Brasil por Pasos de los Higos, situándose en Bella Unión por algún tiempo.

Finalmente, un grupo de aquellos guaraníes convino su incorporación a Corrientes en un acuerdo firmado el 19 de abril de 1830 en el pueblo de La Cruz. En dicho tratado, de 7 artículos, se dice que

“Los individuos que componen un resto de las Misiones, occidentales residentes en las ruinas del antiguo pueblo de La Cruz, en uso de su libertad y deseando formar parte de la Provincia correntina, se someten a la autoridad que emana de las leyes que rigen en la Provincia de Corrientes”.<sup>1134</sup>

Si bien es cierto que el artículo 4º establecía que el territorio de las antiguas misiones occidentales quedaba *in statu quo* hasta que la Nación reunida en congreso resolviera sobre él, la Provincia de Misiones dejó de existir desde ese entonces. La situación cuasi beligerante planteaba entre Corrientes y el Paraguay en esa región, y la ocupación que de

---

<sup>1131</sup> La documentación en BNRJ I, 29, 23, 28.

<sup>1132</sup> Proclama de Ferré explicando los motivos de la campaña del 12-XI-1827, en su *Memoria*.

<sup>1133</sup> Hernán Gómez, *Corrientes en la guerra cit.* pp. LXXIII-LXXVI.

Dicho tratado decía en su artículo 4º: “Siendo notorio por el estado absoluto de anarquía en que se halla el territorio de Misiones, no solo sufre la Provincia de Corrientes continuas incursiones de aquellos habitantes ocupados exclusivamente del pillaje sino que el referido territorio sirve de asilo a cuantos criminales escapan de la justicia en las Provincias contiguas; queda autorizado plenamente el gobierno de Corrientes por parte de Entre Ríos para adoptar y hacer efectivos los medios que juzgue conducentes a cortar en tiempo males de tan grave trascendencia, a cuya espera quedan desde ahora comprometidos ambos gobiernos.

<sup>1134</sup> Texto en *Colección cit.* pp. 2 1-202.

hecho efectuó esa república del territorio de Misiones, explica el porqué ese problema no fue planteado por largo tiempo.

## ***2. Los pueblos de Loreto y San Miguel***

Durante este período confuso, parte de los guaraníes de Misiones buscaron asiento en otras poblaciones situadas más cerca de la frontera correntina. Dos de ellas, Loreto y San Miguel tuvieron vida duradera, mientras que otras dos, San Roquito y Asunción del Cambaí perduraron poco tiempo y concluyeron por extinguirse. Al mismo tiempo y como queda dicho, uno de los pueblos destruidos, La Cruz, logró restablecerse, aunque muy disminuido.<sup>1135</sup>

### **2.1. Ubicación, formación y características de los nuevos pueblos**

Un primer problema consiste en establecer la ubicación que tuvieron estos pueblos. De ellos, La Cruz subsistió en su sitio originario. Loreto y San Miguel se poblaron en el norte de Corrientes, entre los esteros de Santa Lucía (Estero malo) y la laguna del Iberá (Estero Ipucú). Era esta zona muy aislada, que aquel entonces dependía militarmente de la comandancia de Yaguareté Corá (hoy Concepción) y del curato de Caacaty a los efectos eclesiásticos. Hacia el este, la tranquera de Loreto los separaba de Misiones.

Esa zona no era desconocida para los guaraníes. Allí, en varios lugares llamados en otro tiempo rincones del Ayucú, de Santa Ana o de Medina, se encontraban una parte de las estancias que pertenecían a los pueblos misioneros de Santa Ana, Corpus, Trinidad y San Ignacio Miní. Esas tierras originaron en el siglo XVIII conflictos entre la administración de Misiones y la ciudad de Corrientes, tanto por la propiedad de los mismos como por el cobro de los diezmos. Algunos mapas, como el de Parchappe, quien en 1828 visitó esa región en compañía de Alcides D'Orbigny, conservan la ubicación y el nombre de algunas estancias y capillas que pertenecieron a los pueblos misioneros.<sup>1136</sup>

A su vez San Roquito y Asunción del Cambaí se hallaban al este de la laguna Iberá y mas al sur. El primero esta claramente ubicado en el aludido mapa de Parchappe, sobre la margen izquierda del Miriñay, en el tramo en que desembocan allí los arroyos Aguaceros y Ombú, en un área localizada al NE del pueblo de Curuzú Cuatía.

En cambio la ubicación de Asunción es incierta, ya que no figura en este mapa. Sin embargo, todo hace presumir que el pueblo tomó su nombre del arroyo Cambaí que desagua en el Miriñay, cerca del paso Piedras y algo más al sur de la desembocadura de los arroyos Tuyuné y Curuzú Cuatía.

---

<sup>1135</sup> Moussy refiere la siguiente versión: "Las familias que sobrevivieron se dispersaron y fueron a aumentar la población de Corrientes, Entre Ríos y del Brasil. Algunos guaraníes, sin embargo, permanecieron en el país, pero cansados de ser los instrumentos de los caudillos se declararon independientes y formaron tres grupos: uno bajo las órdenes de Caray hipy, de Santo Tomé, ocupó la sierra arriba de San Javier; Cabañas, indio zambo de Corpus estableció el segundo cerca de la capilla de Caacaray (montaña bendita), no lejos de los pueblos arruinados del Paraná. En fin, el indio Ramoncito se colocó en el suyo sobre las costas orientales del Iberá. *Memoria cit.p.37.*

<sup>1136</sup> Sobre este tema, Ernesto J. A. Maeder, *Historia económica de Corrientes durante el virreinato (1776-1810)*, Bs. As. ANH, 1982, pp. 65 y 69-70. El mapa aludido "Carte d'une partie de la Republique Argentine comprenant les provinces de Corrientes et des Missions. Dressé sur les lieux en 1828 par Mr. Parchappe d'apres ses propres observations et celles de Mr. A. D'Orbigny. 1835."

Los datos conservados sobre la formación de los pueblos parecen ser escasos y provienen en su mayoría de las actas de incorporación de 1822 y 1827. Es evidente que Loreto y San Miguel ya existían, puesto que el Estatuto Provisorio Constitucional, sancionado por el Congreso de Corrientes el 11 de diciembre de 1821 ordenó la incorporación de ambos pueblos al fijar el límite provincial en la Tranquera de Loreto.

Dicha incorporación fue comunicada al comandante de Yacuareté Corá, Félix Aguirre el 31 de diciembre, al tiempo que se le hacía saber que cesaba en su cargo y que debía entregar a su sucesor, Saturnino Blanco los inventarios de San Miguel y Loreto.<sup>1137</sup>

A todo esto, a fines de enero de 1822 se concretó la incorporación de ambos pueblos. Según consta en oficio del 22 de enero, el nuevo comandante Blanco dio cuenta de la aceptación que el pueblo de San Miguel había prestado, así como también la necesidad de formar un inventario de sus bienes actuales y confrontarlo con el anterior; da noticia del número de familias residentes, de la necesidad de un párroco y de la conveniencia de reservar los diezmos para proveer a la subsistencia del sacerdote. La constitución provincial fue jurada en las localidades el 28 de enero.<sup>1138</sup>

Entre 1822 y 1827 se conoce poca información sobre los pueblos. Recién a partir de esta última fecha, la incorporación toma nuevo impulso y se producen hechos definitivos. El 15 de septiembre de 1827 y de modo espontáneo, mientras que el de Loreto lo hace el 4 de octubre. En los dos casos expresan las razones de su petición y envían sus representantes a Corrientes. El 9 de octubre suscriben el pacto de incorporación en esa ciudad. Su texto se inicia así:

“Nos, el corregidor don José Ramón Irá, el cacique don Ignacio Baybay y el secretario don José Ignacio Guayraré, los tres representantes de este pueblo de San Miguel y de Nuestra Señora de Loreto de Misiones, conducidos como tales enviados a la presencia del Superior Gobierno de la Provincia de Corrientes, manifestaron las causas poderosas y fundamentos de nuestra misión.”

Ellas eran la falta de auxilio espiritual y político, carencia de recursos, ninguna esperanza de mejorar políticamente, ni de posesión de sus bienes, las privaciones derivadas del desorden y las repetidas convulsiones.

El convenio expresa la dependencia de Corrientes, la protección que les corresponde, el compromiso de obediencia y la designación de un jefe político.<sup>1139</sup>

El 16 de octubre de 1827, una circular firmada por Juan Ramón Irá, administrador de rentas de San Miguel explicaba en texto bilingüe castellano guaraní los motivos que habían

---

<sup>1137</sup> Archivo general de la Provincia de Corrientes, *Documentos históricos, 1821-1822*. Corrientes, 1928, pp. 98-99; 129; 158-159 y 228. D'Orbigny al llegar a Loreto en 1828 expresó: “el pueblo este data a lo sumo de 20 a 25 años / 1808 o 1803? / ob. cit. p. 149. Por otro lado, la existencia de caminos, puestos y capillas en el área permite presumir algún asiento inicial. En el documento datado en San Miguel en 1813 ya citado en nota 3 se informa sobre la población dispersa entonces en la campaña.

<sup>1138</sup> Ambos documentos en *Colección cit.* pp. 216-218. Unos días después el comandante de San Roquito, Juan Francisco Tabacayú, así como los alcaldes, administrador y vecinos, escribían al gobierno de Corrientes: “Juntos en reunión general para tratar sobre nuestra suerte venidera en virtud de hallarnos sin protección alguna por no haber autoridad ni jefe reconocido en Misiones de donde hemos dependido, por lo que nos consideramos huérfanos y libres de las obligaciones al gobierno de Misiones y debiendo unirnos y vivir en sociedad con otros pueblos para poder subsistir y ser útiles a nuestra adorada patria y al mismo tiempo ponernos al amparo y protección del Gobierno legítimo...” Deciden pedir su incorporación a Corrientes. El gobierno provincial acepta el pedido “por ahora” el 12-II-1822. Pero la elección de Aguirre como gobernador de Misiones parece haber impedido la concreción de este paso. AGPC, *Documento cit.* pp. 147-148.

<sup>1139</sup> *Colección cit.* pp. 191-192.



llevado a la incorporación a Corrientes. El 5 de noviembre, Francisco Xavier Lagraña comunicaba al gobernador que había tomado posesión de la jefatura del Departamento de San Miguel. Una vez allí, el 20 de octubre, había dispuesto la ejecución de un censo y anunció algunas medidas políticas destinadas a ordenar la vida cívica y económica de la población bajo su mando.<sup>1140</sup>

Dos meses más tarde, un viaje de Alcides D'Orbigny a la laguna Iberá permite obtener tal vez la única descripción de esos pueblos en ese momento. En dicha oportunidad, una tropa de carretas tiradas por seis bueyes cada una, recorrió los campos que iban desde Caacaty al estero Ipucú. Junto con D'Orbigny iba el cura de ese lugar en visita pastoral a sus feligreses. Durante el trayecto cruzaron los esteros del Santa Lucía, por el pago de Bastidores, y desde allí, siempre a través de palmares, arenales, juncuales y esteros, llegaron a Loreto o Yatebú, como también se la llamaba en lengua guaraní, nombre que designaba a una garrapata común en la región. Este pueblo, dice D'Orbigny,

“no esta poblado sino por los restos de la población indígena escapada de las guerras... Yatebú está edificada al borde de una linda laguna.”

Y agrega

“se compone de veinte o treinta casas cubiertas de hojas, situadas alrededor de la plaza, que tiene un lado ocupado por una capillita. Cada casa posee su jardín plantado con durazneros y naranjas, siguiendo la vieja costumbre misionera. Los indios aún observan hasta cierto punto las costumbres que implantarán los jesuitas, es decir que varios de ellos ejercen sobre los demás cierta autoridad directora y de policía que les fuera transmitida por los curas; pero se nota que al saberse sustraídos a la vigilancia inmediata de sus directores espirituales que residen actualmente en Caacaty, y haciendo poco menos que todo lo que quieren han retrocedido, por así decirlo al estado salvaje.”<sup>1141</sup>

Una consideración semejante sobre la índole de aquellos guaraníes se puede hallar en la primera correspondencia de Lagraña ya citada:

“Desde que con fecha 5 del que corre... he sido espectador de los usos de estos naturales y lo que he notado en ellos son una multitud de resabios que me parece ser preciso irlos cortando poco a poco a fin de poder entablar el orden, quitar la holgazanería y que se dediquen al trabajo...”

Añadía luego que los “mandones” del Cabildo se aprovechan del trabajo de los más infelices y que la juventud solo se dedicaba a “fiestas, bailes y músicas.”<sup>1142</sup>

Si esto era así para los ojos de un extranjero y de un correntino, esa conducta contrastaba con otros rasgos positivos que al parecer escapaban a aquellos observadores: las buenas razones y cuidada escritura de la correspondencia del Cabildo; el orden del pueblo con sus jardines, y la transmigración ordenada que habían hecho de las imágenes de sus santos patronos, conservados en las capillas de ambos pueblos y que en su mayoría

---

<sup>1140</sup> Su texto en *Colección cit.* p. 196

<sup>1141</sup> La apreciación de D'Orbigny se limita a Loreto, el más pequeño de ambos pueblos, ya que no viajó hasta San Miguel. No obstante recorrió el área hacia el NE y se detuvo en San José Cué (cabecera de las estancias misioneras, que halló desierta y destruida) y San Joaquín, en el rincón de Ipucú., *ob. cit.* pp. 149-151.

<sup>1142</sup> *Colección cit.* pp. 196-197.

perduran allí hasta hoy.<sup>1143</sup> Rudo contraste que mostraba los restos del antiguo esplendor de los pueblos, así como la añoranza de un orden perdido ya definitivamente.

La misma estructura de ocupaciones, manifestada en el padrón de 1827 y reiterada en términos semejantes en 1841, muestra las actividades de este grupo. En ambos pueblos estaban vinculados al mando de los Cabildos 5 alcaldes, 2 corregidores, 4 secretarios, 2 ayudantes y 1 tambor. El servicio de la iglesia era atendido por un maestro de capilla, 3 sacristanes, 1 maestro de coro, y 1 notario. Había además un maestro de escuela. Todo ello da idea del número y funciones cumplidas.

Los artesanos se distribuían así: 9 carpinteros, 2 rosarieros, 2 sastres, 7 tejedores, 2 albañiles, 3 herreros, 1 curtidor, 1 lacero y un platero. El resto está registrado como labradores.<sup>1144</sup>

## 2.2. La población guaraní entre 1827 y 1854

Además de estas breves descripciones sobre Loreto y San Miguel, la existencia de algunos padrones ha permitido conocer mejor la cantidad de guaraníes que vivían allí, así como también la composición de las poblaciones radicadas en ellos.

Esas fuentes son de dos tipos: por una parte hay algunos datos aislados que dan cuenta del total de pobladores que vivían en el área, aunque sin mayor discriminación: tal el informe del 11 de enero de 1813 o el del 22 de enero de 1822, ambos ya citados.<sup>1145</sup> Las otras fuentes más regulares y seguras son los censos que se levantaron en esos lugares o que forman parte de censos generales de la Provincia. Entre los primeros están los padrones de 1827 y 1831 para ambos pueblos. De los segundos cabe consignar los de 1833, 1841 y 1854, que incluyen al partido de San Miguel.<sup>1146</sup>

Esta información no es totalmente homogénea, lo cual hace difícil la comparación de algunos resultados, y sobre todo, del seguimiento de los pobladores guaraníes. A pesar de ello, la información inicial de los padrones de 1827, detallados y completos, permite una visión de conjunto suficientemente amplia.

Una primera comprobación muestra que en aquellos lugares coexistían criollos y guaraníes. La mayoría de los censos hace notar la diferencia étnica, aunque no siempre son explícitos. El cuadro n° 1 muestra esta realidad entre 1827 y 1854, así como la evolución de ambas comunidades. Es de notar que los guaraníes vivían en los pueblos, mientras que la población criolla estaba generalmente diseminada en la campaña.

---

<sup>1143</sup> En una obra reciente de la Academia Nacional de Bellas Artes, *Patrimonio Artístico Nacional. Inventario de bienes muebles. Provincia de Corrientes*. Bs. As. 1982, pp. 133-141 y 183-186, se describe y reproduce parte de esa imaginería. En Loreto, por ejemplo, se conserva una bella talla de N.S. de Loreto proveniente de Misiones, así como un sillón con respaldo y tallas del mismo origen. En San Miguel hay también numerosas imágenes, entre las cuales varias de procedencia misionera del siglo XVIII, como la que corresponde al patrono del pueblo.

<sup>1144</sup> Archivo General de la Provincia de Corrientes (en adelante AGPC) Legajo de Censos.

<sup>1145</sup> Véase notas 3 y 20. En el de 1813 se contaba desde Santa Tecla a “los confines de Corrientes”, 92 casas y 621 habitantes, sin incluir a los estantes y agregados. En el segundo se decía que “el número de familias poco más o menos, según razón que he tomado en uno y otro pueblo asciende a 1.700”.

<sup>1146</sup> Todos ellos en el AGPC: 1827 en legajo 3 de censos; 1831 en legajo 4; 1833 en legajo 5; 1841 en legajo 7 y 1854 en legajo 11. Lamentablemente el censo de 1831 de ambos pueblos sólo ha tomado en cuenta sexo y grado de parentesco. Los censos de 1814 y 1820 no discriminan la población del área, posiblemente englobada en la comandancia de Yaguareté Corá.

Cuadro N° 1

Población de Loreto y San Miguel según su origen étnico					
Años	Loreto		San Miguel		Total
	Criollos	Indios	Criollos	Indios	
1827	167	323	359	812	1.661
1841	559	282	782	706	2.329
1854	78	289			1.977

De las cifras expuestas se advierte que el grupo guaraní alcanzaba el 68 % en 1827, al 42 % en 1841 y probablemente el 18 % en 1854, en todo el Departamento.<sup>1147</sup> Este proceso declinante para los guaraníes alude casi seguramente a una mestización creciente del grupo.

¿De dónde venían estos guaraníes? Los padrones de 1827 lo indican explícitamente:

Cuadro N°2

Pueblos de origen de los guaraníes de Loreto y San Miguel				
<i>Antiguo Departamento</i>	<i>Pueblo de origen</i>	<i>Radicados en Loreto</i>	<i>Radicados en San Miguel</i>	<i>Total</i>
	Corpus	141	44	185
	San Ignacio Miní	82	104	186
Candelaria	Loreto	66	38	104
Candelaria		-	106	106
	Santa Ana	-	112	112
	Trinidad	-	39	39
Concepción		34	20	54
	San Carlos	-	242	242
	Apóstoles	-	34	34
Concepción	Sta. María la Mayor	-	33	33
	S. Francisco Xavier	-	40	40

El cuadro anterior muestra que los guaraníes provenían de los pueblos más próximos que pertenecían, precisamente a los viejos Departamentos de Candelaria y Concepción. No se advierte a nadie que viniera de Yapeyú. El mayor número corresponde a San Carlos y son relativamente pocos los de Loreto, cuyo nombre llevaba el pueblo. Los de Trinidad, único caso de allende el Paraná, probablemente procedieran de alguna de las estancias de aquel pueblo ubicadas en esa zona e incomunicadas con el Paraguay por el patrullaje del río después de las medidas tomadas por Francia.

Otro aspecto de interés es la proporción de hombres y mujeres, así como la composición por edades de los guaraníes. En el primer caso los resultados son los siguientes:

<sup>1147</sup> En el censo de 1854 las cifras son aproximadas, ya que la identificación de los guaraníes solo pudo hacerse por los apellidos y núcleos familiares.

Cuadro N° 3

<b>Razón de masculinidad entre los guaraníes de Loreto y San Miguel</b>						
<i>Pueblos</i>	<i>1827</i>			<i>1841</i>		
	<i>Varones</i>	<i>Mujeres</i>	<i>%</i>	<i>Varones</i>	<i>Mujeres</i>	<i>%</i>
Loreto	103	215	47	112	170	65
San Miguel	273	523	52	351	431	81
Total	376	738	50	463	602	77

Como se puede apreciar en el cuadro N° 3 la relación de varones con respecto a mujeres es muy baja en 1827 (50 %), aunque ha mejorado en los años subsiguientes, como lo evidencia el padrón de 1841 (77 %).

A su vez, la composición por edades de 1827 ilustra aún mas la anómala situación porque atravesaban los guaraníes allí residentes.

Cuadro N° 4

<b>Edades de la población guaraní según sexos</b>				
<i>Años</i>	<i>Loreto</i>		<i>San Miguel</i>	
	<i>Varones</i>	<i>Mujeres</i>	<i>Varones</i>	<i>Mujeres</i>
+60	5	18	24	27
50-59	11	13	39	51
40-49	7	20	27	63
30-39	6	27	17	78
20-29	4	46	13	72
10-19	25	47	52	131
0-9	40	42	103	93

Sobre la base de estos datos, las pirámides de población de ambos pueblos muestran que los guaraníes adolecían en 1827 de un considerable desequilibrio entre los sexos, así como en la distribución por edades. Es notoria la falta no solo de hombres en general sino particularmente de aquellos entre los 20 y 50 años. Todo el futuro de aquella población aparecía así gravemente comprometido y no puede extrañar que su decaimiento posterior esté ligado a ese desequilibrio biológico.

Si a ello se agrega la inestabilidad de la frontera con Paraguay en la Tranquera de Loreto y la incidencia de las guerras civiles en la población masculina, fácil es deducir la declinación del grupo guaraní y su gradual mestizaje con la población correntina.

### **3. Conclusiones**

De lo expuesto, pueden extraerse las siguientes conclusiones:

1. La Provincia de Misiones después de la guerra con Portugal (1801) y la separación del Paraguay (1811) quedó fragmentada de hecho entre los tres estados nacionales. Desde ese momento, la porción argentina de Misiones sufrió las consecuencias de las guerras civiles, de la invasión portuguesa y la ocupación paraguaya, concluyeron con la destrucción de todos sus pueblos, la anarquía del territorio y la dispersión de sus habitantes.

2. Algunos núcleos, pertenecientes a los cacicazgos de los pueblos de los antiguos Departamentos de Candelaria (parte meridional) y Concepción, buscaron refugio en la

frontera oriental de Corrientes, acogiéndose a las poblaciones de Loreto y San Miguel, que pertenecían a sus estancias. En esos dos lugares, los guaraníes mantuvieron por algunas décadas las formas urbanas, el culto religioso y las tradiciones de su vida en Misiones. Otros lugares ocupados por los guaraníes tuvieron vida efímera, como San Roquito y Asunción, mientras que el incendiado pueblo de La Cruz volvió a ser repoblado por guaraníes en 1830.

3. Las condiciones de vida de esos núcleos guaraníes aparecen manifiestas en los padrones y censos de esa época. De acuerdo a esos documentos, los guaraníes vivían primordialmente en los pueblos, mientras que la campaña estaba poblada por criollos. El número de guaraníes alcanzaba en 1827 al 68 % del total, proporción que fue decreciendo paulatinamente. Por otra parte el escaso número de varones guaraníes (y la falta casi completa de aquellos en las edades de procrear y trabajar no permitió una recuperación del grupo, sino a través de un gradual mestizaje con la población correntina.

4. Ambos pueblos constituyen, de todos modos, los últimos testimonios de la presencia guaraní en nuestro litoral. Si bien disminuidos en números y castigados por la miseria y la guerra, esos grupos eran portadores de sus tradiciones, su lengua y su modo de vivir, que conservan hasta la segunda mitad del siglo XIX, en que su peculiaridad étnica desaparece de los registros censales.

## **XVII. LA MISIÓN JESUÍTICA DE SAN MIGUEL ARCÁNGEL Y SU TEMPLO (BRASIL)**

*(A la memoria de Odair, que dio los mejores años de su vida en la restauración de San Miguel.)*

El presente trabajo tiene como objetivo ampliar el campo del conocimiento sobre uno de los principales ejemplos de urbanismo y la arquitectura jesuítica a través de nuevos aportes documentales y la reflexión sobre ciertos aspectos en los cuales la historiografía es aún contradictoria.

La esforzada tarea que el Servicio de Patrimonio Histórico Nacional (SPHAN) está realizando en Brasil para la preservación de este conjunto que fue objeto de una de las pioneras acciones de restauración realizada por Lucio Costa y Lucas Mayerhoffer en 1945 y continuadas luego por nuestros amigos Luiz Saia y Julio Curtis exige la colaboración solidaria de quienes puedan aportar información y análisis sobre la evolución histórica del conjunto.

### ***1. Reseña histórica de la misión jesuítica de San Miguel***

Aunque la reducción de San Miguel fue fundada en 1632 por el padre Cristóbal de Mendoza, hijo de un gobernador de Santa Cruz de la Sierra que fue martirizado por los indígenas cerca de San Borja, debió transmigrarse y retornó a su actual emplazamiento en 1687.<sup>1148</sup>

---

<sup>1148</sup> Porto, Aurelio. Martirio do Veneravel P. Cristovao de Mendoza S. J. Anais do III Congresso Sul-Riograndense de Historia e Geografia-Porto Alegre-1940.

Teschauer, Carlos. Historia do Río Grande do Sul dos dois Primeros Séculos-Livraria Selbach-Porto Alegre-1918.

La consolidación del poblado fue rápida, pues la carta anual del padre Salvador Rojas correspondiente al año 1690 indica que estaban construyendo seis aposentos para los padres y tenían adelantados un centenar de casas para los indios.<sup>1149</sup>

La misión de San Miguel era la más poblada a fines del siglo XVII con un total de 4.195 neófitos, lo que motivó que de ella se extrajeran 2.832 indígenas para fundar San Juan Bautista en 1697 “pues la iglesia no tendría más cabida para la muchedumbre de vecinos”.<sup>1150</sup>

Tanto San Miguel como Yapeyú concentraban las mayores estancias de ganados con los que abastecían –en intercambio– a las otras misiones. Ello explica su posición económica consolidada que le permite recuperar rápidamente población. En efecto, habiendo descendido, por la segregación a San Juan Bautista a 1885 habitantes en 1698, veinte años después ya superaba los 3.000 habitantes y en 1750 tenía nuevamente la población más alta en el conjunto de los treinta pueblos con 6.695 indígenas.<sup>1151</sup>

A partir de este momento, San Miguel, constituido en el baricentro de los problemas limítrofes de España y Portugal decayó notoriamente. Luego de la guerra guaraní y el proceso de transmigración contaba en 1757 con 2.972 habitantes que ascendieron a 4.038 en el repoblamiento de 1762. Cuando los jesuitas fueron expulsados de España y sus colonias en 1767 el pueblo contaba con 3.556 indígenas pero las lamentables administraciones posteriores lo redujeron rápidamente.

En oportunidad de comenzar el dominio portugués sobre el área, en 1801, San Miguel contaba con una población de 1.725 habitantes<sup>1152</sup>, que al persistir el mal trato y dilapidación de bienes, bajó a 706 indios en 1814, para llegar a 278 en 1827 previamente a la campaña del general Fructuoso Rivera que asoló la región en 1828.

A partir de ese momento San Miguel continúa con decadencia total hasta su virtual extinción a mediados del siglo XIX.

Desde el siglo XVII se sucedieron en la regencia de la misión diversos jesuitas entre los que cabe recordar a los padres José de Vargas, Bernardo Casero y Antonio Sepp, a quienes ayudaban Miguel Fernández, Francisco de Avendaño y José de Yegros jesuitas paraguayos que organizaron las estancias y la producción agrícola de San Miguel.

A comienzos del XVIII el flamenco Henrique Matheis y José Francisco de Arce (martirizado por los payaguás en 1716) preceden la prolongadísima gestión del padre Francisco de Ribera que dirigió los destinos de la misión entre 1714 y 1747 en que falleció. Colaboraron con Ribera los padres Francisco Rasponi, José Grimau, Juan B. Marqueseti y Diego Palacios, quien le sucedió en la conducción hasta 1752.

A Palacio lo acompañaron los padres Juan Tomás, Sebastián Toledano y Miguel Herrera quien atendía las estancias en momentos de la guerra guaraní y fue reemplazado por José Soto como lo fuera Palacios por Lorenzo Balda (1752).

---

<sup>1149</sup> Porto, Aurelio. *Historia das missoes orientais do Uruguai*. Segunda Edição Revisada por Luis Gonzaga Jaeger Ed. Livraria Selbach. Porto. Alegre. 1954.

<sup>1150</sup> Sepp, Antonio S. J. *Continuación de las labores apostólicas*. Edición crítica de Werner Hoffman, Eudeba. Buenos Aires. 1973. Véase también Maeder, Ernesto - Bolsi, Alfredo *Evolución y características de la población guaraní de las Misiones jesuíticas (1671-1767)* - *Historiografía* N° 2. Buenos Aires. 1976.

<sup>1151</sup> Archivo general de Indias. Sevilla. Audiencia de Charcas 217 - “Misiones de indios que tiene la Provincia del Paraguay de la Compañía de Jesús”. 19/11/1750.

<sup>1152</sup> Archivo general de Indias. Sevilla. Manuscritos N/15-N/16 Lastarria, Miguel Río de la Plata de la Real Corona de Castilla-Madrid-1816.

La última fase de la misión de San Miguel bajo los jesuitas fue regentada por los padres Tomás García (muerto allí en 1762) y José Ignacio Umeres, santafesino que era ayudado por su compoblano José Rivarola y el paraguayo Isidro Rojas con quienes fuera expulsado en 1768.

## ***2. Las iglesias de San Miguel***

Obviamente que existió una primera iglesia realizada en el período fundacional (1632) y que sirvió hasta la transmigración del pueblo en la zona cercana a Concepción en 1636.

Hacia 1637 el hermano coadjutor Domingo Torres realizó otra iglesia que sin embargo apenas duró un lustro pues cayó en un temporal en 1642.

Luego debió realizarse un templo nuevo del cual era mayordomo en 1657 el indio Gabriel Marín y que fue abandonado con la misión en 1687.<sup>1153</sup> Ya en el asentamiento definitivo se hizo una “ramada” provisoria y en 1700 se comenzaron a abrir los cimientos de un templo “que deberán hacer para honra de Nuestra Señora y de su Santo Arcángel, para cuyo trabajo se aplican con gran fervor buscando los materiales”. Si este templo se concluyó su duración fue breve, ya que en 1708 dicen que “está amenazando ruina e inicióse la construcción de una sala que servirá provisoriamente para la solemnidades del culto”.

Esta situación de precariedad parece haberse mantenido hasta la cuarta década del siglo XVIII pues diversos autores coinciden en que la iglesia se realizó entre 1735 y 1744.<sup>1154</sup>

Estas fechas se basan en la gestión del hermano Juan Bautista Prímoli pero si bien la fecha del inicio puede ser considerada como aproximada, la del final de la obra está más vinculada al traslado de Prímoli a la misión de Trinidad que a la certeza de conclusión de este templo de San Miguel, tal cual veremos.

De lo que no cabe ninguna duda es que la obra fue la más significativa de las misiones en su momento, y que su concreción impulsó la obra de Trinidad, apogeo de la arquitectura jesuítica en las misiones.

El padre José Cardiel afirma que “en ella trabajaron mil indios por diez años y la valuó el ingeniero mayor del Ejército español y otros arquitectos en un millón de pesos”.<sup>1155</sup>

La mención de los diez años que hace Cardiel permite ratificar aproximadamente las fechas de realización de la obra, aunque la utilización de 1.000 indios permanente se nos hace dudosa, pues en 1738 San Miguel tenía 4.522 habitantes y la región estaba asolada por una peste de viruela.<sup>1156</sup>

---

<sup>1153</sup> Archivo general de Indias. Sevilla-Audiencia de Charcas 119. “Servicios que los indios del Paraná y Uruguay están haciendo a Su Majestad”. 1657.

<sup>1154</sup> Hansel, José. Historia dos sete povos das missoes. Ed. Livraria Missioneira. Santo Angelo-1951.

<sup>1155</sup> Lanzarotto, Danilo - Abrahao Schorr, María Elena. Os sete povos das Missoes.

Real Academia de la Historia. Madrid. Colección Mata Linares. Manuscrito N° 9-2272. Cardiel, José. Breve relación de las Misiones del Paraguay.

<sup>1156</sup> Real Academia de la Historia. Madrid. Colección Mata Linares. Manuscrito N° 9-7263. “Catálogo de la numeración Anual de las doctrinas del Río Paraná y Uruguay”. Año 1730.

De todos modos nos parece que la cifra de 80 a 100 indios que indica Hansel como trabajando en las obras es muy exigua para el volumen de la iglesia y la calidad de su tratamiento.

Con respecto a la fecha de terminación, Guillermo Furlong indica en uno de sus trabajos que Prímoli la concluyó “a principios de 1747” aunque posteriormente duda hasta de la paternidad de la obra.<sup>1157</sup> Como Prímoli fallece en Candelaria ese mismo año de 1747 nos parece difícil esta circunstancia pues la obra de Trinidad por sus especiales características de cubierta de bóvedas de piedra y ladrillo requeriría su presencia continua o por lo menos muy frecuente.

No debemos tampoco descartar la idea de la existencia de una iglesia provisoria o inclusive que se hubiese comenzado el templo antes de la llegada de Prímoli, pues es sugestivo que una de las campanas del pueblo fuera realizada en 1726, lo que indicaría por lo menos la existencia de un lugar de culto medianamente adecuado.<sup>1158</sup>

### ***3. La construcción de la actual iglesia y su autoría***

La fecha de comienzo de la obra se ha fijado en general en 1735, pues se supone que el hermano Prímoli debió “bajar del pueblo de San Miguel de Misiones” en 27 de julio de 1735 para levantar en Buenos Aires la iglesia de la residencia (San Telmo) que había delineado el hermano Blanqui.<sup>1159</sup>

El padre Furlong, que verificó el “Libro de Consultas” de la Compañía de Jesús, localizó en esa fecha el pedido al hermano Prímoli “para que asistiera a la obra de la iglesia y la residencia de Buenos Aires, por desearlo los fundadores y estar por ahora ocioso y sin poder trabajar en la iglesia de San Miguel, más la condición de que volviese a proseguir dicha iglesia...”<sup>1160</sup>

Aquí las alternativas son varias; que la obra no se hubiese comenzado aún o se verificasen dificultades para hacerla, o que se estaba en la etapa de obtener los materiales necesarios lo que hacía superflua la estadía de Prímoli.

Se nos ocurre sin embargo que dada la índole de la obra de San Miguel, que modificaba sustancialmente la tipología de las iglesias misioneras jesuíticas al descartar la estructura independiente de madera, y definiéndose por los muros portantes de piedra, la presencia de Prímoli era importante, si no imprescindible, aún en la labor de cantería.

A ello debe agregarse la coincidencia de diversas fuentes al señalar que la piedra provenía de la zona del río Santa Bárbara a unos 20 kilómetros de la misión lo que requería una laboriosa tarea de selección y transporte.<sup>1161</sup>

---

<sup>1157</sup> Furlong, Guillermo. *arquitectos Argentinos durante la dominación hispánica*. Ed. Huarpes. Buenos Aires. 1946.

<sup>1158</sup> Velloso da Silveira, Hemeterio José. *As Missoes orientais e seus antigos dominios*. Typographia da Livraria Universal de Carlos Echenique-Porto Alegre-1909.

<sup>1159</sup> Sanguinetti, Manuel. *Historia de San Telmo*. Buenos Aires. 1939.

<sup>1160</sup> Furlong, Guillermo. *arquitectos Argentinos*. Op. Cit.

<sup>1161</sup> Tavares, Rosauo. *Ruinas das sete povos das Missoes*. Revista do Museu e Archivo Publico de Rio Grande do Sul. N°. 21-Rio Grande do Sul. 1928.



A la vez nosotros cuestionamos, como en su oportunidad lo hizo el padre Leonhardt, la presencia de Prímoli en Buenos Aires entre 1735 y 1736 por lo menos con referencia a la obra del colegio de Belén.<sup>1162</sup>

En efecto, sabemos que desde Misiones parte en 1735 llevando madera para dicha obra el hermano José Schmidt quien habiendo realizado la iglesia de Salta, pasó a las misiones en 1732 y de allí a Buenos Aires con la salud quebrantada.

La documentación indica que en marzo de 1736 dirigía las obras –sobre plano del hermano Blanqui– el “arquitecto José Schmidt para quien el padre procurador da instrucciones”. Como el colegio se había inaugurado con la capilla de Belén en abril de 1735, la iglesia se encontraba en cimientos, el hermano Schmidt estará trabajando en San Telmo en retablos y equipamientos de carpintería hasta su muerte en 1752.<sup>1163</sup>

Leonhardt piensa que Prímoli no intervino en el colegio de Belén pues la consulta es del 27 de julio de 1735 y el pase de Schmidt se resuelve el 11 de agosto del mismo año, dándose preferencia, quizá por su estado de salud. El viaje de Prímoli a Buenos Aires queda por lo menos cuestionado de esta manera, aunque otros autores no descartan que haya actuado en el colegio de San Telmo y capilla de Belén.<sup>1164</sup>

Si partimos de la base que el templo anterior de San Miguel cayó en 1708 y que Prímoli viene a las misiones no antes de 1730 debemos suponer que hubo una iglesia provisional o se utilizó al efecto la capilla de Loreto que tenían todos los pueblos.

También es posible considerar que la actual iglesia de San Miguel se comenzó antes del arribo de Prímoli y ello introduce variables contradictorias.<sup>1165</sup>

Por un lado parece lógico plantear que una alteración tan sustancial del sistema tradicional de construir y el carácter expresivo de la obra esté vinculado a la arquitectura alternativa de un profesional de sólida formación teórica y experiencia, requisitos que suma Prímoli sin duda.

Pero a la vez el mismo Furlong introduce la duda sobre la autoría cuando rotundamente afirma: “consta positivamente que el gran arquitecto italiano hermano Prímoli pasó varias veces a San Miguel, pero la obra de la iglesia de estilo greco-romano hoy existente, aunque en ruinas, no es obra de él sino del padre Rivera”. “Rivera era arquitecto, pero como nos informa el padre (Jaime) Oliver y él es sin duda el que ideó el magno templo de San Miguel y quien entre 1714 y 1747 realizó su construcción aunque prudentemente se asesoró en algunas ocasiones de los hermanos Prímoli y Blanqui en la época en que éstos se hallaban en la región de las misiones”.<sup>1166</sup>

No conocemos la fuente que utiliza Furlong para una aseveración tan categórica que nos deja perplejos. El padre Oliver es quien menciona las calidades de arquitecto del padre

---

<sup>1162</sup> Leonhardt, Carlos. Un escultor y arquitecto colonial. Jose Schmidt-1690-1752. Anales del Instituto de Arte Americano e Investigaciones Estéticas N° 19. Buenos Aires. 1966.

<sup>1163</sup> Instituto de Geohistoria Regional. Corrientes-Cartas Anuas 1738-43. Memorial del padre Jaime Aguilar 3 de marzo de 1736. También Cartas Anuas 1750-56. Datos Biográficos del padre Schmidt.

Véase De Paula, Alberto - Gutiérrez, Ramón - Viñuales, Graciela. Aporte Alemán a la arquitectura argentina. UNNE. Resistencia. 1981.

<sup>1164</sup> De Paula, Alberto - Tait, Teófilo. La capilla de Ejercicios Espirituales del colegio de Belén en Buenos Aires. Anales del Instituto de Arte Americano N° 13-Buenos Aires-1960.

<sup>1165</sup> Hoffman Harnisch Wolfgang. Sao Miguel. Uma Catedral na Selva O Cruceiro-15 de febrero de 1947.

<sup>1166</sup> Furlong, Guillermo. Misiones y sus pueblos guaraníes. Ed. Thea. Buenos Aires. 1962. pág. 177.

Ribera, pero de ahí –aunque la posibilidad se acrecienta– no se deduce linealmente la autoría de la obra, máxime cuando no se conoce ninguna otra obra de Francisco Ribera (fallecido en San Miguel en 1747) aunque sí de su tocayo Juan Antonio Rivera que dirigió los trabajos de Jesús décadas más tarde. Furlong se equivoca al mencionar un posible asesoramiento de Blanqui quien nunca, como él mismo demostraría, estuvo en las misiones.

Lo que sí parece probable es que el padre Rivera, que tuvo a su cargo la misión por más de treinta años –hecho excepcional en las normas de la Compañía, lo que abonaría en favor de la hipótesis de Furlong– puede haber realizado el control de las obras, e inclusive su dirección en los frecuentes viajes de Prímoli, uno de los cuales a Buenos Aires le demanda (1735-1736) por lo menos año y medio fuera de la misión, si efectivamente se realizó.

Es también potencialmente posible que el trazado de San Miguel se hubiera realizado antes de la llegada de Prímoli, lo que si bien podría aportar a la aclaración de desencuentros de diseño en la cabecera del templo le quitaría a Prímoli la paternidad de la traza innovadora.

Aquí la reiterada referencia directa al *Gesù* romano, a nuestro entender no es válida, ya que por un lado fueron frecuentes los planos similares remitidos desde Roma por los jesuitas para sus templos, lo que reduce la participación del arquitecto a su readaptación a las condicionantes de la localización o tecnología y en segundo lugar porque no nos parece tan clara la semejanza de San Miguel con la obra romana de Vignola.

Si analizamos en su conjunto la producción jesuítica en el Río de la Plata y en Brasil hay ejemplos mucho más nítidos aproximación al modelo y en el caso de San Miguel parece haberse optado por el entusiasmo que originan los roleos de la fachada –que lo llevan también a Mayerhofer a ver proximidades con la fachada de Blanqui para la Catedral de Buenos Aires– más que por un análisis integral.

En el diseño de la traza en el *Gesù*, desde la diferenciada solución de la cabecera del presbiterio y la jerarquización más amplia del crucero y su cúpula, las propuestas espaciales varían.

La autonomía espacial de las capillas laterales es también distinta, y si debiéramos necesariamente encontrar filiaciones, San Miguel parece identificarse más con São Vicente de Fora de Lisboa que con el *Gesù* de Roma, con lo cual se demuestra, dada la inexistente influencia lusitana en el ejemplo misionero, que estamos ante la permeabilidad de una tipología genérica jesuítica, más que una intencionalidad de mimetización con un modelo.<sup>1167</sup>

Con referencia a la fachada –aceptando preventivamente la hipótesis de que fue concebida sin el pórtico que luego se le adicionó– tampoco hay una coherencia formal con el *Gesù*. En San Miguel la puerta principal sólo se distingue de las laterales por su mayor tamaño sin recurrir al tratamiento de coronamiento específico que tiene el *Gesù*. Tampoco existe allí el frontis curvo bajo el balcón del coro y por el contrario la fachada adquiere unas inflexiones y correcciones ópticas que contradicen la planiformidad del templo romano.

Pero el mismo emplazamiento y concepción espacial ratifica en San Miguel una tendencia horizontalista, mientras Vignola introduce en el *Gesù* un parapeto-basamento

---

<sup>1167</sup> Al respecto véase Bury, J. B. Jesuit Architecture in Brazil-The Month - London - December - 1950.

Costa, Lucio. A Arquitectura jesuítica no Brasil- Revista do Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional N° 5. Río de Janeiro-1941.

entre ambos cuerpos elevando el frontispicio y generando un movimiento por el uso de pilastras variadas a que no se apela en San Miguel.

Las similitudes de roleos y remate u hornacinas laterales en las fachadas y las esculturas –que en San Miguel no están en la fachada sino en el pórtico– no son a nuestro juicio suficientes para definir una identidad de diseños.

Es cierto que podemos manejarnos con una realidad de hipótesis –derivadas todas de la insistencia en ver a Prímoli como un mero reproductor de aquel modelo– en el sentido de un diseño teórico modificado por las circunstancias. Aquí ha pesado mucho –en nuestro criterio demasiado– las interpretaciones subjetivas de Lucas Mayerhofer sobre lo que pensaba Prímoli para San Miguel. El diseño de las torres y cúpula hoy pueden verificarse como erróneas y de allí se dedujeron acumulaciones de interpretaciones equívocas en Giuria, Busaniche y otros autores, como veremos más adelante.<sup>1168</sup>

Tenemos nuestras dudas sobre si Prímoli, aparentemente considerado dentro de su orden más un constructor que un diseñador –ya que siempre era llamado a concretar lo que proyectara Blanqui– pudo resolver técnicamente el problema de las bóvedas de piedra o ladrillo con cal de baja adherencia.<sup>1169</sup>

Aparentemente en Trinidad tuvo problemas para construir la cúpula –que no logró concretar– ya que la misma fue realizada por el español José Grimau a partir de 1756 debido quizás a su experiencia en bóvedas catalanas o de roscas.

Si nos trasladamos al terreno de otras obras donde pudo existir una participación de diseño de Prímoli, como son sus trabajos en Córdoba entre 1722 y 1728, particularmente en las estancias jesuíticas de Jesús María y Alta Gracia, encontramos a nuestro juicio mucho menos similitud.<sup>1170</sup>

Paul Dony sin embargo se entusiasma por potenciales improntas personales y toma como “forma” de Prímoli la existencia del óculo oval en la cúpula de Alta Gracia y en el frontis de San Miguel o en el remate campaniforme de los chapiteles de las torres del Pilar de Buenos Aires con el templo misionero.<sup>1171</sup> Todo ello es demasiado endeble para obviar las distancias de partidos netamente barrocos como el de Alta Gracia con la tradicional respuesta de San Isidro en Jesús María o la “tradicional europea” de San Miguel y no creemos que por este camino, que además ofrece dudosa necesidad documental en las atribuciones, podamos develar la autoría por afinidad.

Más claras parecen ser las definiciones contemporáneas de los propios jesuitas como el padre Cardiel, que en dos oportunidades se refiere a Prímoli y su templo.

---

<sup>1168</sup> Mayerhofer, Lucas. *Reconstituição do Povo de Sao Miguel das Missoes-Río de Janeiro-1947*.

<sup>1169</sup> Cardiel, José. *Costumbres de los guaraníes (1764)* afirma que Trinidad y San Miguel fueron “levantados por un hermano coadjutor de la Compañía pero sin cal” y que “ultimamente se ha encontrado allí cal, cerca del pueblo de Jesús, en cuyo nuevo templo fue empleada por primera vez por su cura el padre Juan Antonio Ribera”.

<sup>1170</sup> Kronfuss, Juan. *Arquitectura colonial en la Argentina*. Ed. Biffignandi. Córdoba. 1920.

Buschiazzo, Mario J. *Estancias jesuíticas de Córdoba*. Filmediciones Valero. Buenos Aires. 1967.

Nicolini, Raúl Alberto y otros. *Nuestra Señora de Alta Gracia. Los jesuitas en Córdoba*. Documentos de Arquitectura Nacional N° 2. Resistencia. 1975.

<sup>1171</sup> Dony, Paul. *L'Architecte de Sao Miguel das Missoes (Jean Baptiste Primoli S. J.)* Actas do III Coloquio Internacional de Estudos Luso-Brasileiros.

Así afirmaba que “una de las iglesias de estas reducciones que está días ha acabada, y otras que están acabando ahora de poner la bóveda, ha hecho de piedra labrada un hermano que fue arquitecto en Roma y acaba de morir para lograr el premio de sus trabajos”. Agregaba “Aunque sin cal, puede que sea perpetua por la mucha destreza del maestro”.<sup>1172</sup>

La referencia es obvia a San Miguel y Trinidad. Quisiéramos tomar literalmente las palabras de Cardiel cuando nos dice que está “días ha acabada” porque nos fecharía el templo en 1747 definitivamente y ello se ratifica cuando al referirse a Prímoli –que falleció en 1747– dice acaba de morir”.

Definida así una conclusión del templo tres años más tarde que la planteada por los autores habitualmente, la argumentación inicial de Furlong sobre la acción del padre Rivera debe revalorarse no sólo a comienzos del proceso de construcción sino también en la finalización de la obra ya que él murió, también en 1747 en San Miguel y si Prímoli marchó a Trinidad en 1744, alguien debió quedar a cargo de la obra.

Aquí es menester realizar otra disquisición –nos parece casi imposible que la obra de Trinidad por su envergadura y rigor de trabajo se pudiera sustanciar en solamente tres años llegando en 1747 a condiciones de cerrar bóvedas máxime atendiendo a la falta de experiencia de la mano de obra indígena en este tipo de trabajo.

Hemos señalado que Trinidad se concluyó en 1760 y que el hermano José Grimau estaba a cargo de la construcción de la cúpula en 1756.<sup>1173</sup> Es decir que llevó trece años más concluir la obra, lo que indica lógicamente un tiempo por lo menos similar para haberla comenzado, es decir casi con la supuesta fecha de retorno de Prímoli a las misiones desde Buenos Aires. Ésta es una estimación tentativa relacionada simplemente con el volumen de la obra.

De aquí puede deducirse que Prímoli debió atender simultáneamente los dos edificios y sin duda que el padre Rivera, titular de la misión, debió suplir su ausencia en la conducción de la obra.

De esta manera se compatibilizarán las referencias documentales, y la paternidad de la tarea aparece compartida sin que podamos definir por el momento el autor indudable de la traza.

Un ingrediente adicional debemos tener en cuenta, cual en la presencia en San Miguel de arquitecto hermano José Grimau en 1745, cuando Prímoli presuntamente se ha ido a radicar definitivamente en Trinidad.

Aquí cabe plantearse cuál pudo ser la actuación de Grimau de quien sí nos consta era proyectista, pues diseñó el templo de Jesús, que fuera construyendo el padre Juan Antonio de Rivera bajo el auspicioso acontecimiento de la localización de cal y que comenzado en 1759 quedó inconcluso a la expulsión de los jesuitas en 1768.

---

<sup>1172</sup> Cardiel, José. Carta Relación de 1747. Ed. Theoría Buenos Aires. 1953. En otra carta de José Cardiel al padre Calatayud afirma “las dos magníficas iglesias que dije son de piedra de sillería hasta el tejado y son las de San Miguel y la Trinidad las hizo sin cal un hermano coadjutor, grande arquitecto y esas no tiene pilares, sino que están al modo de Europa; y todo se blanquea muy bien” Cfr. Furlong, Guillermo. arquitectos Argentinos...

<sup>1173</sup> Gutierrez, Ramón. Evolución arquitectónica y urbanística del Paraguay. Departamento de Historia de la Arquitectura-UNNE. Resistencia. 1976. pág. 144.

Una primera idea es sin duda, el que tuviera a su cargo la adición del pórtico y torre, que diversos autores y las últimas verificaciones parecen señalar como obra posterior a la conclusión del frente.

Abonaría en este sentido la afirmación de uno de los jesuitas de que el padre Diego Palacios, sucesor de Francisco Rivera desde 1752 en la conducción de San Miguel, había participado activamente en la construcción del templo.

A raíz del levantamiento guaraní de 1752 el pueblo de San Miguel fue el que encabezó la negativa a trasladarse, originada en el tratado de límites que cedía a Portugal los siete pueblos misioneros (tratado de Madrid, 1750). “Su espíritu de rebeldía llegó a tanto que el anciano párroco, que les había levantado una magnífica iglesia y arreglado sus viviendas, les pidió reiteradas veces que lo dejaran partir, hasta que al fin tuvo que salir huyendo pues ya no sentía segura su vida”.<sup>1174</sup>

Ello parecería indicar que entre 1747 y 1752 se efectuaron obras en el templo de San Miguel, salvo que la participación del padre Palacios se haya concentrado en el período que fue ayudante del padre Rivera entre 1742 y 1747.

No parece del todo inverosímil suponer que por disposición del padre Palacios, José Grimau realizase las obras adicionales del pórtico pues como veremos no nos cabe duda que ellas se concretaron dentro del período jesuítico.

En síntesis, podemos concluir que la obra de la iglesia de San Miguel fue realizada bajo la conducción alternativa del padre Francisco Ribera y del hermano Juan Bautista Prímoli; que su traza fue realizada por uno de los dos, y si fuera del segundo, la obra se comenzó en 1735 pero alcanzó impulso recién a partir de 1736. Que lo sustancial del templo se concluyó en 1747, pero que se continuaron haciendo trabajos, probablemente por el padre Diego Palacios y el hermano José Grimau, entre 1747 y 1752.

No se descarta que estos trabajos tuvieran que ver con el equipamiento ya que Grimau era también un hábil artesano, aunque también existe la posibilidad de que entonces se adicionara la torre y el pórtico.

El valor de la iglesia para los indios es obvio, como se deduce de los acontecimientos de transmigración de 1752 cuando el padre Diego Palacios “habiendo ya despachado parte de los enseres, estaba para enviar también los ornamentos sagrados. Al ver los de San Miguel que les despojaba del templo y que se les llevaban los magníficos ornamentos y los cuadros que ellos habían comprado a gran precio comenzaron a enfurecerse y a gritar que ellos y todo lo suyo, el templo y su pueblo sería entregado por los padres a los lusitanos”. De aquí que el conflicto con el padre Palacios, como se ve, tiene su raíz en la mudanza del pueblo.<sup>1175</sup>

#### ***4. Los problemas de interpretación sobre el templo***

Aunque no nos es posible resolver todos problemas que plantea la iglesia de San Miguel, desde una perspectiva real de los trabajos de restauración sí podemos aportar documentación que aclaren definitivamente algunos aspectos del problema.

---

<sup>1174</sup> Kratz, Guillermo. El tratado Hispano portugués de límites de 1750 y sus consecuencias. Estudio sobre la abolición de la Compañía de Jesús. Institutum Historicum S. J. Roma. 1954. En carta del padre Matías Strobel al padre Juan Montenegro del 15 de diciembre de 1752 se lee “al cura de San Miguel fue preciso sacar arrebatadamente de su pueblo para librarle de su furia”.

<sup>1175</sup> IGHI. Cartas Anuas. 1756-56 pág. 24 vta. Trasmigración de San Miguel. 1752.

#### 4.1. La torre y el bautisterio

Una malhadada “reconstrucción” del templo realizada en 1881 por el pintor Judicis de Mirandole, reproducida por Hemeterio José Velloso de Silveira introdujo la teoría de las dos torres en el templo de San Miguel.<sup>1176</sup>

Esta teoría, adicionada a evidencias de obra mal interpretadas llevaron a Lucas Mayerhofer a realizar una reconstrucción hipotética del “proyecto Prímoli” y la iglesia terminada con dos torres. La hipótesis fue tomada por buena y propagada por Busaniche que afirma que “se trata de un templo de vastas proporciones con tres naves y dos pesadas torres que acentúan la sensación de solidez que nos transmite el edificio”.<sup>1177</sup>

Nosotros creemos, coincidiendo con el arquitecto Julio Curtis, que se trataba de una única torre desde un comienzo y que son válidas las referencias iconográficas del siglo XIX, sobre todo la de Demersay tomada en 1846.<sup>1178</sup>

Las referencias documentales señalan a la vez lo propio, pero antes es interesante analizar la fundamentación teórica a partir de un testimonio contemporáneo como fue el dictamen del padre Provincial respecto a Trinidad en 1752.

“Aunque no prohibo que se hagan las dos torres de la iglesia pero como la segunda torre no es necesaria y, por otra parte la composición de las casas de los indios es obra de mayor importancia, por esto se hará la una torre y se dejará de hacer la otra hasta que se acaben las demás obras”.<sup>1179</sup>

Como se ve el orden de prioridades es claro y sabemos que el padre Palacios en San Miguel estuvo entre 1742 y 1752 arreglando también viviendas de indios.

Una fuente documental irrefutable es el inventario de expulsión de los jesuitas realizado el 2 de agosto de 1768 que dice “en la torre de la iglesia había seis campanas grandes y dos pequeñas”, lo cual evidencia que durante el período jesuítico se construyó una sola torre.<sup>1180</sup>

Otros dos documentos iconográficos de primera magnitud como son el dibujo de la fachada de la iglesia realizada por el ingeniero José María Cabrer entre 1783 y 1789 y el plano portugués de San Miguel (a los que haremos referencia específica posteriormente) confirman la existencia de una sola torre. Los inventarios de 1768 indican que en el Almacén del colegio se guardaba “Un reloj de campana que da las horas con un cajón pintado de colorado” lo que permite suponer, en caso de ser el de la torre, que se colocó luego de la expulsión de los jesuitas.

---

<sup>1176</sup> Servicio del Patrimonio Histórico Artístico Nacional. Río de Janeiro. Brasil. Foto 21.782. Negativo 4145-Caja A-48. Agradecemos muy especialmente al arquitecto Augusto da Silva Telles las facilidades que nos dio para consultar el material del SPHAN y a Pedro Lobo de la Fundación Pro-Memoria por las reproducciones.

<sup>1177</sup> Busaniche, Hernán. *La arquitectura en las Misiones jesuíticas Guaraníes*. Ed. El Litoral. Santa Fe. 1955.

<sup>1178</sup> Demersay, Alfred. *Histoire physique, économique et politique de Paraguay et des établissements des jesuites*. Hachette. París. 1860-64. 2 tomos.

<sup>1179</sup> Véase Furlong, Guillermo. *Misiones y sus pueblos...* Op. Cit.

<sup>1180</sup> Archivo general de la Nación Argentina. Buenos Aires - Sala IX-22-6-4- “Testimonio de lo actuado para el extrañamiento y ocupación de Temporalidades de los Regulares de la Compañía e Inventario del pueblo de San Miguel”. 1768.

Tampoco cabe duda que los muros pertenecientes al cuerpo del templo que daba al cementerio, que como hemos visto no eran de una torre, conformaban el espacio para el bautisterio. El inventario de 1768 se refiere a la existencia de “un bautisterio de techo de tejas en que hay un retablo viejo y la pila bautismal de losa verde” y Azara (1784) dice que está a la entrada “a la derecha”.

Cuando luego de la ocupación armada de San Miguel por los ejércitos español y portugués volvió el padre Superior al pueblo en 1756 dice “vi la casa nuestra quemada, la iglesia hecha poco menos que cuartel de soldados, la estacada y artillería plantada al pórtico de ella y el bautisterio hecho dormitorio”.<sup>1181</sup> A comienzos del XIX, el vizconde de San Leopoldo recuerda el bautisterio “con altar y la pila de cerámica vidriada verde asentada sobre una madera de talla dorada”.<sup>1182</sup>

La usanza habitual de estos bautisterios era que tuvieran un altar principal y pinturas murales representando el bautismo de Jesucristo en el Jordán por San Juan Bautista.

En síntesis podemos afirmar que la iglesia de San Miguel solo tuvo una torre y que el otro espacio fue indudablemente ocupado por el bautisterio.

## 4.2. El pórtico

Aquí debemos partir de la hipótesis de Mayerhofer aceptada por Busaniche, Curtis, y Leal en el sentido de que el pórtico y la torre son adicionadas a posteriori de la obra global.

“Es evidente que tales construcciones no integran la campaña de 1735-44. ¿Cuántos fueron pues agregados a la iglesia tales anexos?”, se pregunta Curtis.<sup>1183</sup>

Se parte del supuesto de que esta adición no estaba en la programación arquitectónica de Prímoli y que en realidad es una superposición de dos lenguajes. Ello determinaría que esta obra debió hacerse después de 1744 cuando Prímoli va a trabajar a Trinidad y antes de 1768 cuando expulsan a los jesuitas.

Esto último lo deducimos a partir de la certeza que el pórtico existía cuando lo dibujó Cabrer en 1784 y que el período 1768-84 es en general de franca decadencia para todos los pueblos misioneros y difícilmente hubiera permitido encarar una obra de esta envergadura.

La existencia cierta de la torre en 1768 abona mayor firmeza a este aserto.

A la vez el período 1744-68 debemos dividirlo en dos instancias claras, 1744-1752 y 1762-68, ya que el conflicto de la guerra guaraní que, como dijimos, tuvo especial resonancia en San Miguel y el traslado provisional del pueblo a la otra margen del Uruguay, impidió la concreción de la obra entre 1752 y 1762.<sup>1184</sup>

---

<sup>1181</sup> Nursdoffer, Bernardo. La guerra de los siete pueblos (1750-56) según un manuscrito inédito. Revista Estudios Tomo XXIV y XXV Buenos Aires. Enero-Diciembre 1933.

<sup>1182</sup> Fernandes Pinheiro, Jose Feliciano. (*vizconde* de Sao Leopoldo) Anais da Provincia de San Pedro - (1819)- 3°. edición- Prologo de Aurelio Porto-Imprenta Nacional-Río de Janeiro-1946.

<sup>1183</sup> Curtis, Julio N. B. de. Relatorio técnico dos Trabalhos realizados nas Ruínas de Sao Miguel-R.S. - Sphan- Fundacao Nacional Pro Memoria - Cuaderno Técnico N° 24 - Brasilia-Febrero-1982.

<sup>1184</sup> En la carta del padre Provincial Joseph Barreda al rey del 3 de Junio de 1753 le ratifica que el padre Diego Palacios se fue del pueblo de San Miguel, como cura a Santa Ana el 3 de noviembre de 1752 ante la rebelión de los indios. El pueblo de San Miguel fue transmigrado y abandonado el 22 de mayo de 1756. Entre 1752 y 1756 fue imposible hacer el pórtico por la situación de belicosidad reinante en San Miguel.

Tenemos certeza que en ambos períodos, 1744-52 y 1762-68, se trabajó en la obra de San Miguel, pero nos inclinamos decididamente a creer que ésta fue realizada en el primero de ellos (1744-52), debido al volumen de obras en marcha en la segunda fase (1762-68), que comprendía las nuevas iglesias y los pueblos de San Cosme, Damián y Jesús, la conclusión y equipamiento de Trinidad, la finalización de San Luis, la reparación general de los pueblos, etc. contándose entonces solamente con tres arquitectos jesuitas, Grimau, Rivera y Forcada.

De ser aceptada la hipótesis del período 1744-52 el nombre de José Grimau, que estaba en San Miguel en 1745, parece el más indicado para la autoría del pórtico.

El último elemento de juicio a favor de la hipótesis sería la datación del plano del pueblo de San Miguel realizado por los portugueses hacia 1756 que ya incluye el pórtico de la iglesia. En caso de tratarse de un plano posterior (1801 en adelante) no desvirtuaría la hipótesis, aunque dejaría de tener el valor afirmativo que le damos.<sup>1185</sup>

En concreto es posible concluir que el pórtico de San Miguel data del período jesuítico y que probablemente fue realizado entre 1744 y 1752 con la participación del hermano José Grimau.

Otra alternativa más compleja, pero posible, sería que el mismo Prímoli lo hubiera concretado antes de 1744 y que la tarea del padre Palacios y Grimau en el período 1744-52 se hubiese limitado al equipamiento del templo.

Sin embargo aquí debemos afirmar que parece clara la superposición de dos lenguajes. La portada parece terminada en sí misma y una pauta de ello es el “balcón” en la ventana del coro. Si se hubiera pensado conjuntamente el pórtico posiblemente se podría haber planteado una puerta de comunicación del coro a la terraza del pórtico y eliminando el parapeto, que luego obligó a levantar el coro para facilitar la comunicación.

Fernando Leal indica que el coro da la impresión de ser un elemento adicional al proyecto original o una “solución de emergencia”, lo que no vemos muy coherente con la existencia de un “parapeto” de balcón pues si no existía el coro bastaba la idea de ventana simple.<sup>1186</sup> Es también posible que la idea de ventana-balcón se hayan efectuado luego, pero ello es más complicado desde el punto de vista de la composición de la misma fachada e introduce una tercera etapa constructiva en el proceso de la obra que complica aún más la cronología.

### 4.3. El trazado y la sacristía

La traza de la planta –y en esto nos basamos esencialmente en los levantamientos de Lucas Mayerhofer– indica claramente la existencia de por lo menos dos etapas en la iglesia, aunque pensamos probable que sean tres.

Una, quizás hecha en dos etapas: presbiterio y luego nave; la que responde al planteo original con crucero, cúpula, capilla mayor, sacristía y contrasacristía, es decir el proyecto de “máxima”. Otro, la que surge de la pared colocada en el acceso al antiguo crucero que acorta la iglesia y conforma dos recintos laterales cerrados para los mismos fines y que denominamos proyecto de “mínima”.

---

<sup>1185</sup> Biblioteca Nacional de Río de Janeiro. Brasil. Manuscrito AMM 41 76/98. Sección Iconográfica - ARC 24-3-6 “Risco de Sao Miguel”.

<sup>1186</sup> Leal, Fernando. Ruínas do Sao Miguel das Missoes. Município de Santo Angelo. Análise histórica. En Caderno Técnico N° 24. Spahn - Fundação Nacional Pro-Memória-Brasília-1982.



Este criterio compartido por el arquitecto Curtis y Mayerhofer requiere encuadrarse en el planteo de composición evolutiva de la obra.

No nos cabe la menor duda que el proyecto de “máxima” fue realizado en el período jesuítico y no después, dadas las peripecias decadentes que sufrieron los pueblos. De la misma manera hay otros datos ratificantes, el hecho de que la “media naranja” existiera en 1768 y fuera reproducida por Cabrer (1783-89) nos habla de un crucero que la propuesta de “mínima” no ofrece. También sabemos en 1768 de la existencia de cinco retablos que no tendrían ubicación posible y lógica en el templo acortado.

Planteado así el problema queda aún por resolver cuándo fue acortado el templo, lo que no es difícil de deducir a partir de la nueva documentación histórica inédita que localizamos. En efecto, el acortamiento de la iglesia debió producirse una vez que se anulara la capilla mayor y media naranja, lo que sucede sin lugar a dudas en 1789 cuando un rayo cayó el 21 de abril sobre la media naranja de la iglesia y produjo un incendio que no fue posible detener.<sup>1187</sup>

En la oportunidad se quemaron retablos y puertas y la iglesia quedó prácticamente inutilizada para el culto, lo que llevó en 1793 a buscar un maestro arquitecto en Buenos Aires para repararla, como detallaremos luego.

Sobre esta base documental y con la constancia de la estadía del arquitecto en San Miguel en 1794 nos atrevemos a plantear la posibilidad de que entonces fuera reconstruida la parte de arquerías caídas y dadas las limitaciones técnicas del profesional y las carencias económicas se decidiera acortar el templo en consonancia con la disminuida población del pueblo.

Un elemento adicional a ratificar en obra hubiera sido el hecho, hasta ahora no mencionado, de que en 1768 los jesuitas dejaron la sacristía “de bóveda de cal y ladrillo” aunque lamentablemente en el inventario olvidaron acotar las medidas que hubieran sido prueba concluyente.<sup>1188</sup>

Referencias documentales indican que la sacristía estaba a la izquierda del presbiterio junto al colegio y su realización con bóvedas nos plantea varias hipótesis.

La primera es por qué fue realizada con esta técnica distinta del resto del templo y ello se pudo deber a) a un ensayo de evolución tecnológica, b) a una reposición de cubierta posterior a la realización de la del resto del templo.

En el primer caso, de haber tenido éxito como sucedió –ya que existía en 1768– es pensable que se debió seguir utilizando, lo que no sucede. Parece más claro que la obra se hizo después y creemos que debió hacerse luego de 1756 por dos motivos, el primero la fecha del hallazgo de cal en las misiones que fue ese año y la segunda la situación del templo cuando fue ocupado por los ejércitos combinados de España y Portugal.

Los indígenas guaraníes rebelados, obligados a abandonar sus pueblos, prendieron fuego, en el caso de San Miguel, al colegio jesuítico que destruyeron “pero habiendo

---

<sup>1187</sup> Archivo general de la Nación Argentina. Sala IX-17-9-4- Nota del gobernador de Misiones Bruno Mauricio de Zavala al virrey-15 de mayo de 1789.

Agradecemos al Doctor Ernesto Maeder el habernos facilitado este y otros materiales para la realización de nuestro trabajo.

<sup>1188</sup> Brabo, Francisco Javier. Inventario de los bienes hallados a la expulsión de los jesuitas y ocupación de sus temporalidades por Carlos III. Madrid. Imprenta de M. Rivadeneyra. 1872.

entrado el día 16 las tropas cuando ya el fuego había llegado a la sacristía logrando preservar el templo, empleando en ello una cuadrilla de trabajadores”.<sup>1189</sup>

Si así fuera, la obra de la sacristía debió concretarse luego de 1762 cuando se repobló San Miguel y ya se tenía la experiencia de las obras de Trinidad y la de Jesús donde también se cubrió el bautisterio con bóveda. En este caso sugerimos el nombre de los padre Rivera, Grimau o Forcada como posibles autores de la obra.

En síntesis, el templo concluido en el período jesuítico fue dañado en 1784 y probablemente acortado en 1794, mientras que la sacristía incendiada en 1756 fue reconstruida entre 1762 y 1768 con bóveda de cal y ladrillo.

#### 4.4. La cubierta y la cúpula

Este tema también ha encontrado interpretaciones contradictorias a pesar de que la documentación y testimonios existentes son categóricos.

Diversos autores parten de la hipótesis de que el padre Prímoli trazó el proyecto para ser cubierto con bóvedas de piedra o ladrillo. Esto era posible aunque improbable, ya que Prímoli no era un arquitecto improvisado y sabía las limitaciones que le plantearía la carencia de cal sin adherencia adecuada, ya que sólo disponía de una cal pobre realizada con caparazones de moluscos y caracoles.

Mayerhofer piensa que los techos abovedados de madera eran comunes en las misiones y exóticas en las ciudades donde sólo conoce el de la iglesia de la Compañía en Córdoba. Sin embargo los templos jesuíticos de Salta, Santa Fe y Asunción también estaban cubiertos de esta manera inclusive el de la capital paraguaya realizado en 1624 parece haber sido el primero del sistema y no el de Córdoba.<sup>1190</sup>

Algunos autores sostienen sin ningún fundamento que la iglesia de San Miguel estuvo cubierta con bóvedas de cañón de mampostería.

Giuria no sólo pretende esto sino que dice “probablemente las naves laterales habrán estado cubiertas con casquetes o con bóvedas de arista”.<sup>1191</sup> Se conoce el testimonio de Félix de Azara de 1784 que afirma que la iglesia de San Miguel era “de sillería hasta la cornisa, sin más cal o mezcla que en las juntas por fuera; el resto de maderas como todos”.<sup>1192</sup>

A pesar de ello Giuria insiste de que “sabemos que esto es incierto y que la iglesia ha sido construida con mampostería de piedra o ladrillo”, lo que es prueba de tozudez arbitraria frente a la documentación histórica conocida.

---

<sup>1189</sup> Muriel, Domingo - Historia del Paraguay desde 1747 hasta 1767. Obra Latina del padre Domingo Muriel. Traducción y notas de padre Pablo Hernández. Librería general de Victoriano Suárez- Madrid-1919. Véase “Recurso de los jesuitas del Paraguay al Tribunal de la Verdad e Inocencia en la Causa de la Ejecución y resultados del Tratado de Límites entre España y Portugal” pág. 338 “ocupación de los pueblos”.

<sup>1190</sup> Gutiérrez, Ramón. Tipologías de iglesias jesuíticas en el Paraguay. Asunción-1972 y Evolución Urbanística y Arquitectura del Paraguay- Op. Cit.

<sup>1191</sup> Giuria, Juan. La obra de arquitectura hecha por los maestros Jesuítas Andrés Blanqui y Juan Bautista Prímoli. Apartado de la Revista de la “Sociedad de Amigos de la Arqueología”. Tomo X. Montevideo. 1948.

<sup>1192</sup> Azara, Félix. Geografía física y esférica de las Provincia del Paraguay y Misiones guaraníes. Manuscritos de la Biblioteca Nacional de Montevideo. Anotaciones de Rodolfo R. Schüller. Montevideo. 1904.

Este tipo de errores lleva por ejemplo a efectuar una increíble interpretación de que Trinidad era un templo de planta cuadrada y la compara con ejemplos de Prato y San Blas de Montepulciano.

En ciertos casos una erudición de carácter general no sirve para conocer más profundamente una realidad concreta. Juicios de valor fundamentados sobre estas interpretaciones como que “La obra de Prímoli en las misiones guaraníes es de tal magnitud que puede ser comparada con la de cualquier arquitecto de la época del Renacimiento” no tienen valor real para un mayor conocimiento de nuestra arquitectura.

Por otra parte, si como se afirma y sostiene el propio Giuria, Prímoli realizó la construcción de la iglesia de Concepción de la Sierra trazada por el padre Brasanelli (muerto en 1728 en Santa Ana) lo que quizá explique su labor entre 1730 y 1735 en las misiones, allí es verificable su conocimiento de arquitectura maderera.

En efecto, esta iglesia fue proyectada con estructura portante de madera como todas las demás, paredes de simple cerramiento y cubierta de madera, lo que demuestra la ductilidad de Prímoli y su dominio del oficio. Este templo fue además ampliado a cinco naves por el padre Martín Schmidt y a pesar de ello la opinión de Azara no es muy entusiasta sobre el mismo.

La iglesia de San Miguel cubierta con bóvedas de madera llegó incólume hasta la expulsión de los jesuitas y para aclarar el equívoco introducido por el vizconde de San Leopoldo acerca del incendio de 1756 apelaremos a diversos testimonios de ese momento.

Los indios de San Miguel se habían opuesto a su traslado y a la entrega de sus pueblos a los portugueses de acuerdo al tratado de 1750; allí pesaba seguramente no sólo el afecto a su tierra del guaraní, que relata Sepp cuando debe sacar indios del pueblo para fundar San Juan Bautista (1697), sino también en que recién se había concluido el templo luego de agotadora tarea de diez años y se estaban concluyendo las viviendas por el padre Diego Palacios.<sup>1193</sup>

De los testimonios de su violenta protesta por la usurpación de las tierras “que Dios y San Miguel les habían dado” queda la convocatoria al alzamiento de su cacique Sepé Tieraju y la derrota de los guaraníes frente a los ejércitos coaligados en 1756 que llevó al repliegue sobre las misiones.

“Cuando los indios vieron al enemigo a las puertas urgen a los padres que se vayan para pegar fuego a lo que podía ser presa del vencedor. Mantuviéronse sin embargo en los pueblos todos menos los de San Miguel a quienes los indios armados obligaron a desocupar la casa.

Mientras preparaban las teas, sacó el párroco el Santísimo Sacramento y con los que quedaban se dirigió al río Piratini. Aunque el día era lluvioso consumió el fuego algunos edificios de fuera del pueblo, algunas casas de los indios y la casa parroquial donde moraban los padres. Pero habiendo entrado el día 16 las tropas cuando ya el fuego había llegado a la sacristía lograron preservar el templo, empleando en ello una cuadrilla de trabajadores. Destrozaron los indios el Tabernáculo del Sacramento, pero no es verdad lo que escribió en una carta Gómez que hubiesen sido profanadas las sagradas imágenes. Ni que el templo se

---

<sup>1193</sup> Mateos, Francisco. La guerra guaraníca y las misiones del Paraguay. Primera campaña-Missionalia Hispánica. N° 23. Madrid. 1951.

estropease nada; fuera del Tabernáculo, como lo atestigua quien se halló presente”.<sup>1194</sup>

El testimonio del padre Bernardo Nursdoffer es coincidente: “los indios miguelistas ya sin saber qué hacerse se desparramaron por todas partes, dejando su pueblo todo él intestado. Entraron en él los indios de otros pueblos que estaban en aquella banda así auxiliares como de aquellos mismos pueblos que se habían juntado para resistir al español y viendo ya que el pueblo vacío, dieron en destrozar todo lo que había quedado...” “Entraron a la casa de los padres, destrozaron puertas y ventanas, mesas y cuanto hallaban entero, arrancando las cerraduras, despedazando cajas, entraron a la iglesia y arrancaron el Sagrario (ya vacío). De la capilla de Loreto llevaron la campana y cuando ya no hallaron qué robar, con una furia infernal prendieron fuego a la casa de los padres en el primer patio y lo redujeron a cenizas, pegaron fuego también a las casas de los indios, de los cuales alguna se maltrató quedando lo demás en pie. La iglesia del elemento fuego se escapó, no habiéndose liberado del fuego de la rabia y de la desesperación de los indios”.

Agrega que “los españoles y portugueses juntos tres veces hubieron de apagar el incendio de nuestra casa, para que el fuego no llegase a la iglesia”. Los portugueses dejaron allí unos 200 hombres “para la defensa de la iglesia de San Miguel y de lo que quedó del segundo patio y del pueblo y sus casas”.<sup>1195</sup> A su vez el general español Andonaegui dice “que llegaron a tiro de cañón del pueblo de San Miguel en que se entró sin más novedad que hallarlo desamparado e incendiada alguna parte del colegio”.<sup>1196</sup>

Creemos que es suficiente para corregir una versión que originada en una interpretación libre del vizconde de San Leopoldo sobre que el fuego “ya prendía al templo” pudo llevar a la hipótesis de la quemazón del techo en 1756 que Mayerhofer, Curtis y Leal aceptan erróneamente.

El templo fue despojado sin duda de imágenes y otros elementos que fueron llevados al nuevo asentamiento y que luego retornarían –probablemente menguados por el trajín– a San Miguel en 1762 en oportunidad de la nueva ocupación española.<sup>1197</sup>

En este sentido de la hipótesis de Curtis de que en 1761 “con la anulación del Tratado la tentativa de reorganizar la vida religiosa en los lugares donde fueran expulsados llevó a los misioneros a escoger para cubrir más rápidamente la iglesia de San Miguel cuyo tejado desapareció en el transcurso de un incendio. Era el propósito el reducir el área cubierta de la iglesia y subsiste ahora nítidamente marcado en la albañilería del monumento”, equivoca la cronología aceptando la hipótesis de Mayerhofer.

La urgencia de reorganización puede verse sin duda en la reconstrucción del colegio y talleres pero no en la iglesia que no fue dañada y el achique del templo fue como se ha visto posterior a la expulsión de los jesuitas, habiéndose probablemente rehecho la cubierta de la sacristía entre 1762 y 1768.

---

<sup>1194</sup> Muriel, Domingo. Historia del Paraguay... Op. Cit.

<sup>1195</sup> Nursdoffer, Bernardo. La guerra de los siete pueblos... Op. Cit.

<sup>1196</sup> Pastells, Pablo - Mateos, Francisco. Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay. Tomo VIII. (1751-60). Madrid.d 1949. Cfr. Andonaegui, José de Manifiesto de las operaciones del Teniente general José Andonaegui, Capitán general de las Provincias del Río de la Plata en observación de las ordenes del rey para el reglamento de Límites con la Corona de Portugal”.

<sup>1197</sup> Rego Monteiro, Jonathas da Costa. Dominnação espanhola no Río Grande do Sul- Imprensa do Estado Mayor de Exercito-Río de Janeiro. 1935.

La hipótesis del “arreglo con apuro” que suscribe Leal, no contempla el contexto más amplio de las obras en que estaban embarcados los jesuitas como era el de la formación de nuevos pueblos como Jesús y San Cosme (comenzado en 1760) que concentraban los recursos humanos disponibles. Una iglesia como la de San Miguel sin daños fundamentales no pudo concitar nuevos esfuerzos de importancia sino más bien su reparación y “adecentamiento” del equipamiento religioso.

Mayerhofer acierta sin embargo al plantear la existencia de las bóvedas de madera con elementos de abertura para iluminación y volveremos luego sobre el tema de las ventanas que han motivado una reciente hipótesis del arquitecto Curtis.

La idea de la cubierta de las capillas laterales con bóvedas de cañón corrido reforzado por los tímpanos de los arcos que separaban las capillas, con cubierta a un agua parece ser la más lógica y es ratificada por los contrafuertes laterales y su altura.

La capilla mayor tendría el mismo sistema de bóveda de madera que además se hizo común en la región ya que los pueblos no jesuíticos como Yaguarón, Capiatá o Valenzuela adoptan el sistema.

La teoría de la cúpula sobre un tambor que tendría vanos para iluminación es otra hipótesis de Mayerhofer que llega hasta suponer no sólo cómo era la iglesia, sino hasta cómo debió pensarla Prímoli... Busaniche y Giuria se hacen cargo de la especie de la cúpula, y el segundo casi la ve construida al decirnos “tampoco sería difícil que hubiese ostentado una airosa cúpula”. Pero mientras Giuria nos habla de un Prímoli renacentista, Busaniche ve a San Miguel como de “fachada de franca inspiración barroca romana” lo que coadyuva el desconcierto sobre los conceptos y filiaciones.

Ahora bien, sabiéndose que las bóvedas eran de madera, la media naranja que se hizo no podía ser de otro material y su forma fue la que ya era tradición en la arquitectura jesuítica desde el siglo XVI, el cimborrio.

Desde San Juan de Juli (Perú) hasta la Compañía de Jesús de Córdoba la imagen del Cimborrio es una respuesta formal típicamente jesuítica. Sabemos también que el hermano Antonio Forcada estaba haciendo en la misma época la iglesia de San Luis “entablonada por dentro con media naranja de madera”. Una foto del templo de San Luis destruido tomada en 1876 muestra la presencia de un cimborrio similar al que pudo tener San Miguel y lo mismo parece existir en San Juan Bautista.

Como documentación suficiente a este aserto basta verificar el excelente dibujo de José María Cabrer (1783-9) que con precisión fija la silueta de la media naranja.

El hecho de que las bóvedas y la cúpula no fuera de mampostería no quitaba el valor de un templo que era considerado de los mejores de la región.

Cuando se fijó en 4.000 pesos el valor de los pueblos a efectos de una indemnización para que se trasladasen en 1750, en San Miguel el general portugués luego que vio la iglesia “dijo que sólo los cimientos valían más que lo que el rey de Castilla daba por todo el pueblo”. Otro testimonio del capitán español Martínez afirmaba que el jefe portugués Gómez Freyre “le confesaba públicamente por tal y decía que con cuatro mil pesos ni los cimientos de la iglesia de San Miguel se pagaban. Otros dicen ni se pagaban las tejas quebradas”.<sup>1198</sup>

---

<sup>1198</sup> Nursdoffer, Bernardo S. J. - La guerra de los siete pueblos... Op. Cit.

Véase Cardiel, José - Declaración de la verdad. Introducción del padre Pablo Herdez. Imprenta de Juan Alsina. Buenos Aires - 1900.

João Pedro Gay cita un testimonio de Gómez Freyre que es sin duda contradictorio con su valorización y con la propia realidad “la construcción de algunos edificios públicos fue hecha en su mayor parte de los brazos indígenas, monopolizados por los discípulos de San Ignacio. Sus construcciones sólidas de mucha cantería pero de ordinario pesadas y faltas de gusto como ahora se ve en la Catedral de Bahía... Falta en estas construcciones lo sublime que ofrece la continuidad de las grandes líneas –horizontal en el género clásico–vertical en el apuntado”.<sup>1199</sup>

José María Cabrer decía en la misma época –y con similar formación– que el templo de San Miguel “excede a todos los demás, acaso no lo hay igual en toda esta América. Es toda de sillería construida por los indios bajo la dirección de los jesuitas”.

Es menester acotar que cuando Cabrer visitó las misiones, a partir de 1783, ya se había caído el templo de Trinidad gracias a un habilidoso administrador que retiró piedras de un apoyo, lo que le impidió conocer una obra aún más completa.

Pero en definitiva la actitud de Gómez Freyre era tan dual que a pesar de la evaluación de 4.000 \$, todavía “exigió que los españoles le entregasen reconstruida la casa parroquial de San Miguel destruida en parte por un incendio durante la guerra o que le dieran 50.000 \$ para que él la hiciera componer”. El Superior Jesuita se preguntaba “¿Qué precio diría que tenía la casa íntegra? ¿Qué valor tendrá el templo, las oficinas, el huerto tan grande adjunto a la casa parroquial cercado de muralla?”<sup>1200</sup>

Como se ve los criterios de valuación son distintos y las opiniones estéticas también, en función de que uno pague o reciba...

#### 4.5. Las aberturas y su uso

En este acápite quisiéramos hacer un análisis de las hipótesis formuladas recientemente por nuestro buen amigo Julio Curtis que de alguna manera, como él bien plantea, de ser ciertas “se estaría transfiriendo para el campo real las leyendas que tanto se han divulgado sobre el comportamiento ético de los jesuitas en relación con los indios”.<sup>1201</sup>

Como nos hemos referido en alguna oportunidad al conjunto de teorías inventadas por ciertos “sabios” positivistas y fundamentalmente anticatólicos a fines del siglo XIX y comienzos del XX, sobre todo Blas Garay, a quien siguieron ingenuamente Ambrosetti, y otros nos parece oportuno tratar de develar la hipótesis formulada por Curtis.<sup>1202</sup>

En lo sustancial se cuestiona el uso de las aberturas particularmente las del lado del Evangelio que para Mayerhofer eran simplemente ventanas destinadas “a iluminación de las naves laterales”.

La hipótesis de Curtis es de que en lugar de funcionar como ventanas para iluminación se constituían en nichos para el encuadramiento de imágenes religiosas. El acceso al local donde ellas se encontraban se hacía por la escalera embutida en la pared y continuaba por el pasadizo que otrora “podría estar incorporado a un altillo”.

---

<sup>1199</sup> Gay, Joao Pedro. Historia da República jesuítica do Paraguai desde o descobrimento do Río da Prata até nossos dias, anno de 1861 - Typographia de Domingo Luiz dos Santos-Río de Janeiro. 1863.

<sup>1200</sup> IGHI. Cartas Anuas 1750-56.

<sup>1201</sup> Curtis, Julio N. B. de Relatorio Técnico... Op. Cit.

<sup>1202</sup> Gutiérrez, Ramón - Los pueblos jesuíticos del Paraguai - Reflexiones sobre su decadencia. Estudios Paraguayos - Asunción - 1980.

Los fundamentos de Curtis son los siguientes: la descripción de Saint Hilaire sobre San Borja y San Nicolás donde habla de la prolongación del tejado de la iglesia formando la galería del colegio. Este tema es común no sólo en estas iglesias sino en todas las construidas con estructura independiente de madera y cubierta a dos aguas unificada y que por ende carecen de ventanas entre las naves laterales y la principal. Creemos que no demuestra nada, pues allí no hay vinculación sobre el muro –como en San Miguel y Trinidad– ni posibilidad de acceso o altillo y como es obvio las ventanas se rasgaban en los muros y la fachada.

Curtis supone que esta continuidad pudo darse en San Miguel donde en realidad las paredes portantes independizaban el sistema de cubiertas con una de dos aguas central, y dos laterales a una agua, lo que hace innecesario que estas aberturas estén sobre el tejado.

Un equívoco claro surge de la afirmación de Hemeterio José Veloso da Silveira en el sentido de que el colegio de los padres “era muy espacioso y tenía una planta baja y una alta como vimos en 1855”. “En este año y también en 1860 vivían ahí tres o cuatro familias en el piso bajo y ninguna quería habitar ‘el sobrado’ para no tener la incomodidad de subir la escalera vieja, faltándole algunas gradas”.

Creemos que no se trata de un tema exótico pues la idea de los “dos pisos” aparece también en el colegio de San Cosme y Damián que se realiza a partir de 1760 justamente cuando (1762) se comenzó la reconstrucción del colegio de San Miguel que describe Veloso da Silveira. En realidad estos dos pisos son una planta habitable y un altillo que sirve de cámara de aire y depósito de granos como se nota por el entrepiso de madera y los óculos abiertos para ventilación cruzada (también los hay en San Ignacio Mini). La referencia de Veloso a la escalera muestra que no era accesible por la escalinata de piedra dentro de la pared.

El propio inventario de San Miguel de 1768 dice que “todos los aposentos tienen su cancel de lienzo y cielo de tablas”.

Un testimonio anterior al de Veloso da Silveira y que hasta ahora ha permanecido inédito, realizado por Aimé Bonpland en su visita de 1831 a San Miguel es claro: “El patio del colegio y sus corredores forman un cuadrado de 45 varas españolas, los corredores de este patio principal tiene 8 varas de amplitud y están ornados de columnas de gres fina. Solamente el costado de la iglesia no tiene corredores”.<sup>1203</sup>

Esta afirmación puede interpretarse de diversas formas, o que nunca existió corredor de ese lado, lo que parece erróneo, o que se había caído cuando estuvo allí Bonpland o que no se hizo en la reposición del colegio en el período 1762-1768 o quedó así al caerse la cubierta del templo en 1789 y no fue rehecho al achicarse la iglesia en 1794.

De todos modos lo que es seguro salvo que evidencias arqueológicas demuestren lo contrario es que junto al templo nunca existían oficinas sino solamente galerías, lo que hace intrascendente el hecho de una intencionada vinculación entre iglesia y colegio.

La explicación de que los padres realizaban el pasadizo para escamotear a los indígenas la realidad y facilitar la catequesis con una teatralización de imágenes que según Curtis “sería coherente con la postura de que el fin justifica los medios, según algunos historiadores, ampliamente asumida por la Compañía de Jesús” nos parece también errónea.

---

<sup>1203</sup> Biblioteca Nacional del Perú. Lima. Manuscrito D-12923.

Bonpland, Aimé. Primer viaje a las misiones portuguesas. Abril - Mayo, Septiembre - 1831 - Donación de Daniel Hammerley y Angélica Hammerley.

En primer lugar porque los pasadizos en los muros los construían los propios indígenas, salvo que pensemos que durante años algún jesuita estuvo haciendo esa obra clandestinamente.

Una obra en la cual trabaja la cuarta parte de la población difícilmente puede ocultar la realidad de estos elementos de manera de que se produzca el famoso “escamoteo”.

Por otra parte el sistema de “teatralización” y ritualización con imágenes en procesiones era habitual en las formas de sacralización de la vida del mundo barroco en que tanto las ideas de persuasión como de participación estaban implícitas. Esto lo vemos en los jesuitas como en otras órdenes e inclusive el mismo poder temporal.<sup>1204</sup>

De aquí a las patrañas de que los Santos estaban excavados para que los jesuitas se escondieran adentro y hablarles a los indios hay distancia notable. La idea de aligerar las imágenes se debía a que siendo de tamaño natural para poder llevarlas en procesión –lo que sí era habitual– se requería evitar su gran peso en lo que fuera posible.

Las procesiones de Corpus Christi con las imágenes y sus capillas posas, los “descendimientos” de Semana Santa, eran frecuentes en todas las misiones y pueblos de indios de la región del Paraguay, así como las capillas abiertas para decir misa, ubicar el coro o hacer el “descenso” del Cristo como hasta hace pocos años sucedía en Emboscada según nos relata Monseñor Agustín Blujacki.

También hay varias iglesias que tenían apóstoles adosados a sus columnas e inclusive otras que tenían evangelistas en las pechinas pero ello no significa escamotear nada sino utilizar los recursos habituales de catequización mediante la identificación didáctica y emotiva con los santos “intercesores”.

La hipótesis analizada no explica por ejemplo por qué esto sucedería solamente del lado del Evangelio y no pasaba la misma en la margen de la Epístola, que como da al Cementerio podía suponer otra historia ahora con aparecidos.

Curiosamente el propio Velloso da Silveira narra su experiencia de 1855 de otra manera “En la última nave del lado de largo corredor, con escalera de piedra, que por dentro de la muralla con más de dos metros de espesor va a terminar al fin de la capilla mayor”. “Subimos por ahí y reconocimos que servía para elevar el Santísimo Sacramento hasta el camarín o tramo del altar mayor, donde se ostentaría una grande y pesada custodia de plata dorada, con piedras preciosas incrustadas que en San Borja nos fue mostrada”.<sup>1205</sup>

Esta hipótesis debemos descartarla, aunque era frecuente este tipo de solución en los retablos mayores, pero nos parece exagerado el recorrido para esta tarea y no hay paso desde el crucero al Presbiterio. La descripción del retablo de 1768 tampoco nos ayuda, ya que indica que le “falta el último cuerpo” pero es difícil que la custodia se ubique tan alto a excepción de la existencia de capillas absidales.<sup>1206</sup>

---

<sup>1204</sup> Gutiérrez, Ramón. La evangelización a través de la arquitectura y el arte en las misiones jesuíticas de guaraníes. En *Evangelización en el Paraguay*. Asunción. 1978.

Véase también Gutiérrez, Ramón. *Tipologías urbanas de las misiones jesuíticas*. Separata Congreso de la Academia Nacional de la Historia. Buenos Aires. 1982.

Galvão Krebs, Carlos. *Arquitectura e estatuaría das missões*. Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Rio do Sul N°. 99- Porto Alegre - 1945.

<sup>1205</sup> Velloso da Silveira, Hemeterio José. *As Missoes orientais...* Op. Cit. pág. 250.

<sup>1206</sup> Sobre el tema puede verse Gisbert, Teresa. *Creación de estructuras arquitectónicas y urbanas de la sociedad virreinal*. Boletín del Centro de Investigaciones Históricas N° 22 - Caracas-1977.



No podemos dar una aseveración cierta sobre el uso de estos pasadizos aunque sabido es que en historia quien afirma debe dar prueba de ello pero las hipótesis pueden ser de distinta óptica: defensiva (camino de ronda similar a los conventos fortificados mexicanos), tecnológico (aligerante de cargas), funcional (para reparaciones de las bóvedas, retablos, etc.). Como no poseemos pruebas documentales no arriesgamos hipótesis, pero sí estamos seguros que la intención “escamoteadora” no existía en términos de engaño.

Sobre el particular podemos afirmar que hemos visto la totalidad de las imágenes jesuíticas que hay en los pueblos de Misiones del Paraguay y en otros muchos museos y jamás nos hemos encontrado esos santos que menciona Arsene Isabelle con “ojos móviles en las órbita que estaban destinados a verter lágrimas de sangre”. La ignorancia histórica y el sectarismo de Isabelle que lo lleva a decir “no se debe creer que las demasiado célebres misiones jesuíticas hayan sido formadas por la predicación del evangelio; ellos encontraron varios grandes establecimientos ya creados por los conquistadores y que éstos no hicieron sino transferir” nos obvian tener que refutar ningún argumento.<sup>1207</sup>

En cuanto al tema de las ventanas hay algún testimonio valioso como el de la iglesia de San Luis que construía el padre Forcada.

Esta tenía, según una relación del siglo XVIII, “cinco ventanas a primera luz, con que tiene suficiente claridad, con vidrios en ellas; sin estos tiene otras cuatro ventanas a segunda luz: al corredor del patio principal y otras cuatro correspondientes al corredor del cementerio”.<sup>1208</sup> Esto ratifica el tipo de uso que tenían estas aberturas.

Por otra parte no es descartable una utilización similar a la del colegio donde las aberturas, para facilitar la ventilación cruzada, aseguraban una adecuada temperatura en áreas cálidas. En este sentido las evidencias de obra parecen indicar dos niveles hacia el colegio y uno hacia el cementerio como nos señala el arquitecto De Almeida pero no sabemos si ello responde al planteo original o a la reconstrucción luego del incendio de 1756. Su uso como aberturas para colocar imágenes parece dudosa ya que no se trata de nichos u hornacinas y el espacio más que suficiente en el templo –donde sólo había cinco altares y varias capillas donde colocar estatuas –no requería sistemas tan complejos.

Creemos que las alternativas para encontrar respuestas a nuestras dudas arquitectónicas e históricas siempre estarán más cerca de la razón que del aceptar las leyendas míticas nacidas al entusiasmo de la ignorancia o de la superchería engendrada en motivos ideológicos inconfesables.

El tema tal cual lo ha planteado Curtis demuestra la búsqueda de una respuesta a interrogantes que compartimos, y evidencia tanto sensibilidad para relacionar datos argumentales cuanto su honestidad intelectual al plantear no sólo como hipótesis las ideas sino al asumir la propiedad intelectual de todos los “grifos”. A pesar de ello nos parece esencial evitar que un tema no dilucidado sirva de argumento adicional para una ya tradicional campaña que nació con “la leyenda negra” de la conquista y se perpetúa en la ignorancia histórica mediante el uso del simple recurso del misterio, el efectismo y la sorpresa.

---

Gutiérrez, Ramón y otros. *Arquitectura del altiplano peruano*. Departamento de Historia de la Arquitectura. Resistencia. 1978.

<sup>1207</sup> Isabelle, Arsenio - *Viaje a Argentina, Uruguay y Brasil, en 1830*. Editorial Americana. Buenos Aires. 1943.

<sup>1208</sup> Furlong, Guillermo - *Misiones y sus pueblos guaraníes...* Op. Cit.

Tesoros, túneles, imágenes parlantes, la acusación de comunismo o paternalismo han sido argumentos fáciles y contundentes para descartar los valores de una de las obras más notables de la cultura americana. El silencio o la omisión en este caso es hacernos cómplices del error, contribuir a la patraña. Los americanos necesitamos que no nos “escamoteen” nuestros auténticos proyectos culturales.

## ***5. El templo luego de la expulsión de los jesuitas***

El templo de San Miguel sufrió un proceso de paulatino deterioro a partir de la expulsión de los religiosos de la Compañía de Jesús en 1768 pero el hecho de tratarse de un pueblo con abundantes recursos propios lo colocó en situación de afrontar algunas reparaciones.

La economía de San Miguel estaba basada en la ganadería sustancialmente. Azara afirmaba en 1784 “sus ganados no tienen cuenta porque son muchos los que hay en la inmensidad de sus campos. Para recogerlos salen cada año los indios a lo que llaman vaquerías”.<sup>1209</sup> De esta manera cuando el gobernador Zavala informa al virrey del rayo que destruyó en 1789 la cubierta del templo, le promete ocuparse del arreglo “gracias a que el pueblo tiene ganado suficiente”.

San Miguel tuvo además la suerte de contar con un cacique emprendedor como Pascual Arequati y un administrador con iniciativa y sentido de la eficacia como Bartolomé Coronil.

Cuando se expulsó a los jesuitas se colocó en el pueblo al administrador Esteban Vergara y a dos padres dominicos Fray Sebastián Mareco y Fray Pedro Mayan pero en una decena de años la decadencia fue clara por la falta de eficaz integración de las economías de los pueblos y la general rapiña de los administradores.

Aurelio Porto recoge el testimonio del administrador Antonio Gramajo que informa: “también este corregidor, cabildo y caciques abandonan la práctica de la religión, perdiendo las buenas costumbres que los expulsos incondicionalmente mantenían”.

El cacique Arequati fue figura protagónica de una salida para las misiones bajo administración española adhiriendo inclusive al proyecto del marqués Avilés al aceptar la desaparición del sistema de comunidad y entrega de tierra.<sup>1210</sup>

Bartolomé Coronil había iniciado su carrera administrativa en 1780 como Escribiente del Asesor del virrey Vértiz, Miguel Sánchez Moscoso, desempeñándose luego como alguacil mayor de la Campaña de Buenos Aires (1787-93), luego como administrador del pueblo de San Miguel, cambiándole más tarde el virrey Arredondo para Apóstoles y culminando su gestión en 1800 en Candelaria donde se lo remite “con el fin de reparar el estado ruinoso en que se halla y poderse levantarlo al estado de brillantez en que había puesto Apóstoles”.<sup>1211</sup>

---

<sup>1209</sup> Azara, Felix de - Geografía física y esférica... Op. Cit.

Véase La Nación. Buenos Aires 6 de abril de 1982- “Pablo Arequati el primer gobernador”.

<sup>1210</sup> Lastarria, Miguel - Colonias orientales del Río Paraguay o de la Plata. Facultad de Filosofía y Letras. Buenos Aires. 1914.

<sup>1211</sup> Gonzalez, Julio César - don Santiago de Liniers gobernador Interino de los treinta pueblos de las misiones guaraníes y tapes 1803-1804. Facultad de Filosofía y Letras. Buenos Aires. 1946

La discriminación contra los pueblos guaraníes sin embargo continuaba pues por ejemplo, tenían derecho a 20 becas para el estudio de misioneros guaraníes en el colegio de San Carlos en Buenos Aires por los bienes que se apropió la Junta de Temporalidades pertenecientes a los pueblos, pero el propio Liniers menciona que no les daban vacantes y a los enviados los propios pueblos debían pagarlos como si no existieran las becas.

El propio Bartolomé Coronil “no pudo conseguir una plaza para el hijo de un colega”. No sabemos si se trata del hijo de Pascual Arequatí, pero lo cierto es que Pablo Arequatí nacido en 1780 en San Miguel fue conducido en 1793 al colegio Carolino y becado por instrucción del virrey Avilés comenzando una trayectoria junto a Belgrano en Mandisoví, junto a Posadas en los inicios de Entre Ríos y Santa Fe, hasta que en 1823 fue designado primer gobernador en las Islas Malvinas cargo que desempeñaría por un año.<sup>1212</sup>

### 5.1. El equipamiento del templo y el nuevo retablo

Cuando se levanta en 1768 el inventario del templo debido a la Junta de Temporalidades se especifica la existencia de un “retablo mayor sin dorar, al cual falta el último cuerpo y tiene seis estatuas”.

Las imágenes que contenía este retablo eran de Nuestra Señora, San Miguel, San Rafael y San Gabriel todas doradas y las de San Ignacio y San Antonio sin dorar. Sobre el tabernáculo (seguramente rehecho luego de su destrucción de 1756) había una pintura de Nuestra Señora de 1/4 varas de largo con marco dorado. Al costado había dos mesitas con estatuas de San Miguel y San Ignacio.

Los otros cuatro retablos que tenía el templo estaban dedicados a Nuestra Señora y San Ignacio, los del Evangelio mientras que los de Epístola eran uno grande de Nuestra Señora y Santa Bárbara (con tres imágenes doradas) y un retablo pequeño con la imagen de San Isidro Labrador.

Había también un retablo viejo en el bautisterio y una cajonera y arcas en la sacristía y frontales en la contrasacristía; no se mencionan otras imágenes en la iglesia salvo dos pequeñas de San Miguel y San Roque del lado del Evangelio.

El número de imágenes acotado es tan reducido (14) que caben dos hipótesis, o esto es todo lo que quedó luego de la transmigración y retorno (1756-1762) o el inventario omite involuntariamente otras imágenes en otras partes del templo. Basta comparar este inventario con otros de iglesias misioneras, donde las imágenes superan las 50 ó 60, para dudar de la cifra. Es necesario acotar que de todos modos los pueblos orientales acusaban en 1768 los conflictos derivados de la guerra guaraní y en general tenían menos equipamientos ya que en Santo Angel había dos retablos en obra y en San Borja dos sin terminar.<sup>1213</sup>

Los sorpresivos acontecimientos de 1756 determinaron que las pérdidas fueran grandes. Nursdoffer dice que en San Miguel “de sus bienes de la iglesia libraron algo los

---

<sup>1212</sup> Monzón, Antonio - Los guaraníes y la enseñanza superior en el período hispano. Estudios N° 80. Buenos Aires 1948.

<sup>1213</sup> Pla, Josefina. Los talleres misioneros. Asunción. 1972.

Maeder, Ernesto - Gutiérrez, Ramón - La imaginería jesuítica en las misiones del Paraguay. Anales del Instituto de Arte Americano N° 23. Buenos Aires - 1970.

Trevisan, Armindo. A escultura dos Sete povos. Ed. Movimento - Porto Alegre. 1978. Sólo pocas estructuras originales de S. Miguel pueden identificarse.

mismos indios, los demás quemado o robado de indios de otros pueblos o confiscados de los ejércitos”, seguramente en este último caso la platería y ornamentos.

Una carta del marqués de Valdelirios a Pedro de Ceballos en 1759 señala el estado en que quedaron los pueblos en la retirada afirmando que en “el pueblo de San Lorenzo quedó a medio dorar el altar de San Antonio, obra que le habían asegurado no se había suspendido, hasta hubo noticias de la función de Cahybaté y que entonces arrojó los pinceles al coadjutor que estaba trabajando en él oyendo que las tropas del rey habían conseguido la victoria y cuando S.E. y el que suscribe llegaron, vieron aún armados los andamios”<sup>1214</sup>. Sospechamos que el coadjutor que tenía a cargo estos trabajos pudo ser el padre Tadeo Ennis cuyo diario tergiversado fue una de las fuentes utilizadas contra los jesuitas en el juicio posterior a la Guerra Guaraní.

Ennis realizó en 1759 una cartografía de la zona misionera fechándola en San Miguel.<sup>1215</sup>

En el caso del templo de San Miguel, llama la atención que no se mencionen otras pinturas más que la del altar mayor pues junto con San Juan Bautista eran centros importantes de realización de lienzos.

En el inventario de 1768 se anota que “para la capilla de la Congregación de Nuestra Señora en el colegio del Paraguay envió este pueblo de San Miguel, año de 1766, tres pinturas, una la Anunciación, otra de la Asunción de 4 a 5 varas de alto y la tercera de dos varas a petición del padre Carlos Aguirre, Prefecto entonces de dicha Congregación. No estaban evaluadas dichas pinturas y menos se han pagado”.<sup>1216</sup>

Se acotaba a la vez el remito de 4 libros de oro y que “en las pinturas hubo alguna avería; pero fue de San Cosme en adelante y este pueblo se obligó a ponerlas en dicho pueblo de San Cosme. Otras dos pinturas más una de la Asunción del Señor y otra de la Venida del Espíritu Santo que pidió también para la misma capilla dicho padre Carlos, están hechas aquí, en este pueblo y no se han enviado”.

De todos modos es indudable la rápida decadencia de las artes en San Miguel pues en 1780 resuelven hacer un retablo mayor y lo encomiendan al pueblo de San Juan Bautista.

El contrato especificaba que se convenía entre “el pueblo de San Juan con el de San Miguel, en que el primero la hará a su costa, al segundo un retablo mayor, a satisfacción de aquellos naturales y que verificada la obra, su colocación y dorado la había de entregar el referido pueblo de San Miguel catorce mil cabezas de ganado vacuno; en cuya virtud y por carecer dicho pueblo de San Juan de sujeto inteligente que pueda dirigir la obra y por consiguiente a los maestros carpinteros y tallistas que tienen dicho establecimiento, a venido a esta su administrador don Juan Antonio Isasviribi en solicitud de un maestro facultativo en el Arte para la referida dirección y en efecto habiendo encontrado se ha convenido el dicho administrador en presencia del suplicante con don Bartolomé Ferrer en cantidad de dos mil pesos plata corriente con la condición de que había de ser costado y mantenido a expensas de dicho pueblo de San Juan; y respecto a que el referido convenio juzga el administrador por muy útil y conveniente, así por las ventajas que le reporta el

---

<sup>1214</sup> Pastells, Pablo - Mateos, Francisco - Historia de la Compañía de Jesús... Op. Cit. Tomo VIII. Carta del 9 de febrero de 1759.

<sup>1215</sup> Archivo Histórico Nacional. Madrid - Legajo 4798-Sa. 677. Microficha 269.

Véase Tello, Pilar León - Mapas, planos y dibujos de la sección de Estado de Archivo Histórico Nacional. Madrid. 1969.

<sup>1216</sup> Brabo, Francisco Javier. Inventarios de los bienes... Op. Cit.

contrato, como porque los naturales se adelantarán en el arte” pide se apruebe por la superioridad.<sup>1217</sup>

Para calificar la tasación y capacidad de Ferrer se expiden los maestros mayores Isidro Lorea y José de Sousa y con el consentimiento de Francisco Elexalde se aprueba el monto del contrato.

Bartolomé Ferrer, a quien se adelanta la suma de 427\$ para el viaje, vivía en Buenos Aires desde 1778 pero era nacido en Ibiza (Islas Baleares) y residía a espaldas del Convento de Santo Domingo.<sup>1218</sup>

Ferrer tenía un taller instalado con dos oficiales, Hilario Suárez y Miguel González que aprendían el oficio de “tallistas” en 1780 pero no sabemos si vinieron con el maestro de cuyas obras no hay muchos datos.<sup>1219</sup>

Mientras tanto sabemos que indígenas de San Juan Bautista, como el Pintor Ignacio Mbaegue, aprendían con el maestro Salvador Castellanos en Buenos Aires a “preparar los colores necesarios para esmaltar los retablos” y también vinieron a la capital a aprender el oficio Ignacio Guayepí y Primo Yeporara. En 1781 se compraban para San Juan Bautista diversos pigmentos de colores para “reparos de varios nichos, altar y sacristía”.<sup>1220</sup>

Si el retablo se concluyó y colocó es casi seguro que desapareció en el incendio de 1789 y a él pertenecían las evidencias que en la obra encontró Lucas Mayerhofer cuando nos dice que “fue erigido contra el muro del fondo, ocupando el ancho de la capilla mayor. Tanto es así que se ven claramente los agujeros dejados por las piezas de madera que mantenían la talla del respectivo retablo”.

“Por la disposición de esos agujeros podemos suponer que el retablo del altar mayor estaba compuesto de cuatro elementos verticales, quizás constituyendo columnas apareadas en tres órdenes superpuestos, separando nueve cuadros que contenían los nichos para las imágenes”.<sup>1221</sup>

Del incendio algunas imágenes se salvaron, como el San Miguel que recuerda Gay a mediados del siglo XIX y quizá un análisis detallado podría permitir identificar alguna obra de las que se conservan en el propio Museo.

De todos modos la pérdida del oficio artesanal y la desaparición física del equipamiento del templo señalan una decadencia notoria en San Miguel a poco más de una década de la expulsión de los jesuitas.

## 5.2. El dibujo de Cabrer

La conformación de las Partidas Demarcadoras de Límites entre España y Portugal, volcó en la región una serie de técnicos y militares que nos han dejado valiosísimos testimonios descriptivos de la región de Misiones como Azara, Juan Francisco de Aguirre, Diego de Alvear y José María Cabrer.

---

<sup>1217</sup> Archivo general de la Nación Argentina. Sala IX-17-7-1 Misiones 1778-1794.

<sup>1218</sup> Furlong, Guillermo - Artesanos argentinos durante la dominación hispánica. Ed. Huarpes. Buenos Aires. 1946.

<sup>1219</sup> Ribera, Adolfo Luis - Schenone, Héctor - El arte de la imaginería en el Río de la Plata. IAA. Buenos Aires -1948.

<sup>1220</sup> Archivo general de la Nación Argentina. Sala IX-17-7-1 Cartas del 21 de junio de 1781.

<sup>1221</sup> Mayerhofer, Lucas - Reconstitucao do Povo de Sao Miguel... Op. Cit.

A la vez intervinieron en diversos trabajos reconstruyendo templos, diseñando nuevas obras o recogiendo testimonios iconográficos, algunos de los cuales como los de Julio Ramón de César, se encuentran extraviados.<sup>1222</sup>

El tema del “diario de Cabrer” y del “diario de Alvear” ha suscitado ya a fines del siglo pasado pleitos de autoría diversos sobre los que no volveremos, y remitimos a la bibliografía correspondiente.<sup>1223</sup>

Sin duda que el Diario fue en lo básico redactado por Alvear pero José María Cabrer le introdujo modificaciones y adiciones; y fundamentalmente debió tener a su cargo la tarea cartográfica.

El ejemplar que hemos consultado en el Archivo de Itamaraty en Río de Janeiro y que fuera vendido al Brasil por la viuda de Cabrer acota claramente –con la firma de Cabrer– el reconocimiento a la obra de Diego de Alvear, su jefe en la Partida Demarcadora, pero a la vez adiciona al pie numerosas notas (hasta el año 1832) que enriquecen testimonialmente el texto.<sup>1224</sup>

El hecho de tratarse del último ejemplar trabajado por Cabrer le asegura a este manuscrito un valor agregado sobre las copias y publicadas por Melitón González (Biblioteca Nacional Montevideo), De Angelis –Groussac (Biblioteca Nacional de Buenos Aires) y Becú-Torre Revello (Justo).

Las firmes convicciones realistas de Cabrer impidieron, según Woodbine Parish, que entregara la documentación por él realizada al Gobierno patrio argentino, pero ello no le impidió acotar sus observaciones personales sobre la desacertada gestión de los administradores de la Corona en los pueblos jesuíticos.<sup>1225</sup>

Para nuestro trabajo tiene particular importancia el tercer tomo –que Cabrer estaba pasando en limpio en 1834– que contiene el dibujo de la fachada de la iglesia de San

---

<sup>1222</sup> Real Academia de la Historia. Madrid-Colección Mata Linares. Tomo 60. Cesar, Julio Ramón de - Noticias del Paraguay. 1972.

<sup>1223</sup> Gonzalez Melitón - El límite oriental de la Provincia de Misiones. Montevideo 1882, 1883. Buenos Aires 1886 - 3 tomos.

Alvear y Ward, Sabina - Historia de D. Diego de Alvear y Ponce de León Brigadier de la Armada, los servicios que prestara los méritos que adquiriera y las obras que escribió, todo suficientemente documentado - Madrid. 1941.

Alvear, Diego de - Diario de la Segunda división de Límites - Primera Edición. Buenos Aires. Imprenta del Estado - 1837.

Groussac, Paul - Noticia biográfica de don Diego de Alvear y examen crítico de su Diario - Anales de la Biblioteca. Publicación de documentos relativos al Río de la Plata. Tomo I - Buenos Aires. 1900.

Scarone, Arturo - Catálogo de Manuscritos de la Biblioteca Nacional - Montevideo-1938-(mecanografiado) Contiene la referencia al Diario de José María Cabrer (1783-1801) que publicó Melitón González.

<sup>1224</sup> Archivo Histórico de Itamaraty. Río de Janeiro. Manuscrito N° 343-2-15. Cabrer, José María. Diario de la Segunda Subdivisión de límites española entre Dominios de España y Portugal en la América Meridional. Por el Segundo Comisario y Geógrafo de ella don José María Cabrer. Ayudante del Real Cuerpo de ingenieros. Principiada en 29 de diciembre de 1783 y finalizada en 26 de octubre de 1801. Comprende este tomo la relación Histórica Geográfica de la Provincia de Misiones Guaraníes hecha por nuestro Comisario don Diego de Alvear Capitán de Navío de la Real Armada con notas del mencionado Geógrafo. Tomo Tercero.

<sup>1225</sup> Parish Woodbine - Buenos Aires y la Provincia del Río de la Plata, desde su descubrimiento y conquista por los españoles. Ed. Hachette. Buenos Aires. 1957.

Miguel, único documento del período colonial– referente específicamente al templo– que se ha localizado.

La pista de este excepcional documento nos la dio una reproducción fotográfica en el Archivo del Servicio del Patrimonio Histórico de Río de Janeiro, cuya consulta nos franqueó Augusto da Silva Telles donde se indicaba su procedencia del Archivo Histórico de Itamaraty y la donación del Dr. Augusto Meyer en el año 1966 (Foto N° 55-883).

La consulta del original en Itamaraty demostró que aquí Cabrer había agregado documentación cartográfica distinta de la publicada. En la carátula señala: “Este tomo tiene una tabla topográfica de los 30 pueblos”; y agrega: “he añadido también el frontis de la iglesia del pueblo de San Miguel por lo singular y digno de la mayor admiración ver que unos hombres acabados de sacar de los bosques desiertos hayan sido capaces de construir un templo tan magnífico todo de sillares únicamente dirigidos por los curas jesuitas”.

El plano está en la página 189 del manuscrito y es excepcional en su realización en acuarela y tinta. La cartela está realizada en tinta con un fino trabajo de sombras realizada con puntos.

La reproducción es minuciosa como puede verse en la posición de las siete imágenes que rematan el frontis, algunas de las cuales pueden identificarse, al igual que la clara silueta del cimborrio, la única torre, las hornacinas de la fachada, el pretil abalaustrado que avanza sobre la torre, etc.

Este documento excepcional debió realizarse entre 1783 que comienza el Diario y 1789 en que se quemó la media naranja y probablemente pueda fijarse su fecha exacta analizando el trajinar en 1784 de la Comisión de Límites de la frontera. Creemos que aquí no caben dudas de la paternidad de José María Cabrer ya que en ninguno de los manuscritos del Diario de Alvear figura referencia a la fachada del templo. Es también muy probable que Cabrer realizara el dibujo “en limpio” en Buenos Aires, luego de tomar los bocetos, por la precisión y cuidado de su elaboración.

### **5.3. La reparación de la iglesia luego de caída la cubierta**

Hemos señalado que a raíz del rayo que destruyó la cubierta de San Miguel el gobernador de Misiones decía que habría de repararse. En diciembre de 1792 el administrador del pueblo Bartolomé Coronil pasó por seis meses a Buenos Aires a reponerse de una enfermedad e iba encomendado por el corregidor y el Cabildo del pueblo para realizar diversas gestiones, entre ellas muy especialmente a entender “en la reedificación de este Santo Templo” como indicaba el cacique Pascual Arequati.<sup>1226</sup>

El 22 de mayo de 1793 Bartolomé Coronil hacía la presentación ante el protector de naturales en los siguientes términos:

“Siendo dicho pueblo uno de los mayor opulencia en intereses y que por lo mismo debía tener sino mayor iglesia que las demás, al menos una acomodada para recibir dentro de ella la mucha gente 0que mantiene, se ve sólo con una capillita tan reducida que apenas cabe la sexta parte de vecinos por cuya causa los demás se quedarán sin misa”. Pide encarar “la reedificación de la que tenía y se arruinó por un incendio el año pasado de 89”.

---

<sup>1226</sup> Archivo general de la Nación Argentina. Sala IX-30-5-1 Interior Legajo 34-Expediente 13. “Año 1793 - don Bartolome Coronil administrador del pueblo de San Miguel a nombre su corregidor y Cabildo sobre la reedificación de la iglesia de dicho pueblo”. Toda documentación mencionada en este acápite se encuentra en el expediente correspondiente.

“La obra es urgentísima y aunque para ella contó el pueblo de San Miguel en el tiempo con los fondos que tenía la Administración general ya que por disposición Superior (según ha instruido el apoderado general se ha dispuesto de ellos con cargo de reintegro para urgencias de otros pueblos cuenta para el proyecto de la reedificación con otros intereses que tiene en su mismo pueblo y en otros del Departamento de manera que ha conceptuado podía salir de este empeño con ellos”. El pueblo de Santo Angel les debe 13.000\$, el de San Juan 14.000\$, San Lorenzo 4.000\$, San Luis 6.000\$. En los almacenes tiene 8.000 y en las estancias número crecido de ganados. “Los pueblos ofrecen para contribuir para dicha obra con cuantos auxilios sean pedidos de materiales, carretas y gente, todo por sus justos precios”. “Para cuyo principio hay ya materiales acopados que aunque no sean suficientes para el todo de la obra se puede con ellos trabajar algún tiempo y en este intermedio acopiar otros con dirección de facultativo que haya que ir que es lo que únicamente falta en aquellos destinos”.

El protector de naturales Herrera autorizó el pedido y se le reclama a Coronil que indique quien es la persona que está en condiciones de dirigir la obra, a lo que contesta el 12 de junio de 1793 señalando al maestro Rafael Azcurra, con quien ha tratado y que considera sujeto perito, que ha trabajado la iglesia de Santo Domingo, es viudo, sin familia alguna, a que se agrega que posee el idioma guaraní parte muy esencial para un maestro que ha de trabajar y levantar la obra con oficiales naturales de aquellos pueblos; quien se conviene a caminar con el salario de 500 pesos anuales, que ha de gozar desde el día que se haga cargo de la obra”. Pide le aprueben el maestro y le den permiso para la reedificación.

A ello contestaron el 19 de junio de 1793 Basavilbaso y Almagro pidiendo al maestro mayor de Obras de Albañilería informe sobre la idoneidad de Azcurra. El informe de Alarife indica:

“es sujeto que siempre he conocido de buena conducta, aplicación al trabajo y que puede dirigir cosas que no sean de superior entidad por no tener las reglas principales que previene el arte; pero en lo que pertenece al edificio de la iglesia que se debe reponer en el pueblo de San Miguel es suficiente la inteligencia de este sujeto pues ha trabajado bajo mi dirección en esta capital y fuera de ella en las que siempre ha quedado en sus construcciones, loable el pensamiento y método de trabajo”. “Se le puede admitir en el empleo”. (Juan Bautista Masela 26 de junio de 1793).

Ya en el pueblo y ante el Cabildo de San Miguel el 15 de abril de 1794 con asistencia del administrador interino, se presentó Coronil y les informó de la contratación de Azcurra. Asimismo les trasmite que por decisión del 15 de noviembre de 1793 el virrey mandó que “la obra de dicha iglesia ha de correr solamente al cargo de dicho maestro y sus gastos, al de corregidor, Cabildo y administrador con dependencia solo de aquella superioridad a quien se dará cuenta de todo”. Coronil será entonces mayordomo de la obra.

Coronil había también hecho trámites, ya que “habiendo alcanzado permiso de esta superioridad para poner una calera en las inmediaciones de la guardia de Santa Tecla no habiendo surtido efecto... y siendo necesaria para la obra de la iglesia, se ha de servir vuestra excelencia concederme superior permiso para poder verificar como sobrestante de ella los contratos necesarios para que no se carezca de esto y otros materiales indispensables”.

Así contrata el 8 de septiembre de 1793 con Juan Carlos Urigla para poner en el puerto de Acapuiau 5.000 fanegas de cal al precio de 4\$ 3 reales a pagar en yerba de buena calidad en el mismo puerto a razón de peso por arroba. También contrató con Santiago Garay para que le pusiere en el Arroyo de la China “los efectos necesarios de las herramientas y demás menesteres para dicha obra y son los siguientes”: 12 cucharas grandes de albañil, 12 medianas, 24 hachuelas, 12 ganchos, 4 barretas, 6 batidores de cal, 1



compás grande, 24 escoplos, 5 docenas de palos, 11 guarniciones de papeleras, una docena de rejas de arados grandes, 6 sierras braseras grandes, idem seis menores, 16 docenas de hachas, 4 alcayatas, 1 más chica, 45 gonzes, 6 sierras braseras, 6 medias lisas, y otros elementos que cuentan un total de 388\$ 6 1/2 reales.

También trató con un maestro de Organos “que ha de hacer uno en este pueblo de cinco registros y 345 flautas en 500\$ dándole los avíos necesarios.

El Cabildo aprobaba los contratos “y en su virtud administramos al expresado maestro para que luego inmediatamente se ponga a trabajar”.

Además pagan 50\$ al maestro Armador y 833\$ “que han importado cinco juegos de papeles de música”, un fagot, una flauta, una silla de tafilete para la iglesia forrada en terciopelo carmesí, y otros elementos. A Coronil le agradecen la gestión ya que debe volverse a la capital y firman la decisión Pascual Arequatí, Josef de Cabrera, Gerónimo Guirapí, Agustín Baruarí, Santiago Tapari, Luis Yeyú, Rafael Paire, Pedro Pablo Chandau y Diego Ibarenda.

Aunque Bartolomé Coronil se haya alejado del pueblo, la presencia de Azcurra en San Miguel y el respeto que tenía la población al cacique Arequatí motivó probablemente que se concretara la obra.

Las limitaciones técnicas que pudiera tener Azcurra, más la reducción notoria de población en San Miguel, posiblemente hayan motivado el acortamiento de la iglesia sin insistir en construir la media naranja nuevamente.

De todos modos carecemos de una documentación cierta sobre la evolución de estos trabajos, que es posible que exista en el Archivo de la Nación en Buenos Aires, donde se centralizó el repositorio de Gobernación de Misiones.

Al respecto es importante señalar que en 1786 hubo una fuerte epidemia de viruela en la zona de las misiones que también afectó a San Miguel produciendo un índice alto de mortalidad.<sup>1227</sup>

Con referencia a la actuación de Azcurra no hemos encontrado otra mención a sus trabajos que la realizada por Masela a su colaboración en la obra de Santo Domingo en Buenos Aires.

Su dominio del guaraní y la existencia del toponímico Azcurra en el Paraguay abren la posibilidad de que este maestro fuera de esa nacionalidad.

## ***6. El plano de San Miguel***

La otra documentación gráfica aún inédita que se puede presentar es un plano portugués del pueblo de San Miguel que requeriría a nuestro juicio un análisis más detallado que el que podemos hacer en este momento.

La datación del plano es sumamente importante para definir ciertas características del pueblo y en principio puede pensarse en que siendo portugués debería datar o de la campaña de 1756 o si no de la posterior ocupación del pueblo en 1801.

Hemos pensado que el plano data de 1756 y quizá el conocimiento directo del manuscrito (que no pudimos consultar) en la Biblioteca Nacional de Río defina con sencillez el problema, pero el número de lances de casas construidas equivalentes a 530

---

<sup>1227</sup> Archivo general de la Nación Argentina. Sala IX 17-8-1.

unidades de viviendas nos aproximan a las 2.500 indígenas, cifra bastante superior a la que el pueblo tenía en 1801.<sup>1228</sup>

Es obviamente sorprendente la sideral diferencia existente entre este plano con el levantado por Lucas Mayerhofer que reproducen Furlong y otros autores.<sup>1229</sup>

La minuciosidad del plano portugués y su coincidencia con diversas descripciones literarias plantean dudas acerca de la fidelidad del levantamiento realizado por Mayerhofer en oportunidad de los trabajos de restauración ejecutados en 1946, aunque evidencias arqueológicas señalan variaciones respecto del plano.

La hipótesis de que ambos trazos fueran reales certificaría que el plano portugués es de 1756 pero a la vez presupondría que hubo una destrucción posterior y reconstrucción diversa del pueblo. Sabemos que se prendió en 1756 fuego a casas y que algunas viviendas se dañaron, pero de ahí a deducir una modificación tan sustancial, inclusive en la orientación de las viviendas hay distancia.

Creemos pues imprescindible un nuevo estudio de las evidencias arqueológicas para definir este problema.

En otro orden de cosas San Miguel presenta un núcleo compacto de extensas proporciones. Según Velloso da Silveira “el colegio al revés de las otras reducciones estaba a la derecha, el cementerio a la izquierda”. Sin embargo la documentación iconográfica y cartográfica nos demuestran que el esquema de San Miguel en lo atinente a la ubicación del colegio, *templo* y cementerio es similar a la Candelaria, San Ignacio Miní y San Juan Bautista, de tal manera que no se trata de una atipicidad sino de una de las dos alternativas que utilizan indistintamente los jesuitas en sus pueblos. Inclusive en el caso particular de San Juan Bautista el núcleo parece haber variado su composición a través del tiempo.

La clásica calle de acceso aparece en el eje del templo en una de las ideas troncales del urbanismo barroco y a la vez jerarquiza el acceso a la plaza con dos capillas colaterales, probablemente de “miserere” dedicadas a Santa Bárbara y el Buen Jesús. Este tipo de capillas existían en pueblos como Candelaria y San Juan Bautista y son testimoniales de la intención de sacralización del espacio urbano.<sup>1230</sup>

Azara, que vivió una fiesta en San Miguel, recordaba en sorprendidas palabras cómo “la plaza está llena de gente corriendo toros, sortijas, parejas y haciendo bailes con mucha formalidad y concierto”. También narra como al mediodía “todo el pueblo lleva parte de lo mejor que tiene de comer a la plaza poniéndolo sobre alguna mesita, banco o silla y de manera que todos forman calles”, lo que evidencia un orden adicional del espacio, montado por los indígenas sobre la estructura física, mediante elementos efímeros.<sup>1231</sup>

---

<sup>1228</sup> Biblioteca Nacional de Río de Janeiro. Manuscrito N° AMM. 4176/98.

<sup>1229</sup> Boccara, Augusto - Repetto, María C. - Compañía de Jesús. Planteo urbano de las misiones jesuíticas guaraníes. Revista Nuestra Arquitectura. Buenos Aires. Julio 1960.

<sup>1230</sup> Gutiérrez, Ramón - Estructura socio-política, sistema productivo y su resultante espacial en las Misiones jesuíticas del Paraguay durante el siglo XVIII. Estudios Paraguayos Vol. N°2. Asunción 1974. En 1685 el Superior Thomas Donvidas decía que a los difuntos no se los lleve a la huerta de la iglesia “pongansen en una de las encrucijadas de la calle de la plaza y se tuviera por bien que en una de ellas se dispusiese un galponcito al modo de capilla donde estuviese el difunto mientras era hora del entierro con alguna decencia”.

<sup>1231</sup> Azara Félix - Geografía física y Esférica... Op. Cit. Véase también en el Archivo del Museo Naval de Madrid Manuscrito N° 491. Azara, Félix. Descripción histórica... 1796.

Entre las referencias de peculiar interés que aparecen en el plano de San Miguel, tenemos en primer lugar los elementos “externos” a la trama urbana, el hospicio de San Antonio, la capilla de Santa Tecla, las olerías y carpinterías.

La localización del esquema no nos permite decidir con claridad la proximidad de estos elementos al perímetro urbano, el hospicio llama la atención como un edificio importante con capilla central, mientras que la zona de obrajes señala su actividad con las chimeneas echando humo en la olería.

Con referencia a la capilla de Santa Tecla nos quedan dudas si no se trataría de la capilla de Loreto –ubicada según testimonios del siglo XIX a dos kilómetros del pueblo– que tenía una torre como la que se dibuja.

La plaza tiene marcadas cuatro cruces esquineras que servían como “capillas posas” de referencia en el ritual procesional de las festividades.<sup>1232</sup>

El colegio tenía dos patios. El claustro de los padres incluía la torre –que presenta un cuerpo de más– un altillo al ingreso y un reloj de sol de pie. El patio de los talleres tiene curiosamente edificaciones en el centro, algo que no se reitera en otros edificios jesuíticos. Si el plano fuera de 1756 no cabría dudas de su origen jesuítico, pero si fuera de 1801 nos inclinamos por agregados posteriores.

Aimé Bonpland que lo visitó en 1831 lo denomina “Corapuire” y dice “es inmenso y está rodeado de corredores y se ve también los tramos recientes de los establecimientos útiles que encerraba. Es así que se ve una tejeduría inmensa, una cerrajería, una fábrica de “fariña de pão” o de mandioca, un taller de tornería, una panadería..., un molino de azúcar (trapiche), una barbacoa para hacer yerba, en fin una atahona de mulas...”.<sup>1233</sup>

Probablemente los tres volúmenes autónomos correspondan al molino, la atahona y la “barbacoa” de yerba, ya que lo habitual de las tejedurías era utilizar las galerías para los talleres, hilados y urdimbres.

Es posible que el pueblo haya sufrido algunas transformaciones por los episodios bélicos de 1756 y luego en 1801 cuando los portugueses lo ocuparon desalojando a la guarnición española. Sabemos que en esa oportunidad el Teniente Coronel Francisco Rodrigo “para fortificar dicho pueblo puso estacadas en las boca calles que salen a la plaza”.<sup>1234</sup>

La localización del cotiguazú cerrando un lado de la plaza no es habitual y Mayerhofer lo ubica junto al cementerio en la misma línea del núcleo, lo que sí es frecuente y parece confirmarse en las excavaciones.

También aparecen frente al patio de los talleres un edificio y otra construcción que tiene su similar en el lado opuesto junto al cotiguazú y que según la referencia serían cocinas y hornos de pan<sup>1235</sup>. El otro edificio por sus características de tener dos plantas y

---

<sup>1232</sup> De Paula, Alberto - El planeamiento en las Misiones jesuíticas de Guaraníes. Revista América N° 2-3. Buenos Aires. 1976.

<sup>1233</sup> Biblioteca Nacional del Perú - Bonpland, Aimé. Op. Cit.

<sup>1234</sup> Cortesao, Jaime - Do tratado de Madri a conquista dos sete povos (1750-1802). Manuscritos da Coleção De Angelis, Biblioteca Nacional Río de Janeiro 1969. Tomo VII. “Memoria dirigida al virrey de Río de los siete pueblos por los portugueses”. 26 de septiembre de 1802.

<sup>1235</sup> Biblioteca Nacional. Madrid. Manuscrito N° 6976. Carta de Andrés Rada S. J. 19 de diciembre de 1667 dice “Procúrese que las cocinas no estén continuas con los aposentos sino aparte por razón de los humos y de los riesgos de que se pegue fuego y lo mismo se entiende del horno en que se cuece el pan”. San Miguel cumplía paradigmáticamente con esto.

varias puertas se nos ocurre que puede ser el Cabildo indígena aunque nos desconcierta la torre en un extremo y el hecho de que no esté sobre la plaza.

Muchas de las incógnitas que este magnífico documento iconográfico plantea podrán ser resueltas mediante un exhaustivo trabajo arqueológico.

### ***7. La evolución de San Miguel en el siglo XIX y la ruina del templo y misión***

Las medidas tomadas por la política de la ilustración contra los jesuitas habían sellado la suerte de los pueblos misioneros confluendo en ello la acción del marqués de Pombal con la expulsión de 1759 y Carlos III con la de 1767.<sup>1236</sup>

La difamación de los jesuitas fue también patrimonio común de portugueses y españoles que a despecho de sus intereses particulares territoriales veían en ellos y las misiones un testimonio clamoroso sobre su fracaso colonizador en otras áreas.

El vizconde de San Leopoldo decía así de San Miguel que “tenía la misión 1.400 familias que vivían en común pasando hambre y miseria, así como de vestuario, de su trabajo se utilizaban los jesuitas para las extensísimas plantaciones...” La crítica ideológica al sistema de comunidad está clara y no se admitía la realidad que los propios indígenas de San Luis se encargarían de echar en cara al rey solicitando al regreso de los jesuitas ya que ellos no deseaban vivir “como los españoles que cada cual atendía lo suyo sino en comunidad pensando todos en lo de todos...”

Cuando en 1801 José Borges Canto tomó San Miguel marcando el fin del dominio español sobre los siete pueblos en realidad contó con apoyo de indígenas cansados de la opresión de los administradores hispanos, pero como bien señala Gay los nuevos administradores portugueses también “se trataban con mucha grandeza y se mostraban tan ávidos como los españoles”. Así los ganados fueron robados y “las alhajas más preciosas de los pueblos desaparecieron”.<sup>1237</sup>

San Miguel no llegaba entonces a los 2.000 habitantes pero su decadencia fue vertiginosa ya que un cuarto de siglo después sólo tenía 271 pobladores (83 hombres y 188 mujeres) y las inmensas estancias de San Miguel sólo tenían 640 cabezas de ganado.<sup>1238</sup>

Qué sucedió con el templo es difícil saberlo. Si el maestro Azcurra terminó su obra entre 1794 y 1801, incluyendo la cubierta, lo cierto es que ya en la segunda década del XIX parece no existir. Saint Hilaire en 1821 dice que la torre fue abatida por un rayo, acotando que el Capitán Joao de Deus Mena Barreto cuando era gobernador de Misiones había

---

<sup>1236</sup> Murr, Christovao Theopilo - Hafkemeyer, J. B. - Historia dos jesuitas no ministerio do Marques de Pombal. Revista del Instituto Histórico y Geographico do Río Grande do Sul. Porto Alegre. 1923.

Hernández, Pablo - Organización social de las doctrinas guaraníes de la Compañía de Jesús. Barcelona. 1913.2 tomos.

<sup>1237</sup> Wiedersphan, H. - A conquista das Missoes. Revista del Instituto Histórico Río do Grande do Sul. Año XIX. Porto Alegre. 1934.

Alencastre, Alvaro de - As Missoes orientais do Uruguai e o Coronel Joaquín Antonio de Alencastre. Revista del Instituto Histórico do Río Grande do Sul. Porto Alegre. 1933.

<sup>1238</sup> Silva Pereira Lago, Manuel da - Mappa Geral dos sete Povos de Missoes Brasileiras en que mostra o estado dos indígenas, seus estabelecimientos”. 28-10-1827. En Gay Joao Pedro Op. Cit.

reunido material y dinero para su reconstrucción, mas apartado del cargo, quedaron las obras paralizadas, no llevando su sucesor adelante el proyecto.<sup>1239</sup>

Si la información es correcta este nuevo rayo no es el de 1789 ya que el otro cayó sobre la media naranja y entonces pudo existir otro incendio, pero esto es meramente una hipótesis.

De todos modos con la decadencia del pueblo y sólo un centenar de hombres era imposible pensar en encarar la reconstrucción, la suerte del templo estaba echada.

Las peripecias de los intentos de recuperación española, las invasiones de Andresito que encabezó el último levantamiento de los indios guaraníes y del general uruguayo Fructuoso Rivera en 1828 terminaron de desquiciar la economía y población de los siete pueblos misioneros.<sup>1240</sup>

Cuando Bonpland estuvo en San Miguel en 1831 afirma que la plaza formaba aún un hermoso y gran cuadrado y que al noroeste “hay un inmenso jardín rodeado de muros que otrora contenían un gran yerbatal y del cual quedan todavía hoy algunos restos”.

Al templo lo describe como “construido sobre el modelo de nuestras iglesias de Europa, todo de piedra tallada incluyendo los pilares interiores que se encuentran a dos filas y forman un rectángulo cuyos ángulos están tallados”.

Agrega “el templo de San Miguel se incendió dos veces... y las murallas sin duda no se las construirá más”. ¿A qué incendios se refiere Bonpland; al fallido de 1756 y el de 1789 o a este último y uno posterior que concluyó con la vida útil del templo? Aquí carecemos aún de pruebas documentales, pero no descartamos que entre 1794 y 1820 haya existido un nuevo siniestro en el templo reconstruido.

Bonpland transcribe la opinión de un prusiano, Mr. Frederick, el que manifiesta que la arquitectura de San Miguel “no tiene nada de nuevo, siendo en efecto muy inferior a la iglesia de Jesús”. Como se ve, materia opinable.<sup>1241</sup>

También le llamará la atención el cementerio donde “uno se sorprende de ver una multitud de grandes cruces de madera tallada”.

En 1833 pasará por las misiones el comerciante alemán Christiano Ufflacker quien visitó los pueblos y afirma que salvo en San Luis, donde había 400 habitantes, el resto estaba en ruinas o totalmente despoblados.<sup>1242</sup>

El administrador da Silva Pereyra Lago se conmovía en 1827 por el estado “infeliz, digno de compasión por falta de socorro corporal y espiritual de los indígenas” y marcaba la clara regresión a una etapa prejesuítica al afirmar “están perdidos por toda la bebida

---

<sup>1239</sup> Saint Hilaire, Auguste de - Viagem ao Rio Grande do Sul. 1820-21. Traducción de Leonam de Azevedo Pena. Rio de Janeiro. 1930.

<sup>1240</sup> Azara, Félix de - Memoria sobre el estado Rural del Rio de la Plata y otros informes. Ed. Bajel. Buenos Aires 1934 contiene “Informe sobre el proyecto de recuperación siete pueblos de las misiones guaraníes al oriente del Rio Uruguay”.

Palomeque, Alberto - El general Rivera y la Campaña de Misiones. Ed. Arturo E. López. Buenos Aires. 1914.

<sup>1241</sup> Biblioteca Nacional del Perú - Bonpland, Aime - Op. Cit. No sabemos si se trata de la misma persona, pero en 1778 trabajaba en Yapeyú como Mestro Carpintero el Alemán Cristian Fridricke a quien quizás conoció Bonpland - Véase AGN Sala IX 18-5-6

<sup>1242</sup> Castro, Affonso Evaristo de - Noticia descriptiva da regio Missioneira na Provincia de Sao Pedro do Rio Grande do Sul. Typographia do Comercial. Cruz Alta-1887.

espiritiosa, que les priva del poco juicio que tienen” lo que evidencia el fracaso total de la acción española y portuguesa en las misiones.

En 1834 proponía da Silva reunir todos los indios en un solo pueblo diciendo que “se hallan los edificios en la mayor ruina que se pueda imaginar”. Para este entonces ya hay certeza de que no existe el templo de San Miguel pues en la planilla-inventario de los pueblos figura omitida, acotándose que había aún tres capillas, el Cabildo y el Hospital. La población que vivía en los alrededores de San Miguel sumaba 111 personas.

Hemeterio Velloso da Silveira afirma que hacia 1840 era cura en San Miguel, Frei José de Santa Avertana, quien celebraba los oficios divinos en una Sala del colegio o en la capilla de Nuestra Señora de Loreto que distaba a dos kilómetros del pueblo. En 1845 se llevaron de San Miguel a Cruz Alta cuatro campanas por el portugués Francisco Antonio Alves y poco después se trasladó el párroco.

En esta oportunidad debió bajarse la veleta con un gallo amarillo que coronaba la torre y que se quitó por codiciosos “aventureros que imaginaban era de oro” según dice Gay.

El propio Gay se hace eco de las leyendas de los tesoros de los padres jesuitas que aún perduran y que han motivado daños adicionales a los conjuntos misioneros con excavaciones clandestinas.

El abandono definitivo del pueblo debió plantearse hacia 1860 cuando vivían tres o cuatro familias en el colegio. Velloso da Silveira vio en 1855 que la torre del templo mantenía interiormente el compartimento de madera que guardaba la maquinaria del reloj con una escalera de madera muy descompuesta. Es probable que la colocación de este reloj se haya hecho luego de la expulsión de los jesuitas porque vimos en el inventario de expulsión de 1768 que había una maquinaria en el almacén.

La capilla de Loreto fue destruida en 1864 por Agostinho Theodoro Ferreira quien utilizó sus piedras para hacer su casa. En 1886 quedaba una piedra grande de altar.

El pórtico permanecía en pie cuando lo vieron Demersay (1846) y Ave-Lallement en 1858 pero estaba amenazando ruina por la vegetación que lo invadía y las excursiones subterráneas de los buscadores de tesoros<sup>1243</sup>. Finalmente en 1886 un nuevo rayo “derrumbó la columnata, el remate y el parapeto de balaustres” y “apareció una puerta por la cual se pasaba del coro a la alegre terraza”.

Dos balaustres del pórtico habían sido trasladadas en 1903 al Museo Castilhos de Porto Alegre.

Martín de Moussy que estuvo hacia 1856 dice que estaba totalmente en ruinas el pueblo “y no tiene ni un habitante y el bosque cubrió parte de la plaza y las casas”.

La iglesia se había incendiado por un rayo “y no queda más que la fachada y sus murallas” y en las cercanías había plantaciones de naranjas.<sup>1244</sup>

Las piedras del pórtico caído en 1886 fueron a la vez reutilizadas y según una versión vendidas por la propia Prefectura a 2.500 reis la carga.<sup>1245</sup>

---

<sup>1243</sup> Ave-Lallement, Robert - Viagem pela provincia do Rio Grande do Sul. (1858). Ed. Universidades. Sao Paulo. 1980.

<sup>1244</sup> Moussy, Martín de - Description Geographique et statistique de la Confederation Argentine. Ed. Firmin Didot. París. 1864. Tomo 3.

<sup>1245</sup> Jurado, Alicia - San Miguel sobreviviente de siete pueblos jesuíticos. La Nación. Buenos Aires. 31 de agosto de 1958.

Hacia fines del siglo XIX no quedaba nada del colegio y solamente fragmentos del Cabildo y Cárcel, pero los restos del templo aún sorprenden a los viajeros que como Ambrosetti tenían prejuicios cultivados sobre las misiones jesuíticas.<sup>1246</sup>

El proceso de restauración y recuperación del conjunto de San Miguel ha sido minuciosamente desarrollado por Fernando Leal y ello permite completar la historia más reciente del templo que aún hoy en nuestros desvelos sigue demostrando su valor esencial como testimonio cultural de uno de los momentos claves de nuestra historia regional y americana.<sup>1247</sup>

La confluencia de la información documental histórica con el trabajo arqueológico y arquitectónico en el propio sitio nos permitirán recuperar un conocimiento más preciso de esta obra paradigmática de la arquitectura jesuítica.

Los nuevos testimonios históricos como la visita de Bonpland nos permiten hoy localizar el “mirador” colocado al extremo del colegio desde donde se dominaba visualmente el valle de San Miguel y en cuyos restos es posible encontrar aún la prueba ejemplar de nuestra posibilidad de recuperar por anastilosis las calidades de aquella concepción espacial.

Los actuales trabajos realizados por el SPHAN bajo la dirección del arquitecto Bolcato Custodio y Fernando Rodhen en Porto Alegre y muy especialmente de Wladimir Stello radicado en el propio poblado de San Miguel, constituyen una tarea modélica para la recuperación del patrimonio de las misiones jesuíticas en la región, Desde las excavaciones arqueológicas que han permitido localizar canales y pilas de agua, hasta el ensanche del área de protección de las ruinas dentro del actual pueblo de San Miguel, demuestra la voluntad de recuperación que se plantea en esta etapa de la acción patrimonial.<sup>1248</sup>

## **XVIII. ORIGEN Y EVOLUCIÓN DE LA MISIÓN JESUÍTICA DE TRINIDAD DE MOXOS**

### ***1. La misión jesuítica***

Uno de los cronistas testificaba como “se dio principio a la segunda reducción el año 1687, siendo provincial el padre Martín de Jáuregui y se le dio por titular la Santísima Trinidad, patrona que había sido de los chiriguano, años antes allí fundada, para cuyo templo se había pintado aquel sagrado y principal misterio de nuestra Santa Fe, que hoy se goza en la nueva reducción de indios Mojos que le creen y veneran los devotos en el altar mayor restaurando el mal logro de aquellos precitados”.<sup>1249</sup>

---

<sup>1246</sup> Ambrosetti, Juan Bautista - Viaje a las Misiones Argentinas y brasileiras. Revista Museo de la Plata. III. La Plata. 1894.

<sup>1247</sup> Porto, Juez - O Tempo desgastau Sao Miguel so a Patrimonio pode Salva - la. Jornal do Brasil -20 de agosto de 1980.

<sup>1248</sup> Bolcato Custodio Luiz Antonio - Curtis Julio. Sao Miguel Arcanjo. Levantamento cadastral. Ministerio da Cultura. Porto Alegre. 1994.

<sup>1249</sup> Altamirano Diego Francisco. Historia de las misiones de Mojos. Imprenta El Comercio. La Paz. 1891.

Es decir que el lienzo con la imagen de la Trinidad, probablemente pintado en Cusco o Juli había sido destinado originariamente a una fracasada misión de chiriguano.

Tras el pueblo de Trinidad se fueron formando sucesivamente las reducciones de San Ignacio (1689), San Francisco Javier (1691), San Francisco de Borja (1693), San Pedro Apóstol, que destinada a capital del conjunto se fundó en 1697 y sobre el filo del nuevo siglo se instalaron las de San Luis Gonzaga y San Pablo.

Dos décadas de impulso vital habían permitido concretar una decena de reducciones que cerca de 15.000 indígenas catequizados en un esfuerzo realmente formidable. El padre Altamirano recordaba como “en la misma forma se van fabricando otras reducciones con sus calles, plazas, iglesias, bien alojadas, en sitios los más oportunos y cómodos que pueden hallarse, útiles para la salud y formar repúblicas racional y cristiana con tierras suficientes para los frutos que acostumbraban alimentarse los indios y más conforme a su inclinación”.

Sobre este programa se habría de conformar Trinidad. La selección del sitio se había buscado un emplazamiento cercano al medio donde se encontraban indígenas escogiendo un lugar de fácil accesibilidad y defensa, protegido de los vientos y en zona alta donde no hubieran esteros o bajíos que posibilitaran la difusión de epidemias. Buscaban a la vez cercanías de lagunas para agua potable y abundancia de materiales de construcción.

Estas disposiciones que eran las propias de la legislación indiana de población (1573), determinaron un primer asentamiento de Trinidad junto al río Mamoré que fue posteriormente trasladado durante el propio gobierno de los jesuitas. Un testimonio explícito señala que el primer asentamiento estuvo ubicado a cinco leguas del actual emplazamiento y que la causa del traslado se debió a epidemias, habiéndolo realizado el padre Pedro de la Rocha<sup>1250</sup> el año 1769, o sea dos años después de la expulsión de los jesuitas<sup>1251</sup>.

De todos modos el primitivo y el actual sitio debían responder al modelo adoptado por los misioneros tanto en el Paraguay cuanto lo harían luego en las misiones de Chiquitos. Como hemos señalado este modelo difería sustancialmente del trazado jesuítico de Juli por causas estructurales como la población, sujeción a la mita, imposibilidad de implantar la comunidad y pertenencia a otro sistema económico.<sup>1252</sup>

## ***2. El trazado urbano***

La estructura se generaba en el espacio comunitario definido por la plaza, epicentro de los acontecimientos religiosos y cívicos. Era en definitiva el espacio abierto que signaba las formas de vida de la comunidad, su relación con la naturaleza circundante y entre los hombres es decir con su cultura.

---

<sup>1250</sup> Archivo Nacional de Bolivia. Sucre. Archivo de Mojos y Chiquitos. Volumen XVI. Datos acerca de la visita del gobernador de Mojos León González de Velasco a Trinidad. 6 de diciembre de 1773. Agradecemos la referencia al Sr. Ruber Carvalho que nos la facilitó generosamente.

<sup>1251</sup> Archivo Nacional de Bolivia. Sucre. Archivo complementario de Mojos y Chiquitos. Volumen IV. Se trata de un acta de 1773, donde se señala la nueva “fundación hace cuatro años” realizada por Pedro de la Rocha. Este documento nos fue proporcionado recientemente por Antonio Carvalho Urey.

<sup>1252</sup> Gutiérrez Ramón, Pernaut Carlos, Viñuales Graciela, Rodríguez Villegas Heránd, Vallin Rodolfo, Estela Bertha, Kuon Elizabeth, Lámbarri Jesus. Arquitectura del altiplano peruano. Departamento de Historia de la Arquitectura. Resistencia. 1979. Véase también Echanove Alfonso. Origen y evolución de la idea jesuítica de reducciones en las misiones del virreynato del Perú. *Misionalia Hispánica*. Año XII N° 34 Madrid - 1955.



Tras la plaza se alzaba como telón escenográfico el tríptico formado por la vida, la muerte y el más allá: colegio, iglesia y cementerio se alineaban en ese orden en un todo compacto del cual emergía dominante el templo como elemento arquitectónico principal.

Este núcleo edilicio servía pues de telón a la plaza que constituía el amplio escenario donde se realizaría el teatro de la vida con el hombre y la comunidad como actores y protagonistas. Esta idea tan barroca, fruto de la Contrarreforma que tuvo a los religiosos de la Compañía de Jesús como particulares impulsores cuajó en las planicies y selvas del Paraguay, Mojos y Chiquitos donde los indígenas valoraban la ritualización de sus actividades y admiraban la música y la danza como elementos básicos de su cultura.<sup>1253</sup>

Estamos ante un urbanismo que da respuesta a los conceptos esenciales de consenso y participación que constituían elementos claves del pensamiento barroco. A ello se unía el misticismo de los hombres que habían abandonado sus lejanas tierras de España Baviera, Italia, Bohemia o Hungría para ofrendarse como mártires en la epopeya misionera.<sup>1254</sup>

Sobre la base de un esquema racionalizado de calles tiradas a cordel formando un damero a partir de la plaza la misión jesuítica introducía un orden superestructural en el medio natural de la pampa o la selva. El trazado de las misiones no posibilitaba, sin embargo, más que el crecimiento en tres sentidos, pues tras el núcleo edilicio principal se instalaba la huerta que constituía una suerte de transición entre la obra del hombre y el medio natural.

### ***3. Las viviendas***

En torno a la plaza se instalaba el conjunto de viviendas indígenas formadas en manzanas donde todas las casas eran idénticas y construidas mediante el sistema de esfuerzo propio y ayuda mutua que tenían en vigencia los propios indígenas en sus viviendas comunales.

En efecto, la estructuración sistematizada de los misioneros respetaba bastante la propia experiencia indígena. Un testimonio del padre Andión nos describía las aldeas indígenas preexistentes: “todas las casas son grandes que echan seis moradores en cada una. Todas están puestas alrededor de una plaza y salen a ella todas las puertas. En medio de la plaza está una ramada menos cerrada por la una parte”, donde estaba el retrete.<sup>1255</sup>

Los problemas de las crecientes que anegaban sus zonas de cultivo y a veces los propios poblados era uno de los principales inconvenientes de los asentamientos indígenas y se reiterarían en no pocos casos, en crecientes extraordinarias, con los poblados jesuíticos.

El padre Orellana relataba: “entrábales también el agua en los pueblos y casas y se veían necesitados de vivir en barbacoas que armaban dentro de sus casas sin reparo para los mosquitos de día y de noche” y de estas casas sólo podían salir en canoas a buscar los alimentos necesarios para la subsistencia.<sup>1256</sup>

---

<sup>1253</sup> Melia Bartomeu. La utopía de las misiones. Seminario sobre misiones jesuíticas. Asunción - 1978.

<sup>1254</sup> Torres Saldamando Enrique. Los antiguos jesuitas del Perú. Imprenta Liberal. Lima 1882.

<sup>1255</sup> Chávez Suárez José. Op. Cit.

<sup>1256</sup> Parejas Alcides. Historia de Moxos y Chiquitos a fines del siglo XVIII. Instituto boliviano de Cultura. La Paz - 1976. Agradecemos muy especialmente al Dr. Parejas la importante información que nos brindó en reiteradas oportunidades sobre estos temas.

Las viviendas eran predominantemente circulares y formadas de “tabique”, “estanteo” o “pared francesa”, como se la llamaría luego, es decir, con una estructura de madera y caña embarrada y cubierta de paja. Para controlar a las alimañas y reptiles a los indígenas rozaban una superficie de terreno alrededor de la vivienda. Las casas de mayor nivel diferenciaban sus estructuras con la existencia de una cocina o despensa de forma cuadrada y ubicada separada del núcleo principal.

Como es obvio, el reagrupamiento jesuítico respetando algunas de estas características condicionó otras que variaron el modo de vida de los indígenas.

Desde el mismo hecho de definir un único trazado, olvidando tipologías y antecedentes de los poblados nativos, que luego darían respuestas tan curiosas como San Francisco de Mosetenes en 1792, preanuncian la importancia del cambio.<sup>1257</sup>

Aunque se tendió a un modelo en común, el jesuita Eder relativiza la aplicación de la premisa afirmando que se distribuían las viviendas “de diversos modo según lo permite el lugar”.

La tipología que reproduce como propia de su pueblo, contaba con 24 varas de largo, 13 de ancho y 10 de alto en la cumblera (21 x 11,5 x 8.6 metros). De ellas dos varas y media de anchura tenía el corredor o galería que se hacía “con el objeto de alejar de las paredes la humedad y proporcionar sombra”.

También el piso estaba elevado sobre el terreno, mientras que las paredes solían construirse en adobes (es posible que en una primera etapa se usara el tabique de bahareque) y las galerías se soportaban en horcones o pies derechos de madera.

“Todas las casas estaban blanqueadas por dentro y por fuera con una greda muy blanca. La parte baja de las paredes, lo mismo que las puertas y ventanas eran de cedro, los techos eran de yerba y carrizos por cuanto la experiencia enseñaba que donde se empleaba tejas abundaban los murciélagos”.<sup>1258</sup>

Las casas se alineaban a cordel como se ha dicho y cada unidad de vivienda o “tirón” constituía una manzana. “Entre cada casa se alineaba o se dejaba un espacio de sesenta pasos para evitar los peligros de incendio”, y las casas albergaban dos o tres familias según la cantidad de miembros de las mismas y los “que tenían especiales méritos (caciques) o se hacían cargo de la educación de los huérfanos (maestros), tenían casas propias”. Las puertas de las casas “por razones de ventilación, estaban dispuestas de modo que cuando estaban abiertas se veía toda la casa”. La reiteración de estas tipologías de viviendas definió el carácter de la arquitectura popular mojeña, pues reunido los materiales de recolección que el mismo medio proveía concretó con el corredor fronterero el espacio de transición que había de unificar el lenguaje expresivo de la zona.

La galería, elemento funcional daba respuesta a las necesidades de protección climática, a la defensa tecnológica del paramento de adobes y configuraba el punto de

---

<sup>1257</sup> Gutiérrez Ramón. Planos inéditos. San Francisco de Mosetenes. Documentos de Arquitectura Nacional y Americana N° 5, Resistencia 1977. Este plano es el único que conocemos con trazado circular en la historia del urbanismo colonial americano y lo dimos a conocer en “Townscape del cono sur americano”. Madrid 1974.

<sup>1258</sup> Eder Francisco Javier. Descripción de la Provincia de Mojos en el reino del Perú. El siglo industrial. La Paz. 1888.

reunión de la familia y el vecindario. Una arquitectura simple, sabia y sensata que buscaba responder a las características climáticas y al modo de vida del indígena mojeño.<sup>1259</sup>

Con el crecimiento de la población, Trinidad como otros pueblos misioneros, fueron multiplicando sus unidades de vivienda. Desaparecida la inestabilidad inicial y la costumbre indígena de prender fuego a las casas cuando optaban por regresar al monte, (hábito de cazadores nómadas), las manzanas fueron tomando mayor extensión y es probable que se expandiera el uso de la teja.<sup>1260</sup>

#### ***4. El templo y el colegio-residencia***

Una de las características esenciales de este urbanismo jesuítico era la sacralización de todas las actividades. La vida no tenía dos tiempos uno Sacral en el templo y otro Secular en lo cotidiano. Todo formaba parte del “Plan de Dios” y así lo vivió el indígena.

La plaza, núcleo vital de la misión, tenía en el centro una cruz de madera muy alta “rodeada de cerca y árboles” y “en cada ángulo había otras menores y capillas inmediatas a las que se hacía procesiones”.<sup>1261</sup>

La procesión como la fiesta, proyectaban lo religioso a la plaza y aquella estructura arquitectónicas complementaban la función del templo en el poblado. Las capillas posas, donde se efectuaban las estaciones de los santos con sus imágenes en el recorrido procesional reiteraban así uno de los elementos sustanciales de la extraversion del culto propio de la arquitectura americana. Si la existencia de balcones externos susceptibles de ser utilizados como capillas abiertas para decir misa u otras funciones litúrgicas está demostrada en Chiquitos, la falta de documentación sobre Mojos nos impide confirmar su posible vigencia.

Los templos mojeños, respondían a las características de la arquitectura maderera del área guaraní. Una estructura portante autónoma y muros de adobe de simple cerramiento.

El padre Eder afirma: “los templos en muchas misiones eran de tal construcción y capacidad que hubieran merecido la aprobación aún en Europa. Las paredes eran de adobes y de tal altura, que aún viéndolas no se podrían creer que pudiesen trabajarse sin el auxilio de cal y mortero”. De aquí que la eliminación del muro portante no sólo era consecuencia de la adopción de la tecnología maderera sino también una necesidad derivada de la estabilidad de las mismas que así sólo recibían el peso propio.

Altamirano, al referirse a Trinidad, recuerda que la gente que habitaba la reducción era la más capaz y hábil de Mojos, con “naturales, cariñosos y amables”, y agrega “su iglesia es la más capaz y de tres naves”.<sup>1262</sup>

---

<sup>1259</sup> Véase nuestra nota “Trinidad antigua misión jesuítica”. También el pionero estudio de Buschiazzo Mario J. La arquitectura de las Misiones de Mojos y Chiquitos. Instituto Boliviano de Cultura. La Paz. 1972 (se trata de reproducción de artículos publicados en 1952-1963).

<sup>1260</sup> El cronista Juan Francisco de Aguirre, narra los problemas que tuvieron los jesuitas para formar sus poblados entre los indios monteses y mbyas del Tarumá, donde buscaban unir con una constelación del poblado los centros misionales del Paraguay y Chiquitos. La costumbre de prender fuego al retirarse los indios, arrasó los caseríos y obligó a construir sin trazado previo y dispersó el rancherío. Cfr. Gutiérrez, Ramón. Evolución urbanística y arquitectónica del Paraguay. Departamento de Historia de la Arquitectura Resistencia. 1976.

<sup>1261</sup> Eder Francisco Javier. Op. Cit.

<sup>1262</sup> Altamirano Diego de Op. Cit.

A su vez, Diego Eguíluz, la recordaba como “hermosa y fuerte, toda de adobes, de tres naves con sacristía, baptisterio y torre, y el techo de tumbadillo, para defensa de las aguas”.<sup>1263</sup>

Este templo rehecho en el traslado de la misión, probablemente sobre el mismo esquema, tenía originariamente 63 varas de largo y 60 de ancho incluyendo los corredores al colegio y cementerio adyacentes. Su gran capacidad permitía albergar los 2.200 catecúmenos que conformaban la misión de Trinidad.

La iglesia permaneció en pie hasta 1925 aproximadamente, y estaba emplazada en el mismo lugar que hoy se alza la catedral. Una foto de sus últimos años, nos la muestra como una gran estructura de madera y teja, con aleros pronunciados en su pendiente y que avanzando sobre la fachada, formaban un profundo atrio cubierto a la usanza misionera.<sup>1264</sup>

La calidad espacial de estos templos donde las esbeltas columnas de madera y el techo uniformador producían la sensación de un gran espacio sin compartimentaciones, se veía enriquecido por el tratamiento de los elementos portantes y el equipamiento.

Altas de madera tallados, escaños, confesionarios, púlpitos, imágenes y lienzos en profusión, la policromía y los dorados, formaban un mundo que deslumbraba a los propios autores y ocasionales viajeros.

Anotaría el cronista “y no estaban menos adornadas las andas en que se llevaban las estatuas de los santos traídos de Italia en las procesiones. Los ornamentos sagrados y demás adornos de culto que en nada cedían a las de Europa, en abundancia y lujo así como tampoco escaseaban alhajas de plata”.

Nos basta contemplar el inventario de los bienes del templo de Trinidad en 1767 –al que luego haremos mención– para entender lo que significaba su iglesia para los indígenas y religiosos.

El templo de Trinidad, muy probablemente fue realizado por el hermano lego Joseph del Castillo, aunque otras fuentes indican al padre Barace. Los jesuitas tenían especial cuidado en que sus coadjutores que acompañaban a los sacerdotes, tuvieran sólida formación profesional para ocuparse de los menesteres temporales de la misión.

El padre Orellana, reclamaba en 1695, que el hermano del Castillo llegara a San Ignacio “para que trabaje en nuestras iglesias y será de gran utilidad en las misiones y a los pocos años se harán oficiales que las ordenen perpetuamente como van aprendiendo de ensamblaje”.

En otra carta posterior agregaba que tenía reunida la madera y “mozos hábiles que le ayudaran para que la concluya en breve”<sup>1265</sup>.

Esta experiencia tecnológica y arquitectónica inédita, fuera del área guaraní, sorprendía a los visitantes y gobernantes, así como a las propias autoridades eclesíásticas que quedaban asombradas de los resultados. El gobernador de Santa Cruz de la Sierra, escribía al rey en 1737, que “sus iglesias pudieran servir de norma a muchas de las del Perú”, que era como hablar de los niveles máximos en la región<sup>1266</sup>.

---

<sup>1263</sup> Eguíluz Diego. Historia de la misión de Mojos. Imprenta Universo Lima. 1884.

<sup>1264</sup> Suárez Salas Virgilio - Ibañez Aquino. Las misiones de Chiquitos. Santa Cruz de la Sierra. 1977.

<sup>1265</sup> Biblioteca Nacional del Perú. Lima. Manuscrito N° c-58. Cartas del padre Orellana del 26 de septiembre de 1695 y del 12 de marzo de 1696.

<sup>1266</sup> Archivo general de Indias. Sevilla. Audiencia de Charcas. Legajo 384. Informe sobre Moxos del 6 de febrero de 1737.

Junto a la iglesia se alzaba el colegio –residencia de los padres, alrededor de un patio claustral se encontraban las habitaciones para depósito, almacenes, talleres y los dormitorios, refectorios y cocina de los dos religiosos que vivían permanentemente en cada misión.

Construidas con las mismas características tecnológicas que las viviendas indígenas, es decir, con adobe, madera y paja o teja, solían tener el piso enladrillado como el templo. Su longitud era equivalente a la del templo y en general de proporciones cuadradas.

Su claustro era el testimonio de la laboriosidad de los artesanos mojeños. “Ni sabían artes”, diría uno de los primeros jesuitas a comienzos del siglo XVIII y sin embargo de ellos hicieron maravillosos artistas capaces de producir obras de notable delicadeza y calidad<sup>1267</sup>.

### ***5. Valoración de Trinidad en el contexto de las misiones jesuíticas moxeñas***

Conocido es que la capitalidad del conjunto mojeño estaba en San Pedro y ello respondía más a posibilidades de comunicación estratégica que a otra razón. Trinidad era pues en aquel entonces un pueblo más del sistema, aunque por las características benignas de sus habitantes, encontró palabras laudatorias de muchos misioneros. Su población no parece haber superado nunca los 2.500 habitantes.

Su templo, como se ha visto, era uno de los más importantes y un relato del siglo XVIII afirma que las columnas que dividían las naves eran “de curiosa talla” y agregaba “se ve adornado su cuerpo con buenas pinturas, colocadas en marcos de pulida obra y de la misma son los retablos que tiene dicha iglesia.

En medio de ella se levanta un púlpito, situación que guarda esta pieza en todas las iglesias de Misiones para que así sean escuchados igualmente de ambos sexos los predicadores, ocupando el de los hombres el espacio que hay desde el púlpito al presbiterio, y el de las mujeres empezando desde la puerta hasta la vecindad del púlpito”.<sup>1268</sup>

Esta división de sexos (que también se practicaba en la enseñanza del catecismo) muestra otra de las estructuraciones pedagógicas de la evangelización. Es curioso constatar que desde la región del Cusco hacia el sur, aún hoy numerosas parcialidades indígenas mantienen la tradición de ubicar a los Alcaldes en la capilla Mayor, junto al oficiante los hombres cercanos al presbiterio y las mujeres atrás tal cual sucedía hace doscientos años en Mojos.

La casa parroquial de Trinidad formaba un ángulo con el templo teniendo uno solo de los lados, planta alta, lo que ofrecía la imagen de un cuerpo compacto y elevado sobre la plaza.

La población de Trinidad osciló en los 2.000 habitantes, teniendo en cuenta que variaciones demográficas son las propias de la mortandad originada en epidemias (causa principal) y eventuales inundaciones con carencia de alimentos o quizás alguna movilidad de indios para nuevas fundaciones. Una estimación aproximada puede hacer llegar el área urbana de Trinidad en este período a unas 20 hectáreas como máximo.

---

<sup>1267</sup> Real Academia de la Historia. Madrid. Colección Muñoz. Tomo 49 Papeles de Barcia N° 9-4828. Fuentes Manuel A. Memorias de los virreyes que han gobernado el Perú durante el tiempo del coloniaje español. Librería central de Felipe Bally. Lima 1859. Tomo VI. Memoria del Marqués de Superunda (1749)

<sup>1268</sup> Pastells, Pablo - Mateos Francisco. Histórica de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay. Tomo VII (1731-1751). CSIC. Madrid. 1948.

Como la actual estructura urbana de Trinidad, ha cambiado sensiblemente, aún en factores estructurales como el tejido urbano, el análisis que podemos hacer de la antigua misión entra en el plano de las hipótesis a partir de los datos que poseemos y que podrán ser corroborados o modificados con nueva documentación de la cual se pueda eventualmente disponer en el futuro.<sup>1269</sup>

Partiendo de la tipología habitual de los patrones de asentamiento jesuítico, es indudable que la ubicación de Trinidad en su segundo emplazamiento concibió el riacho San Juan, como un límite preciso a sus posibilidades de crecimiento.

Teniendo en cuenta la ubicación del templo y colegio, y por ende del límite físico del núcleo edilicio es evidente que la superficie de huerta no fue muy amplia y a lo sumo ocuparía una manzana y medio. La extensión en superficie ocuparía unas cuatro manzanas hacia cada uno de los rumbos a partir de la plaza. Formando una extensión compacta pero de trama abierta de acuerdo a la descripción ya dada de las viviendas.

En las inmediaciones del pueblo habría un entorno rural de chacras y estancias con las casas de chuchío y palmas de motacú donde residían los cuidadores de las sementeras y los pastores.

De todos modos los límites eran el poblado y su entorno rural estaban señalados por los cruces catequísticas y quizás alguna ermita que preanunciaba la presencia de la misión.

Una calle principal de acceso desembocaba en la puerta del templo marcado con un eje el sentido procesional y jerárquico del mismo. A los costados flaqueando el tránsito las galerías de las viviendas que señalaban el modo de vida al exterior del trinitario cuya casa era simplemente un refugio. Galerías externas en las cuales solían balancearse las hamacas y donde los hombres encontraban ocasión propicia para la tertulia del atardecer luego de la oración del rosario en la plaza. Costumbres que con los años no variarán sustancialmente, porque nacen de hábitos y tradiciones profundas y sobre todo porque no había causa sustancial para variarlas.

Trinidad tenía esa imagen de poblado homogéneo. Como era homogéneo su integración ética y su organización planificada. El poblado era el todo y las partes jugaban un rol armónico. Cada hilera de casas no valía en sí sino con relación a su ubicación, altura y materiales buscaba integrarse, no diferenciarse de lo existente.

Trinidad constituyó bajo la experiencia jesuítica una posibilidad de alto desarrollo, basada en la organización y la planificación. La destrucción de ambos componentes por incapacidad, falta de perspectiva o simplemente por falta de convicción en las posibilidades los indígenas destruyeron lo que pudo ser un proceso creativo creciente de expansión de estas comunidades.

Allí el objetivo no fue la acumulación de bienes ya que solamente los templos mostraron en su afán de destacar el centro de atención del poblado y reverenciar al Dios, un equipamiento que podría calificarse de suntuario. Desde los ornamentos hasta el delicado labrado de sus imágenes impactaron a los obispos que salían de visita a las misiones de Mojos y Chiquitos.<sup>1270</sup>

En Trinidad, como en todos los pueblos mojeños, la ambición era ser no tener y en la base de esta filosofía tan simple pero a la vez tan compleja, con fe y esperanza y sobre

---

<sup>1269</sup> Plan de desarrollo urbano de Trinidad y sus áreas de influencia 1975.

<sup>1270</sup> Archivos general de Indios. Sección V. Audiencia de Charcas. Legajo 384 informe del obispo de Santa Cruz de la Sierra del 29 de marzo de 1735, dice que los jesuitas tienen más de 20 misiones y emplean “lo más de sus días en los magníficos templos”.

todo con esa caridad que le ha faltado al hombre blanco con el indígena, pudo este puñado de religiosos construir lo que aspiraba a ser parte del Reino de Dios en la tierra.

Cuando el sistema jesuítico se desmorona por la expulsión de los religiosos los indios mojeños querrán resistir y son los propios jesuitas quienes los persuaden de desistir de ello. Quizás pesará en su ánimo la triste experiencia de la “guerra guaraní” cuando los indios misioneros debieron enfrentarse a los ejércitos coaligados de España y Portugal y fueron masacrados por no aceptar la ignominiosa negociación que se hacía de sus pueblos.

Lo cierto es que por conflictos ajenos (o no tan ajenos, porque allí nomás estaba la estacada lusitana señalando las nunca ocultas pretensiones de Portugal a los “espacios abiertos” que dejara España), por Real Cédula de Carlos III del año 1767 se expulsa a los jesuitas de la península y de los territorios de ultramar, destruyendo una de las más nobles experiencias que recuerda la historia americana.

Allí concluyó abruptamente todo un ciclo de Trinidad y los pueblos de Mojos.

## ***6. Trinidad en 1767***

Hemos señalado y descrito las características genéricas de los edificios de Trinidad y los inventarios levantados en oportunidad de la expulsión, nos permite reconstruir otros aspectos.

El entorno rural del pueblo estaba constituido por las chacras y estancias. De estas últimas sabemos que la mayor, denominada San José, contenía 4.000 vacas y otro tanto la de San Miguel, mientras que una tercera “en el mismo pueblo” tenía un total de 300 lecheras mansas lo que indica una producción diaria en el tambo capaz de abastecer el doble de población de la que contaba Trinidad.

Tenía también el pueblo una dotación de 4.000 caballos “serreros”, fuera de 400 mansos “que usan los indios vaqueros”. Debemos agregar unas recuas de 700 mulas que eran utilizadas para la molienda de caña de azúcar, además de 120 cabezas entre marranos, chivatos, cabras y algunas ovejas.

El pueblo contaba con su trapiche de bronce para la producción de caña de azúcar y no debe pues extrañarnos que sus almacenes guardaban “once cántaros de azúcar muy blanca, que tendrá cada uno cinco o seis arrobas”. Además de 192 “hormas de azúcar, la mayor parte sin purgar, que tendrá cada una arroba y media”. No faltaba tampoco “el alambique grande de cobre estañado y cinco cañones de hierro “pues todo sirve para sacar el aguardiente de caña”.

El minucioso inventario no olvida ni las herramientas completas de la carpintería y las “superabundantes” de la herrería, hasta el stock de 22 arrobas de hierro y 18 libras de acero.

Los vidrios de Cochabamba, algunos de los cuales habrían de colocarse junto con otros vidrios redondos en las ventanas de la iglesia, pero que antes “se deben perfeccionar al modo de los demás que tiene”. Suponemos que estos vidrios eran chatos, similares a los que aún pueden verse en el templo de San Miguel de Chiquitos. El rubro vidrio incluía además nueve cajones de luna “con muchas variedades de colores” para “el servicio de la iglesia”.

Tenía el pueblo dos bibliotecas: una principal, era la del propio pueblo y colegio y se componía de 570 tomos “de varios tratados”, mientras que la otra pertenecía al último jesuita que dirigió Trinidad, el padre Antonio de Rivadeneira, y tenía 144 libros.

Las reservas del templo abarcaban 7 cántaros de harina “para hostias” y 5 botijas con 5 frasqueras para el vino de misa.

Las “agujas copoterías” nos hablan del trabajo del cuero, los anzuelos de las actividades pesqueras que fueron sumamente importantes inclusive para completar una dieta alimenticia. Las 500 arrobas de sebo, parte colocadas y “las otras en rama” muestran el desarrollo de la incipiente tecnología aprovechar los productos ganaderos más allá del consumo de carne. Las 500 arrobas de arroz indican el crecimiento productivo del rubro, lo mismo se puede decir de las 21 marraquetas y los 210 panes de sal, aunque probablemente estos fueran productos del intercambio comercial.

También había en Trinidad en 1767, “medicinas de todas las especies, miel de abejas, miel de caña, tamarindos, conservas, almidón polvos azules, albayalde, aceite, brea, aparejos de caballería, especies surtidas “a excepción de la canela”, cacao, locería, azufre, vinagre, “rica porción de manteca de puerco” o botijas de grasa de vaca, petacas de jabón blanco para lavar ropa, yeso y otro “para la pintura de la iglesia” y “así mismo muchos perfumes para la casa de Dios”.

Estos eran los bienes de Trinidad y sus habitantes además de 681 pesos “procedidos de varios efectos de la misma misión como el lienzo y el azúcar” que como tal según declaró el padre Rivadeneira “pertenecen a los indios de ella”.<sup>1271</sup>

El resto de los bienes estaban constituidos por los ornamentos del templo sus alhajas y platería, sus retablos e imágenes, las vestimentas y ropajes sus alfombras (“trece entre grandes y pequeñas para la iglesia”), y en fin todo lo que pueda ser de utilidad para el culto.

Podemos dejar constancia de “Un Nacimiento del Niño Dios, hecho en Guamanga (actual Ayacucho-Perú), con una luna (espejo) de más de una vara”. Había también “cuatro láminas romanas esculpidas en bronce y un lienzo hecho en Cusco de Nuestra Señora de Belén”. Una de estas láminas quizás sea la del martirio del padre Barace.

Había además “varios bultos (imágenes) napolitanos, romanos quiteños y cuzqueños y la vida de la Virgen en lienzo, con marcos dorados para el adorno de la iglesia”, por lo que suponemos que será la serie de pinturas tan ponderadas por otros autores.

No hay sin embargo mención particular del lienzo de la Trinidad que se instaló cuando la fundación, pero como no existe en la copia que consultamos un detalle de los retablos no podemos tener certeza de su existencia entonces.

La platería compuesta de tres custodias, 4 copones y 9 cálices, así como varias docenas de candelero de diversos tamaños totalizarán la nota de cantidad de 2.582 marcos de plata (51 arrobas), y constituían desde el punto de vista comercial el principal botín al cual echarían mano autoridades y administradores civiles y eclesiásticos a partir de ese momento.

Ésta es pues en síntesis la riqueza material de Trinidad cuando una decisión lejana y arbitraria habría de sumergir a los mojeños en una nueva etapa.

## ***7. Trinidad y las misiones de Mojos después de los jesuitas***

El presidente de la Audiencia de Charcas, Martínez de Tineo, comisionó al ingeniero militar Antonio Aymerich a Villajuana, para que realizase el operativo de extraer de las

---

<sup>1271</sup>Brabo, Francisco Javier. Inventarios de los bienes hallados a la expulsión de los jesuitas y ocupación de sus temporalidades por decreto del rey Carlos III. Imprenta de Rivadeneira. Madrid 1872.



misiones a los jesuitas y entregar las mismas a otros religiosos de los cuales dispondría el obispo.

Le indicaba a la vez que los retirase antes de la época de lluvia y los concentrase simultáneamente, con harto desconocimiento de la característica topográfica y distancias del conjunto mojeño.

Las tres zonas del Mamoré, Baures y Pampas albergaban los pueblos y las provisiones en el papel no podían aplicarse, entre ellas poner un destacamento en Baures por incapacidad de abastecerlos regularmente y por ello Aymerich optó por instalarse en Loreto, que de esta manera pasó a ser capital del conjunto, durante su gestión.

Aunque los jesuitas tenían versiones de la expulsión (el mismo Aymerich dice que quemaron los archivos), los indígenas se alborotaron con la novedad y hubo conatos de insurrección en Loreto y Trinidad y San Pedro, Santa Ana, San Borja y Reyes y de Baures llegarían los de Concepción, Magdalena, San Joaquín, San Martín y San Nicolás. Estos pueblos juntos con Desporios (Buenavista), Santa Rosa, San Luis Gonzaga, San Pablo y San Miguel, constituían el conjunto mojeño.<sup>1272</sup>

Lentamente arribaron en canoas desterrados de aquellas misiones y separados de aquellos indígenas a quienes habían dado parte de sus vidas. No todos llegaban más tarde, el Corregidor de Oruro indicaba que allí había arribado 13 religiosos y “fallecieron dos” abrumados por el trato y el viaje.<sup>1273</sup>

Como señaló en páginas memorables Gabriel René Moreno, fue “aquel un momento importante para la historia, marca con sus minutos y segundos, en las tablas del tiempo, el vértice de la prosperidad de Mojos. Hasta allí subieron y desde allí descendieron hasta la actual ruina, las buenas costumbres y la producción industrial de aquellos amables indígenas”.<sup>1274</sup>

Muchas cosas habrían de cambiar en las décadas siguientes y lamentablemente todas para mal. Es curioso constatar los esfuerzos con que la dialéctica positivista ha intentado responsabilizar a los jesuitas del fracaso de sus iluministas sucesores. Todo se adjudicó al sistema de comunidad, al supuesto paternalismo a la conducción teocrática, pero en definitiva los mismos detractores fracasaron miserablemente en dar respuesta al problema y esclavizaron en nombre de la libertad de comercio y la igualdad a los pobres indígenas.

Fue el intento de destruir una realidad de la que se era incapaz de mejorarla.

El gobernador Antonio Aymerich, mientras tanto, asumía la responsabilidad de gobernar sentado sobre los cuatro tomos de las leyes de Indias y tratando de frenar la descomposición del conjunto misionero. Para ello decidió mantener el sistema de comunidad, pero al no tener hombres probos en materia moral y económica, el sistema por sí solo no funcionaba y los administradores eclesiásticos que reemplazaron a los jesuitas comenzaron la decadencia.

En 1770 se había destruido los pueblos de San Simón y San Nicolás, incorporándose a la misión de San Martín, los restos de sus habitantes. Pronto San Martín también desaparecería...

---

<sup>1272</sup> Real Academia de la Historia. Madrid. Manuscrito N° E-92. Cosme Bueno. Descripción de algunas Provincias y obispado de América 1771.

<sup>1273</sup> Biblioteca Nacional del Perú-Lima Manuscrito N° C-229. Nota del corregidor Juan Leonardo Caballero. Oruro 12 de septiembre de 1768.

<sup>1274</sup> Moreno Gabriel René. Op. Cit.

La visita que en 1773 realizó el nuevo gobernador interino González de Velasco, señalaba que Trinidad tenía 60 casas y dos años más tarde la población era de 1.700 habitantes. Ello permite constatar una alta densidad de casi 30 habitantes por vivienda y nos señala la destrucción de la mitad del poblado.<sup>1275</sup>

Trinidad habría de sufrir transformaciones de importancia el año 1775. En efecto, una grave inundación destruyó el pueblo de San Javier y arrasó con sus estancias por lo cual el gobernador en virtud de la proximidad y afinidad de los grupos étnicos decidió sumar sus habitantes a Trinidad.

De esta manera creció de golpe el poblado y debieron sin duda administrarse medios de emergencia para asegurar el alojamiento de los nuevos pobladores.

Una década después de la expulsión de los jesuitas y en virtud de la Ordenanza de Intendentes, el rey resolvió construir gobiernos políticos y militares en Mojos y Chiquitos. No fue sin duda ajeno a ello la siempre inquietante presencia de los portugueses que habían festejado como triunfo propio la expulsión de los jesuitas que hacían un siglo venían frenando sus afanes expansionistas.

De esta época poseemos un minucioso relato del Comisionado Juan Barthelemi Verdugo, luego gobernador de Chiquitos, que señalaba que “visto un pueblo se tiene vista una provincia” para enfatizar la reiteración tipológica de los pueblos.

Señalaba que los pueblos “se reducen generalmente a unos galpones o barracas latas, que casi todos los años se reparan, de mediana altura, divididos en cuartos que cada uno de ellos tiene de 10 a 12 varas, los techos de paja y por ello tan expuestos a los incendios, sus cuatro paredes formadas de palos y cañas tejidos, que con barro y paja mezcladas cierran, las puertas son ordinariamente cueros vacunos de quita y pon y el frontispicio de todos sus corredorcitos seguido del corriente del techo a la parte de la puerta y otras en ambas, formándose con este buen orden la hermosura de sus aniveladas calles y su gran plaza que mantiene con aseo”<sup>1276</sup>.

De todos modos no bastaban las buenas intenciones del obispo de Santa Cruz de la Sierra, don Ramón de Herboso y Figueroa, que preparó un reglamento temporal y espiritual para las misiones, pues los curas que actuaban en ambos planos fallaron indefectiblemente por su inconducta o su incapacidad.<sup>1277</sup>

Los nativos de Exaltación huyendo a los establecimientos portugueses, incendiadas y destruidas la iglesia de San Borja y parcialmente demolida la de Reyes, en fin, los primeros veinte años de la nueva administración iban dejando sus huellas en las misiones.

No faltó tampoco el intento de un grupo de aventureros criollos y españoles para instalar (con anuencia de las autoridades), un pueblo en San José. Por suerte la sensata actitud del nuevo gobernador Lázaro de Ribera denunció el carácter de contrabandistas de los presuntos pobladores y sugirió que cualquier asentamiento de los blancos se realizase en Palometas, es decir lejos del conjunto misionero.

---

<sup>1275</sup> Idem. Volumen III. Informe del 6 de diciembre de 1773.

<sup>1276</sup> Archivo general de Indias. Sevilla. Sección V. Audiencia de Charcas. Legajo 515. “Relación sucinta de la miserable vida, genios, usos y costumbres de los neófitos y estado de sus poblaciones”. 1774.

<sup>1277</sup> Archivo general de Indias. Sevilla. Sección V. Audiencia de Charcas. Legajo 514. Reglamento para el gobierno temporal y espiritual de Mojos (1772).

## ***8. El gobierno de Lázaro de Ribera***

El gobernador Ribera, era uno de aquellos funcionarios que identifican el gobierno iluminista y del despotismo ilustrado de los Borbones españoles, como lo fueron Rafael de Sobremonte en Córdoba y Ramón García de León en Guayaquil, Salta y Sucre.<sup>1278</sup>

Autor de un famoso estudio sobre Chiloé, ingeniero voluntario, promovido a la gobernación de Mojos y luego a la del Paraguay, era amigo de programas de gobierno racionales, de las estadísticas y de la contabilidad de la producción. En ello se manifestaba buen discípulo de Jovellanos y Campomanes y por ende hizo carrera en la burocracia colonial.

No pueden menos que mover a simpatía sus intentos por reorganizar el conjunto de Mojos en la última década del siglo XVIII. En aquel entonces se sumaba a la disolución intestina de los pueblos, los riesgos de la acción externa portuguesa que desde su estacada del río Itenes (ahora transformada en fuerte Príncipe de Beirá), procuraban infiltrarse hacia el sur.

Debía a la vez afrontar las situaciones de hechos consumados de las administraciones de religiosos que manejando ignorantemente sus propios menesteres poco podían hacer para mantener adecuadamente a sus feligreses.

Decía Ribera: “no se hallará en toda la provincia un cura que sepa una de estas lenguas, por lo que jamás oyen los naturales una plática. Y cuando tienen que auxiliar a alguno van a tartamudear con un cuaderno de oraciones que dejaron los jesuitas”.

Los enfrentamientos entre la autoridad civil y eclesiástica, que se venían planteando desde hacía tiempo, alcanzaron fuerza y proyección en el conflicto entre el gobernador y el obispo por la actuación de los religiosos en Mojos.

Ribera tenía también fe en las posibilidades de realización del indígena y trató de fomentar las artes y artesanías, aún con perspectivas comerciales. Señalaba “la utilidad que se pueda sacar de los instrumentos musicales a más de la destreza y perfección con que los indios trabajan los órganos, violines flautas, arpas, guitarras, etc. que excluyen de Perú toda competencia por cuanto no hay quien desempeñe ni tenga inteligencia en estas obras”.<sup>1279</sup> Fomentó a la vez las escuelas de dibujo y pintura, contratando en el Perú al Maestro pintor Manuel de Oquendo, quien desplegó una notable labor entre los indígenas.<sup>1280</sup>

Una muestra excepcional de la pintura de Oquendo que fuera remitida por Ribera al rey, permanece aún inédita a pesar de constituir un elemento excepcional de documentación sobre las tribus y parcialidades indígenas de Mojos.<sup>1281</sup>

Lázaro de Ribera apuntó a resolver la decadencia económica y poblacional. En dos décadas desde la expulsión de los jesuitas los pueblos se habían reducido en un tercio y los habitantes también. La caída de las estancias y haciendas eran pareja con la disminución de

---

<sup>1278</sup> Gutiérrez Ramón. García de León y Pizarro. Su obra. Revista Estudios N° 12 Madrid. 1970.

<sup>1279</sup> Archivo y Biblioteca de la diputación de Vizcaya. Bilbao. Nota de Lázaro de Rivera San Pedro 15 de Abril de 1788.

<sup>1280</sup> Mariluz Urquijo José María. La escuela de dibujo de Mojos y Chiquitos. Anales del Instituto de Arte Americano e Investigaciones Estéticas. Buenos Aires.

<sup>1281</sup> Ministerio de Relaciones Exteriores de España. Madrid. Archivo Manuscrito N° 2. Album de dibujos de Mojos remitidos por Lázaro de Ribera al rey. Véase Palau Mercedes - Sáiz Blanca. Moxos. descripciones e historia fiel de los indios, animales y plantas de la Provincia de Moxos en el Virreinato del Perú por Lázaro de Ribera. 1786-1794. Ediciones El Viso. Madrid. 1989.

las áreas cultivadas. Mientras la “apertura” al comercio con cruceños y portugueses constituía un drenaje permanente para las misiones.

“Los pueblos del partido de Baures están hechos un almacén provisto de cuanto necesitan para poder dar fuerza y vida a su establecimiento los señores portugueses”.<sup>1282</sup>

En 1788, Ribera formularía su famoso Plan de Gobierno, cuya sustancia radicaba en separar la administración temporal de la eclesiástica mediante la instalación de subdelegados civiles. En definitiva algo similar a lo que se había hecho (sin mayor éxito) desde un comienzo en el Paraguay.<sup>1283</sup>

Como señalaba Ribera, encontró en los pueblos “unos indios oprimidos por una crueldad que espanta” y su preocupación fue mejorar la situación de aquellos infelices. Sin embargo no eliminó el sistema de castigos corporales que aplicó “con generosidad”, según le recuerda el obispo en la polémica. También bajo su gobierno, los indios comenzaron en 1786 a pagar tributos al rey en San Pedro y Trinidad por “espontáneo” ofrecimiento de los caciques...<sup>1284</sup>

En sus denuncias puso en descubierto el saqueo de que había sido objeto los templos de Mojos, en el cual no habían sido ajenos algunos religiosos que vendían los bienes de las iglesias. Ello sin embargo, continuó y continúa lamentablemente hasta nuestros días con los últimos despojos que aún quedan en el Beni de aquella grandiosa obra.

Ribera puso nuevamente en marcha las artesanías y así Concepción de Baures era donde se fabricaban alfombras y tapices de gran calidad, en San Pedro se fundían campanas y en otros poblados continuaban produciendo muebles con incrustaciones de concha.

Podrán así afirmar el Virrey Arredondo en 1790 que con la disponibilidad de maderas “encuentran los indios cuanto necesitan para levantar buenos edificios, para muebles domésticos, obras de tomo, embutidas, molduras, etc.” Agrega que “hay muchos indios que son a un tiempo buenos músicos, tejedores, bordadores y carpinteros”, lo que demuestra su capacidad y versatilidad.<sup>1285</sup>

El gobernador dispuso que se mantuviesen las costumbres de los jesuitas en cuanto al funcionamiento religioso de la misión: celebración de misas, rezos del rosario, realización de las fiestas patronales con “sus bailes y diversiones”, así como la enseñanza de la Doctrina, la que ahora debía hacerse en “lengua castellana”.

Hizo también énfasis en el cuidado de los enfermos y en la provisión de vestimenta para las viudas y enfermos. Recomendaba asimismo a los administradores que atendieran con el mayor esmero “a la conservación y aseo de las casas de los indios distinguiendo las de los caciques y jueces, haciéndolas reparar y componer cuando las necesiten. Y en atención a que cada pueblo tiene un competente número de herreros y carpinteros, mandarán hacer camas, mesas, sillas y cajas o baúles para la ropa, distribuyéndolo todo a proporción de la graduación que tenga cada indio con lo que conseguirá adelantar estos oficios, como asimismo el buen orden de la conducción de los pueblos.

---

<sup>1282</sup> Archivo general de Indias. Sevilla. Audiencia de Charcas. Legajo 623. Nota de Lázaro de Ribera al Marqués de Loreto.

<sup>1283</sup> Archivo general de Indias. Sevilla. Audiencia de Charcas. Legajo 446 Reglamento para administradores. 9 de enero de 1790.

<sup>1284</sup> Moreno Gabriel René. Op. Cit. Volumen 8 - XII.

<sup>1285</sup> Biblioteca de la diputación de Vizcaya. Bilbao. Informe del Virrey Arredondo, 19 de marzo de 1790.

Sin embargo, buena parte del programa estaba condenado a fracasar (a pesar de ser copiado de lo que aplicaron los jesuitas) por la ineptitud y codicia de los propios administradores que designó Ribera, y los conflictos que estos tuvieron con los curas.

En 1802, al señalar un visitador la “muchacha decadencia en orden al culto interior y exterior de los pueblos”, señalaba que el Plan de Ribera “ha inflado la autoridad secular y a hecho perder respeto a la religión”.<sup>1286</sup>

Mientras tanto, crecía el poder portugués en la zona fronteriza con la construcción en 1789 del fuerte Príncipe de Beirá, sin que las protestas españolas tuvieran ningún eco.

A efectos de reorganizar los pueblos, se había resuelto dividir el de Magdalena, cuya población superaba los 6.500 habitantes, distribuyendo indígenas en Santa Ana y San Borja, y formando un nuevo poblado en el paraje de San Ramón en 1791. El poblado se llamaría curiosamente “San Ramón de la Ribera...”

Manda también el gobernador que se restituyan a los pueblos las alhajas, ornamentos y plata labrada que bajo el pretexto de la amenaza portuguesa se habían concentrado en Trinidad y Loreto, aunque intuimos que mucho se había perdido en el camino.

Trinidad tenía en 1786 un total de 2.578 habitantes pero no debemos olvidar que en esta cifra se contabilizan los antiguos pobladores de San Javier.<sup>1287</sup> La concentración había originado en el poblado una concentración mayor que en los otros, pues por ejemplo Concepción con una población sensiblemente menor tenía mayor número de unidad de viviendas.

Ribera visitó Trinidad en 1791, antes de entregar el Gobierno que en definitiva fue un intento de poner orden en el caos, sin que los sucesores estuvieran a la altura de sus miras y sin que sus propios funcionarios se compenetraran del espíritu de cambio.

Más allá de los papeles y buenas intenciones, Mojos habría de continuar con la decadencia.

## ***9. Los últimos gobernantes españoles hasta la independencia***

Trinidad vivió horas agitadas bajo el signo del nuevo gobernador Miguel de Zamora y Triviño, el anterior administrador del pueblo, Pedro de Vargas, había realizado tal cantidad de desmanes, que muchos indígenas optaron por abandonarlo.

En 1792, fue reemplazado como administrador por don Bernardo Valcárcel, hombre de probidad, maestro de primeras letras, quien había puesto en marcha el plan Ribera en el pueblo de Reyes con señalado éxito. Valcarcel debió salir al “recojo de los naturales del pueblo” de Trinidad y destinó de muchos de ellos al de Loreto por haberse extinguido el primero a causa de las medidas despiadadas de su antiguo administrador don Pedro de Vargas”<sup>1288</sup>.

Valcarcel, entregó posteriormente, en 1793 el pueblo (no muy bien acondicionado por cierto) a Juan de Dios Velarde, que quedó como administrador. Ese mismo año se

---

<sup>1286</sup> Real Academia de Historia. Madrid. Colección Mata Linares. Tomo 76 (9-1731). Informe del visitador de Mojos José Joaquín Velasco. 29 de noviembre de 1802.

(40) Idem. Volumen 13-VIII.

<sup>1287</sup> Moreno Gabriel René. Op. Cit. Volumen 11-II

<sup>1288</sup> Moreno Gabriel René. Op. Cit. Volumen 11-II

extinguía también el pueblo de San Borja, incorporando los indígenas sobrevivientes a San Ignacio, mientras que el pueblo de Loreto se trasladó a un sitio más alto en la otra banda del río. Lo mismo sucederá en 1794, con el pueblo de San Joaquín llevado al sitio de Aguadulce a orillas del río Machupo al igual que en la fundación de San Ramón participó directamente dirigiendo el traslado el cacique Baures Gabriel Hojeati.

Demás está señalar el impacto de desarraigo que producían estas continuas movilizaciones de poblaciones y pueblos y los ingentes gastos que ello suponía para los propios indígenas. Mientras tanto y como aporte positivo, se comenzó a instalar el nuevo pueblo del Carmen de Guarayos en febrero de 1794.

Dos años después haría crisis la situación que vivía Trinidad desde hacía veinte años. Recompuesto parcialmente luego de la fuga masiva se le planteó ahora la separación de los pobladores de San Javier.

En realidad nunca había existido una asimilación plena de estos últimos pues la vigencia de las dos “familias” y sus caciques, hacían difícil una educación unitaria. En 1796 se suscitó pues la separación definitiva y Trinidad pasó de 2.454 habitantes, a los solos 1.268, que le quedaron de sus originarios pobladores. Como se ve, quinientos menos que en 1775, cuando se unieron los pueblos y el 50% de la población que tenía bajo los jesuitas.<sup>1289</sup>

Si comparamos el inventario de 1796 con el de 1768, tendremos una radiografía preciosa de la decadencia de Trinidad hasta en sus bienes de consumo. Sólo había ahora 7 arrobas de fierro y 9 libras de acero, 56 panes de sal, 80 hormas de azúcar sin purgar y 5 purgadas, 7 arrobas de café, 1 frasco de vino y 6 arrobas de cera, además de otras menudencias.

Aquí se señala la existencia de “25 papeles de dibujo” y “un púlpito para la iglesia de Reyes” (que suponemos realizado en la carpintería de esta misión de Trinidad).

Las estancias tenían entonces 5.336 cabezas de ganado vacuno más otros 436 más viejos y 1.257 caballos con 25 mulas y 19 potrillos, 9 cabras y 20 cerdos. Existían varias chacras de cacao que eran trabajadas separadamente por trinitarios y javieranos y también permanecían en uso 24 algodinales y 7 cañaverales “incluso uno que se hizo este año”.

De los talleres artesanales se conservaban los de carpintería, platería, herrería, zapatería, telares y escuela de música. Los telares eran veinte y había cuatro tornos de urdir y cuatro de canillar.

De los tres órganos y cuatro monocordios que tenía el pueblo en 1767, sólo quedaban tres monocordios que junto con 32 violines, 2 violas, 9 flautas, 2 bajones, 1 arpa, 8 clarines (“incluso uno de plata”) y 30 chirimias, formaban la orquesta de música de Trinidad que aún era famosa a fines del siglo XIX.

La descripción nos indica además que en la puerta de la iglesia se había colocado un escudo de armas del rey, tallado y dorado, que debió reemplazar el IHS de los jesuitas. También había “un cuadro con los retratos de los soberanos y su marco dorado”, que pensamos debió ser pintura del Maestro Oquendo o alguno de sus discípulos en la escuela de dibujo, al igual que un retrato “de nuestro difunto rey Carlos III”, que por esas cosas paradójicas del destino fue perpetuado por aquellos a quienes (quizás inconscientemente) había destinado a desaparecer con sus desaciertos gubernativos.

---

<sup>1289</sup> Idem. Volumen 16.

El inventario señala la existencia de libros de cuentas, conciertos y papeles antiguos, lo que nos hace pensar que los jesuitas no destruyeron todo como habitualmente se afirma.

Podemos verificar lo que quedaba del colegio por las indicaciones que mencionan “un alto donde estaban los retratos de nuestros gobernantes y su bajo que sirve de oficina y despensa de los dichos altos con sus corredores”; otro alto, con sus dos alcobas y sus puertas y llaves corrientes, se advierten que así la Sala Consistorial como esta que es donde vive el Sr. gobernador, tienen sus mamparas así en puertas como en ventanas, sirviendo sus bajos de almacenes”.

No sabemos si durante la presencia de los jesuitas, el Cabildo tuvo edificio separado o ocupó uno de los pisos altos del colegio, como sucedía ahora, pero de todos modos la presencia de la sala Consistorial, muestra la vigencia formal de la institución.

Este edificio tenía paredes dobles de adobes y cubierta de madera y teja y con certeza los altos estaban ubicados sobre la plaza, ocupando desde el templo a la esquina. El resto del cuerpo del edificio que formaba el claustro del colegio Residencia, estaba rodeado de corredores y constaba de piezas para telares, otras con siete viviendas “donde están las despensas y cocinas con su pasaje al traspatio donde estaba el gallinero con tres cuartos que este año se han hecho de tabique y con paja, y su corral para las cabras y borregos hechos de palmas”.

Había “otra pieza de casa bien larga y entejada y de doble tabique que vienen a compartirse en cinco viviendas con sus alcobas y sus llaves y puertas corrientes donde vivían los curas”.

Este cuerpo del edificio tenía corredores de ambos lados por lo que suponemos estaba ubicado en la zona del fondo, conectado con la huerta. El resto del conjunto estaba integrado por la parte conocida, por “colegio” que era cubierta de palmas, habiendo allá siete oficinas que eran la cárcel, la escuela de muchachos, sala de música, oficinas de herrería y carpintería.<sup>1290</sup>

El pueblo contaba solamente con 95 casas largas “incluso diez nuevas que por orden de S.S. se han hecho este presente año de 1796, lo que constata un nacimiento mayor que en otros pueblos. La proporción era ahora de 26 habitantes por casa. Sin comentarios.

El traslado de San Javier al paraje de Narasaquijo, sin duda alivió la situación de promiscuidad en que vivían los trinitarios, que en momentos pasaron probablemente a ocupar las casas que dejaron los javieranos.

Sin embargo, una devastadora inundación que asoló los pueblos de Loreto, Exaltación, Santa Ana y Trinidad en 1799, trajo nuevamente zozobra a los poblados mojeños, mientras un incendio destruyó buena parte de Loreto un año más tarde.

Las inundaciones ocasionaron el cierre a la navegación del río Jorés y se estudió entonces la posibilidad de sacar los productos de Trinidad por el río Chimoré, hasta Santa Cruz de la Sierra.

La creciente estabilidad del pueblo de Guarayos a fines del siglo XVIII y las expediciones a los Paraguarás trajeron cierto optimismo sobre las posibilidades de mejoramiento de los pueblos que los propios acontecimientos políticos iban a desvirtuar.

---

<sup>1290</sup> “Inventario de Trinidad realizado el 15 de junio de 1796, por el administrador interino Pedro Velasco, los indios jueces y el cacique Francisco Zemo”. La fotocopia de este importante documento, nos fue facilitada por Antonio Carvalho Urey, que además nos permitió consultar el material que había juntado para una obra que estuvo preparando sobre el Beni y Trinidad, antes de su trágico fallecimiento,

Continuaban los permanentes conflictos entre administradores civiles y los párrocos y continuaban utilizando en beneficio propio los recursos económicos de los pueblos. Ante la magnitud de los problemas “los curas recurrieron al gobernador pero ante la negativa de prestarles crédito incitaron a los indios contra los administradores y el mismo gobernador”<sup>1291</sup>.

Así el gobernador Zamora debió soportar la insurrección de los indios de San Pedro en 1801, quienes se alzaron conducidos por su cacique Maraza, obligándolo a abandonar el pueblo y la Provincia de Mojos. Esta actitud insólita en los indígenas de las misiones, demuestra hasta qué punto el cansancio por la explotación y la falta de conducción, había mellado su natural talante pacífico.

La Audiencia de Charcas, nombró nuevo gobernador, luego del inteligente interinato del marino Antonio Álvarez de Sotomayor, quien calmó los ánimos y trató de remediar problemas<sup>1292</sup>. Relataba Álvarez como el conjunto de los pueblos misioneros estaba al borde de la ruina “como que ya algunos de ellos se hallan sin iglesia o a punto de verlas caer destruidas, como así mismo las Casas reales y Almacenes, y las escuelas no tienen libros ni papel”.

La disminución de la población afectaba a la producción a lo que se unía la gran cantidad de remeros que debía utilizar los pueblos para trasladar sus productos lo que les deterioraba la posibilidad de recoger las sementeras a tiempo. Así “las familias padecen miserias insoportables; pues es cosa vista que el indio al salir de viaje se lleva cuanto tiene en la casa sin curarse de la mujer ni de los hijos durante la ausencia”<sup>1293</sup>.

Los esfuerzos apaciguadores y ordenadores de Álvarez de Sotomayor, se diluyeron bajo el gobierno de su sucesor Pedro Pablo de Urquijo, quien ingresó al cargo en 1805. En ese mismo año renacieron los conflictos entre trinitarios y javerianos por el uso de las estancias y el ganado. Pero todo culminará con un incendio devastador que sufrirá Trinidad en 1807 y que agudizando la miseria originará el alzamiento de los trinitarios contra el gobernador.

Mientras tanto Urquijo había inaugurado la iglesia del Carmen que construyera su antecesor y continuó sacando indios de Magdalena, ahora para “fomentar” Loreto y el trasladado pueblo de Reyes.

Sus informes sobre el admirable estado de las cosas pretendían encubrir la triste realidad. En octubre de 1810, los indios de Loreto se negaron a tripular la canoa que debía conducir al gobernador, su familia y sus baúles repletos, cansados de la servidumbre de remeros sin paga. Urquijo, fuertemente escoltado por indios canichanas de San Pedro (ahora el cacique Maraza, actuaba de guardaespaldas del gobernador que lo había condecorado), llegó a Trinidad en expedición punitiva, pero lo recibieron a flechazos salvando la vida, no sin algunos golpes amparados tras el hábito de tres religiosos. Cuando gritaba a los trinitarios que su acción ofendía al rey, escuchó la notable respuesta: “Mientes, el rey ya se murió”.

Urquijo escondido en el templo recibió refuerzos de Maraza que le permitieron salir con vida del tumulto y permanecer un tiempo más incubando el odio de los mojeños.

---

<sup>1291</sup> Parejas Alcides. Op. Cit.

<sup>1292</sup> Gutiérrez Ramón, Viñuales Graciela M. Los ingenieros navales y su aporte a la arquitectura del río de la Plata. Documentos de Arquitectura Nacional y Americana N° 3. Resistencia. 1977. En este trabajo se detallan los datos biográficos de Álvarez de Sotomayor y sus trabajos en Mojos y Chiquitos.

<sup>1293</sup> Moreno Gabriel René. Op. Cit.



De nada le había valido a estos teóricos burócratas la libertad de comercio sancionada en 1805 para remediar los problemas estructurales y menos le valdría hacer ahorcar al caudillo indígena Pedro Ignacio Muyba, pues el año 1812 los habitantes de Reyes lo vengaron “colmado de malos tratamientos. Rompiéndole casi toda la cabeza, estropeándole la espalda y hombros” y obligándolo a huir de la provincia.

En el año 1811, Trinidad tenía 2.081 habitantes y 6.120 cabezas de ganado y mantenía 9 telares y un ingenio azucarero y un trapiche. Se había cerrado en Mojos todas las escuelas de dibujo a excepción de la Exaltación y las de primeras letras carecían de los bienes más elementales. Se estimaba entonces que cada pueblo tenía alrededor de 60 canoas para el movimiento cotidiano y el traslado de los productos a la Receptoría.

Sucedrán a Urquijo otros gobernadores más, entre ellos el Sargento Mayor Francisco Javier de Velazco, quien fue asesinado por los canichanas de San Pedro en 1821, luego que destituyó y mató al cacique Maraza, ya caído en desgracia. Los indígenas prendieron entonces fuego al Cabildo para prender al gobernador y en el incendio se quemaron los documentos administrativos del funcionamiento de los pueblos en este período.<sup>1294</sup>

Bajo la dominación española no hubo casi blancos en Mojos. Originariamente los jesuitas, luego sus reemplazantes el gobernador y sus familiares y más tarde los administradores civiles. La surcaron las expediciones punitivas contra los portugueses bajo las órdenes de Pestaña y Aymerich e intentaron radicarse (sin suerte), varios núcleos de aventureros y contrabandistas. Comerciantes cruceños ingresaban clandestinamente tratando con los indígenas y los portugueses del Iténez, pero en definitiva no fue esta una presencia estable.

Recién avanzado el siglo XIX los llanos de Mojos verán establecerse conglomerados humanos integrados por blancos y mestizos que habrían de modificar la componente étnica de la región.

No creemos pues que Trinidad haya sufrido transformaciones en la composición de su población, ni tampoco por ende en su estructura urbanística.

Las nuevas fundaciones del Carmen y de las Pacaguarás (a la que ayudaron en buenas medidas los trinitarios), así como los pueblos trasladados, reiteraron los antiguos patrones urbanísticos de las misiones jesuíticas que las mismas autoridades consideraron los más apropiados.

Creemos pues que Trinidad ofrecía en 1825, en momentos de la independencia, la misma traza de su fundación y traslado, de la misma forma que conservaba el colegio y la iglesia jesuítica, aunque hubiera variado su composición en viviendas. De todos modos el tope de éstas, en el período post-jesuítico, nunca fue mayor de 95 (cifras que corresponde a la etapa de radicación de los javerianos), y esta cifra es con certeza menor que la que tuvo en tiempos de auge bajo la Compañía de Jesús.

## ***10. Trinidad, independiente***

Bajo el signo de la insurrección y los alzamientos llegaban a Mojos las noticias del fin del dominio español en América. Pero en Mojos los acontecimientos eran locales; nada tenía que ver con la independencia: eran contemporáneos pero autónomos.

---

<sup>1294</sup> Del Castillo Marius. El corazón de la América Meridional. Tomo I. Barcelona. 1929.

Hasta el jefe de las tropas realistas Goyeneche escribía al apaleado gobernador Urquijo, felicitándolo porque los pueblos de los Mojos “se encontraban sumisos a la Real Soberanía y a las legítimas autoridades”. Coincidimos pues con Alcides Parejas, que “se trataba como ocurrió en otros lugares de la Audiencia de Charcas, de un movimiento de protesta contra un mal gobierno”<sup>1295</sup>.

El levantamiento de 1821, fruto del asesinato del cacique Maraza por el gobernador Velasco, llevó a que los indígenas al mando de Joaquín Simón victimaran al gobernador y a los cruceños que lo acompañaban. Ante la magnitud del hecho, el sustituto de Velasco, el cochabambino Antonio Lecaros, fijó su sede en Trinidad lo que sirvió de antecedente a la capitalidad de este poblado.

La expedición punitiva del general Aguilera, recorrió los pueblos castigando indígenas y sobre todo, así como al descuido, recogiendo la platería de los templos y remitiéndola a Santa Cruz. De San Pedro retiró quince quintales que embarcó en dos canoas de las cuales naufragó una, mientras de otra le produjo 30.000 \$ de moneda acuñada en plata.

Pacificado San Pedro, Aguilera designó gobernador a su hermano Tomás, quien quedó con media compañía de Dragones y en uno de sus primeros actos remitió 1.000 caballos de las estancias, a su hermano el general.

Mientras tanto los jefes de la Compañía se amotinaron por falta de pago y destituyeron a Aguilera, quien se escondió “tras el retablo del sagrario del templo de Trinidad” lo que confirma que allí estaba el acantonamiento de fuerzas y la sede del gobernador.<sup>1296</sup>

Tomando preso Aguilera, fue trasladado a Cochabamba y reemplazado por Valerio Antezana, mientras su hermano sofocaba la rebelión y fusilaba al cabecilla Lorenzo Cortez. Los acontecimientos de Ayacucho instalaron en el gobierno de Mojos al patriota Manuel Landivar en 1825.

Seis años más tarde el cochabambino Matía Carrasco hacía un fervoroso llamado para que las autoridades bolivianas tomaran en cuenta la realidad mojeña. Afirmaba: “Siendo Mojos una de las provincias de Bolivia, en nada participa de las garantías constitucionales, son desconocidas en ella la seguridad individual, el derecho de propiedad y la libertad de industria pues los mojeños no pueden disponer de sus personas ni de su trabajo. El arrebato liberal que creía bastaba la letra de la constitución para que funcionara la República, se encontraba con una realidad distinta que no alcanzaba a entender en sus raíces históricas y sociales.

Así decía Carrasco: “los hombres visten en los días comunes camiones de cáscara de árbol bivosi, cerradas, sin mangas ni cuellos; y en los días festivos de lienzo. En dos siglos de dominación y esclavitud no han logrado aún los infelices dejar el vestido que la naturaleza rústica y salvaje ofrece al hombre solitario e insociable”<sup>1297</sup>. Al margen de lo adecuado o no de las prendas para el lugar baste recordar que una de las críticas del gobernador Zamora al Plan de Ribera, es que bajo su influjo muchos indígenas andaban vestidos como españoles.

---

<sup>1295</sup> Parejas Alcides. Op. Cit.

<sup>1296</sup> Durán Canelas Mariano. Obras históricas de la Provincia de Mojos durante el coloniaje y las guerras de la independencia. Santa Cruz 1930.

<sup>1297</sup> Carrasco Matías. Cfr. Moreno Gabriel René. Op. Cit.

La visión “ciudadana” de Carrasco, no lograba penetrar en la raíz de las cosas y sus análisis superficiales están cargados de la óptica peyorativa que tienen los que se creen “civilizados” frente a la “barbarie”.

Así describe un pueblo diciendo “la habitaciones son unos galpones muy grandes llamados cuarteles, fabricados de caña, paja y palma. En cada uno habitan diez o doce familias reunidas en la mayor parte sin separación de departamentos”. De ser real la afirmación de Carrasco, la involución respecto al período jesuítico es enorme: de dos a doce familias por casa y en total promiscuidad..

“La falta de policía y de aseo en las habitaciones es causa de que ellas sean muy sucias y asquerosas y el humo de los fogones y los vapores mefíticos les causan frecuentes males cuyos motivos ignoran. Sus utensilios domésticos son poco y muy groseros y el menaje de sus casas muy miserable”. Pobres Mojos, ellos que alhajaron palacios del Cusco al Río de la Plata con sus arcones y trabajos de madera embutidos vivían ya como menaje miserable. Años después fue comisionado Carrasco “a organizar el nuevo Departamento de Beni y a operar él mismo, su apetejada reforma de los indígenas, pero hubo de retirarse lleno de desaliento por no haber reparado males”.

Por el contrario una visión más lúcida tendría el viajero francés Alcides D'Orbigny, que habiendo recorrido realidades diversas en el plano cultural señalaba que “la conservación de las instituciones de los jesuitas, bajo los diferentes gobiernos que se han sucedido en el período de 65 años, ha evitado la destrucción de las misiones de Mojos. Así al visitar ya la provincia en 1832, hallé con otros hombres por gobernantes, con diferentes costumbres y una prosperidad bien inferior intactas todavía a aquellas instituciones administrativas y religiosas que aquellos misioneros habían dejado”.

D'Orbigny describe brevemente su paso por Trinidad en 1832, habiéndole llamado la atención su entorno “muy seco en invierno y anegado en estío y carente de arbolado”. Recordaba también su iglesia como “muy vasta y de bella arquitectura aunque un tanto recargada de esculturas de madera”. El cementerio nos permite intuir que aún conservaba Trinidad buena parte del equipamiento litúrgico que dejaran los jesuitas. El colegio –ya entonces Casa de Gobierno– tenía “un piso alto, es grande y bastante cómodo”.

Los trinitarios totalizaban 2.004 habitantes y según el cronista, eran en extremo bondadosos y hospitalarios; “empiezan a civilizarse” y para alegría de Carrasco “se visten ya como en las ciudades del interior”.

Si algo cambiaban los mojeños, los que no cambiaban nada eran los comerciantes cruceños que les enseñaban “civilización” a su manera. Relata D'Orbigny todos los años por la pascua, dejan los administradores de la provincia sus misiones respectivas para encaminarse a la capital conduciendo las producciones del año. Al arribo de cada canoa multitud de mercedes venidos de Santa Cruz procuran engañar a los pobres indios que no se curan de ello, ignorando totalmente el valor de los objetos que recibían a cambio del cacao y otros frutos.<sup>1298</sup>

Trinidad estaba ya en víspera de profundos cambios institucionales. Hasta el año 1842 la antigua provincia de Mojos y sus tres partidos de Baures, Pampas y Mamoré, formaban parte del Departamento de Santa Cruz de la Sierra y ya antes del vasto territorio había sufrido las mutilaciones de Yucarés y Apolobamba (Caupolicán).

---

<sup>1298</sup> D'Orbigny Alcides. Descripción geográfica, histórica y estadística de Bolivia, Librería de Gibe. París 1845.

El presidente José Ballvian dispuso el 6 de agosto de 1842, la separación de la Provincia de Mojos de Santa Cruz, de Yuracarés de Cochabamba y Caupolicán de La Paz y el 18 de noviembre de ese año erigió el nuevo Departamento de Beni, destinándose luego a Trinidad como Capital.

Gabriel René Moreno con la perspectiva histórica de cuarenta años, juzgaba irónicamente los decretos. “Los indios fueron elevados a la calidad de ciudadanos con el goce de todos los... etc. En adelante los indios habían de ser esto, serán lo otro, etc. Habrá en Mojos una ciudad... etc. y ¡Cuidado con que alguien vuelva en lo sucesivo a engañar, a oprimir o a estafar a los indios!” El decreto tenía el tono “característico de una proclama boliviana, improbatorio desdén a una tiranía antecedentes, gran impetuosidad liberalesca, vertical aplomo gubernamental”<sup>1299</sup>.

Nuevamente el impacto real más importante fue el comercial y sobre Mojos se abalanzaron cochabambinos y cruceños. El mestizo alto peruano se hizo dueño casi exclusivo del comercio del Mamoré por el Chapare y también por el Piray”. Pero la venta o permuta de los productos mojeños continuó un tiempo como “atribución fiscal”.

Tras los comerciantes itinerantes, se fueron radicando los blancos y mestizos y Trinidad como capital Departamental constituyó la cabecera de puente de la pacífica invasión.

Nuevamente recuerda Moreno: “y sucedió en Mojos lo que tenía que suceder rota en esos pueblos la relativa unidad etnológica de la época jesuítica abierta la puerta al entrevero de razas y de castas con todas sus energías trasladó a Mojos desde entonces”. “En efecto, los mestizos aquellos han llevado a Mojos las astucias, las falsías, las envidias, las poquedades vehementísimas, los proselitismos implacables, las asonadas, la rebelión, etc.”. La hora del desarrollo y el progreso habían llegado para Mojos.

En 1842, cuando se crea el Departamento, la población de Mojos, era de 22.741 indígenas y habían radicados solamente 57 blancos, todos ellos oriundos de Santa Cruz de la Sierra.

La cifra era insignificante, crecería vertiginosamente con el correr de los años y medio siglo más tarde solamente la ciudad de Trinidad tendría 2.000 blancos y mestizos.

Mientras tanto, la ciudad fue sufriendo cambios de importancias y comenzó a variar la imagen el antiguo poblado jesuítico. En 1846 el prefecto Borda, inauguró una escuela fiscal para niñas indígenas y desde 1844 se había instalado un tribunal, con juez consolidando paulatinamente las instituciones republicanas.<sup>1300</sup>

Cuando promediaba el siglo, aún el Departamento del Beni era parte realidad y parte mitología. Carrasco, D'Orbigny, Castelnau y luego José Agustín Palacios, iban develando en sus exploraciones los sistemas hidrográficos, la producción y las potencialidades de la región.<sup>1301</sup>

---

<sup>1299</sup> Moreno Gabriel René. Op. Cit.

<sup>1300</sup> Sierra de Mendez Lola. Monografía de Trinidad en determinada época. El diario. La Paz. 6 de agosto de 1975.

<sup>1301</sup> Castelnau Francis de. Histoire du voyage du conde... París 1845. Castelnau Francis de Expéditions dans les parties centrales de l'Amérique du sud (1843-47). París. 1850. 6 tomos.

Palacios José Agustín. Exploraciones realizadas en los ríos Beni Mamoré y en el lago Rogo-Aguado, durante los años 1844 al 47. Editorial del Estado. La Paz. 1944.

José María Dalence se preguntaba: “¿Qué ha menester el Departamento del Beni para llegar a la altura y opulencia que le están destinados por naturaleza?” y contestaba: “Una cosa nada más, que se naveguen con el vapor sus ríos en toda la extensión”.<sup>1302</sup>

Las cifras de población que nos da Dalence contradicen las estimaciones censales de D'Orbigny, pues afirma (quizás el dato provenga de Carrasco) que en 1831 había 41.228 habitantes (D'Orbigny fija 22.798 para 1842) y estima que en 1846 había 48.406 de los cuales 1.245 eran blancos.

De todos modos con certeza Trinidad aumentó notoriamente su población. En 1853, un acontecimiento de importancia modificó sensiblemente la estructura de la ciudad, ya que ese año Trinidad soportó la mayor inundación de que se tenga noticia.

La mayoría de las viviendas fue arrasada y se estima que cerca de 4.000 personas se refugiaron en el templo y la antigua residencia jesuítica (a la sazón Casa de Gobierno). Según un cronista “no quedó en seco sino la manzana donde se asienta la iglesia” y “el agua invadió todas las habitaciones del pueblo, que en su mayor parte se desplomaron”.<sup>1303</sup>

Creemos muy probable que este fue el momento en que Trinidad modificó su tejido urbano y su reconstrucción se planteó sobre el sistema español de las manzanas cambiando las dimensiones de la plaza y formando la nueva estructura de viviendas continuas con corredores perimetrales.

En 1885, se instalaba cerca de la plaza la llamada “Recova Belzu” nuevo mercado de abasto de Trinidad que como recordaba Limpias Saucedo estaba “amurallado” por cuatro lados con puertas laterales, patrio espaciosos y techo de paja”. Un año más tarde, por decreto del 9 de julio de 1856, se creó la Provincia Cercado con capital en Trinidad.<sup>1304</sup>

En la década siguiente la ciudad se fue afianzando en una región destinada a tener bruscos y notorios cambios. Primero fue “El gran regalo territorial que los altoperuanos hicieron allí, cerca al Brasil en el año 1867” según recuerda Gabriel René Moreno. Simultáneamente el mediato saqueo de las iglesias de Mojos programado por el inconmensurable Presidente Melgarejo.

Luego de desvalijar algunos templos “cuyas alhajas fueron transformadas en monedas para pagar a los zánganos de su famosa guardia de coraceros” los indios de Trinidad se levantaron en armas y obligaron a la tropa a disparar sin haber logrado sacar de allí nada. Con métodos más directos luego se habría de vender la platería del Beni para costear parte de las obras de la catedral cruceña.<sup>1305</sup>

La entrega de los territorios al Brasil, fue consecuencia de la creciente valorización de la producción del caucho, que implicará la transformación económica de toda la región del Beni.

---

<sup>1302</sup> Dalence José María. Op. Cit.

<sup>1303</sup> Limpias Saucedo Manuel. Los gobernadores de Mojos. Escuela Tipográfica Salesiana. La Paz. 1942.

<sup>1304</sup> Dirección general de Estadísticas y Censos. División Política de Bolivia. La Paz. 1968.

<sup>1305</sup> Del Castillo Marius. Op. Cit.

## ***11. Trinidad, bajo el signo de la goma***

La década del 70 del siglo pasado está marcada por la expansión del ciclo gomero, la guerra de la Triple Alianza, contra el Paraguay, que recién concluye con la destrucción de este país y la guerra del Pacífico donde Bolivia perderá su litoral marítimo.

La demanda de la mano de obra para los cauchales y de tripulantes para las flotillas, diezmó en pocos años la población indígena del Beni, a la vez que arrojó sobre su territorio a centenares de aventureros de todas las nacionalidades.

Es difícil vislumbrar como se abatió tan vertiginosamente sobre aquellos remotos parajes, una fiebre similar a las del oro de California o Minas Geraes. Pero los testimonios son elocuentes, Moreno recuerda un informe del ingeniero chileno Ramón Correa del año 1874, que señalaba que en el pueblo del Carmen de Guarayos, tenía en aquel entonces 750 mujeres y solamente 15 hombres, pues los varones habían sido llevados a los gomales por un prefecto de Melgarejo que los vendía como esclavos a empresarios brasileiros.

Obviamente que el abandono del poblado significaba la liquidación de las sementeras agrícolas y de las estancias y por ende la destrucción del secular sistema económico que había posibilitado la subsistencia de las comunidades.

A su vez el ingeniero inglés, Franz Keller, ya señalaba en 1874 que los inconvenientes y decadencias que Mojos estaba comenzando a acusar radicaban en la escasez de operarios a causa de la despoblación indígena. “En el estado actual de cosas, los indios se encuentran enteramente en manos de una multitud de aventureros sin ley, sin otras miras que el lucro personal”.<sup>1306</sup>

Continuaba el saqueo de los templos y la corrupción moral, los funcionarios comenzaron a ser pagados con vales que les conferían derechos de vaquería sobre el ganado cimarrón y ello aceleraría la extinción de la ganadería ya que sólo se aprovechaba el cuero y el sebo abandonando la carne. En fin, la tierra de nadie sin controles de ningún tipo.

Keller decía: “Mientras les destruyen el ganado por una parte, por la otra descuidan completamente el cultivo de los ricos tesoros vegetales que produce su suelo. No toman empeño por extender y mejorar el cultivo del cacao, caña dulce, tabaco y algodón; se ocupan en sacar provecho de las magníficas maderas de tinte y de construcción”. “Si poco se hace por la industria, mucho menos se atiende al desarrollo de la extraordinaria habilidad que estos indios muestran en trenzados y tejidos de toda clase. Al contrario se hace todo lo que se puede por desanimarlos, aún en esto. Tienen que vender a precios reducidísimos los variados productos de su industria, sombreros de hojas de palma (llamados de Panamá), esteras hábilmente dibujadas, hechas de totora pintada de diferentes y vivos colores y que son muy buscadas y adquieren altos precios en las ciudades de Cochabamba, Sucre y La Paz; como igualmente tejidos de algodón que superan a las mercaderías europeas. Y después se ven en la necesidad de comprar nuestros malísimos algodones pintados con colores hechos en anilina...” ¡y lo dice un inglés!

El inglés Mathews, planteaba un panorama similar, un lustro más tarde y enfatizaba como el indígena que iba a los gomeros no volvía pues las trapisondas de los empresarios para mantenerlos “enganchados” eran múltiples y muchos “perecen entre la embriaguez y la fatiga en aquellas selvas abrasadoras”.

---

<sup>1306</sup> Keller Franz. The Amazon and Madeira River. Sketches and description from the notebook of an explorer with sixty-eight illustrations on wood. London. 1874.

Agrega que la “causa de la decadencia de la población indígena debe hallarse a no dudar en los perniciosos efectos para Bolivia del comercio de goma laca de los ríos Madera y Purús. La estimación que realiza es que el Beni perdió mil indígenas por año en la década y que su población en 1879 alcanzaba a 8.000 almas es decir 4.000 menos que las que había estimado Keller cinco años antes y la quinta parte de la que había en 1851, antes del ciclo gomero.<sup>1307</sup>

De todos modos los indígenas mojeños recibían a manos de los siringueros brasileros un trato bastante similar (en cuanto a explotación se refiere).

Decía doloridamente Gabriel René Moreno “dos siglos lleva al mojeño de existencia social, más de cuarenta años hace que se siente azotado, hasta en el rostro por la corriente departamental del comercio libre y del trabajo libre. Los viajeros mientras tanto no han podido todavía comprobar un solo caso del indio que sea en Mojos otra cosa que peón...”<sup>1308</sup>

Mathews recuerda, los antiguos pueblos mojeños con sus casas desocupadas y calles desiertas. Trinidad, por su peculiar situación de capital departamental, también perderá población indígena pero crecerá la de blancos y mestizos. En realidad, Trinidad y Exaltación, eran los pueblos donde la mezcla étnica se había dado más rápidamente y obviamente la capital era la sede de muchos blancos ligados a actividades comerciales y terciarias.

A pesar de los cambios, los indígenas trinitarios mantenían muchas de las costumbres que habían aprendido con los jesuitas. Los viajeros recordaban los festejos de Semana Santa y el mismo Keller recuerda una misa cantada en el templo de Trinidad con orquesta y coro, donde los indios leían atentamente sus partituras y obtenían un resultado asombroso. ¡Qué no serían aquellas funciones con los órganos y monocordios que luego se perdieron!

En la decadencia económica, el tema de los remeros y las tripulaciones era recurrente. La falta de brazos hacía plantear en 1881, como sugiriera hacía treinta años Dalence, que “todo pudiera ser remediado por la navegación a vapor”<sup>1309</sup>. Sin duda éste era uno de los puntos claves y la noticia de las riquezas fáciles de la zona alentó formaciones empresarias en Buenos Aires y Río de Janeiro.<sup>1310</sup>

La clave de este proceso se basaba en definitiva en la desaparición paulatina del indígena y su reemplazo por el blanco. Trinidad habría de vivir jornadas dramáticas que manifestarían la nueva etapa de supremacía racial.

La década del 80 marca la aparición del primer periódico, editado en 1882 en la imprenta trinitaria de Francisco Suárez, bajo el título “El eco de Oriente”, y a este le seguirían otros como el “Mosquito y la Mano”, (1885) que tendrá corta vida. Proliferaban las escuelas particulares y en 1884 se instaló la primera escuela oficial, formándose en 1888 el colegio Nacional 6 de agosto, señalando la preocupación por la enseñanza.

En rigor el signo de la “civilización” así expresado encubría sin embargo los procedimientos de la barbarie.

---

<sup>1307</sup> Mathews Edward. *Up the Amazon and Madeira rivers through Bolivia and Perú*. London. 1879.

<sup>1308</sup> Moreno Gabriel René. *Op. Cit.*

<sup>1309</sup> Minchin J. B. *Informe para la Royal Society of Geography*. London. Cfr. Moreno Gabriel René.

<sup>1310</sup> Brabo Francisco Javier. *Bolivia. Noticias sobre su oriente y países limítrofes conveniencias de su viabilidad y colonización*. Buenos Aires. 1879.

Bastó que el cacique Andrés Guayacho, huido de los pueblos con otros muchos indígenas, cansados del mal trato, proclamara la justicia social en su reducto de San Lorenzo y Trinidacito, para que cundiera el terror entre quienes venían explotando al indígena dando como un supuesto demostrable su incapacidad de reacción y su infatigable capacidad de absorber agravios.

Se tejió así la patraña “del odio secular” (como si motivos hubieran faltado inclusive para ello) en 1887: “Hace cerca de treinta años, poco más o menos, cuando la raza blanca principió a poblar estas regiones, se manifestó el primer síntoma de descontento y de odio a los nuevos pobladores porque se creía el indígena, como se cree actualmente, dueño y señor exclusivo de este territorio y miraban con ojos inquietos y rencorosos a los que ellos llaman advenedizos”.

Según el prefecto, en los últimos años los indígenas iban abandonando el poblado de Trinidad y “formando en las pampas inexploradas aún, los pueblos de San Lázaro, Roma-Trinidacito, San Francisco, Rosario y San Lorenzo”, abandonando “la vida civilizada”<sup>1311</sup>.

Sobre estos elementos de odio reconcentrados y largo tiempo madurados, vino la libertad a completar el despueble. Aumentáronse con eso la inmoralidad y la embriaguez terminaron por hacer imposible el regreso de los que fueron al Madera...” “Es en esta circunstancias cuando se presenta Andrés Guayaco, es decir el profeta, resto último de las supersticiones primitivas de esta raza supo explotar a estos odios, halagar las posiciones más vergonzosas, engañar la supersticiosa credulidad de los suyos... y predicando que abandonarían Trinidad disputó a los religiosos sus feligreses y los hombres a la civilización”.

El prefecto nos narra como se tramaba una conspiración para asesinar a los blancos con la complicidad de los sirvientes indios de las casas y como antes este temor los “civilizados” actúan de manera “ejemplar”...

Dejamos simplemente que el nuevo prefecto, don José María de Urdininea nos relate “las infracciones constitucionales y las iniquidades y crueldades que todo un vecindario a excepción de cinco o seis personas, representando en un ‘Comité de Guerra’ ha ejercido con los indios, tomados el día de la Asunción en la iglesia mientras oían misa. Todos los indios aprehendidos fueron flagelados y con el tormento de la flagelación los obligaron a declarar cuanto querían los verdugos. En estas flagelaciones que duraron muchos días, murieron nueve hombres y una mujer...”<sup>1312</sup>

Así los carayanas (blancos) ejercieron el terror “civilizado” sobre los “salvajes” arrastrándolos desde el templo para torturarlos varios días y asesinarlos “en defensa propia”. El mismo prefecto constata, los indios que se quedan aquí son unos verdaderos esclavos. Un carayana compraba a un indio por seis pesos mensuales y procura darle cuanto pide por adelantado para atender a las necesidades de su familia o para embriagarse. Con el tiempo crece la deuda y el indio, muere sin acabar de pagarle, separado de su mujer y de sus hijos...

“Las autoridades propiciaban en 1888, un siglo después de la expulsión de los jesuitas el retorno al antiguo sistema.” “En una palabra, para hacer resucitar al Beni hay que proteger al indio, sometiéndolo al antiguo régimen observado por los jesuitas y que produjo tan brillantes resultados. Empléese la misma causa y producirá los mismos efectos”. “Mientras tanto, sin el indio, no habrá aquí agricultura, no habrá navegación, no habrá nada porque el blanco en esta región no sirve sino para explotar al indio”.

---

<sup>1311</sup> Suárez Daniel. Manifiesto del Ex-prefecto del Beni ante la opinión pública. 1887. Cfr. Moreno Gabriel René. Op. Cit.

<sup>1312</sup> Moreno Gabriel René. Op. Cit. Declaraciones del prefecto Urdinea. 1888.



Creemos que los acontecimientos de 1887, dejaron a Trinidad una huella definitiva que significará la expulsión de los indígenas del poblado y especialmente de las manzanas del área central entorno a la plaza, que habían ocupado desde hacía doscientos años.

Los nuevos dueños de la ciudad, los carayanas, magistrados y administrados, comerciantes y burócratas, mandaron al indio a la periferia y señalaron la nueva estructura de poder.

Para obtener la reconciliación social y racial, el prefecto sólo atinaba a proponer la radiación en el poblado de una guarnición militar como si alguna vez la presencia del gendarme hubiera sido capaz de hacer superar rencores. Mientras tanto, trataba infructuosamente de desarmar a los blancos donde algunos como Francisco Suárez, tenía él solito 200 rifles y milicias particulares. Pronto todo quedó en el olvido y los indígenas escarmentados por los palos y justicia de los blancos comienzan el éxodo.

Moreno recuerda a Trinidad en 1888 como “un caserío de tejas y vecindarios superiores de blancos y blanquizcos. Su estructura social tiende a semejarse a la de los demás pueblos de Bolivia”. “Va disminuyendo la sangre moja pura en las venas de los allí nacidos. La camiseta y el tipo y traje misionero indígena caminan a desaparecer en Trinidad”. Relata con ironía, que en Trinidad ya ha habido motines y cuartelazos “pronunciamentos con Actas, columnas revolucionarias en campaña. Intendente de la policía para prisiones por recelo o desquite... etc.” “Pudiera decirse además, que allá va llegando lo peor que ya hoy de retirada de otras partes de Bolivia”. En fin, Trinidad se introducía vertiginosamente en los beneficios del progreso.

Bajo la conducción de trinitario José Santos Noco Guaji, la mayoría de los indígenas abandonó Trinidad a sus flageladores y reconstruyó su comunidad en el poblado de San Lorenzo, donde aún moraba el espíritu libertario del Choquigua, exterminado por el carayana.

La Trinidad blanca crecía, el acontecimiento de 1888 fue el ya señalado colegio secundario, el primero del Departamento, cuyo edificio era de techo de palma, en el cual funcionaría luego la cárcel. Luego se habilitaría el Instituto Mercantil por presión de los gomeros que necesitaban “contables” pero reabierto el colegio 1891 tuvo destino itinerante en sus edificios.

Una epidemia de viruela dejó sus efectos en 1895, en Trinidad, a la vez que aniquilaba pueblos enteros como San Ramón, donde los indígenas carecían de todo tipo de medicinas a la vez que tenían amortiguadas sus defensas naturales por la mala alimentación.

La imagen de Trinidad a fines del siglo XIX, no debía ser la de una urbe progresista. En ello influyeron diversos factores como los flujos y reflujos de la población, el replanteo urbano y los cambios de su traza, así como la reposición edilicia de los últimos años.

Sin embargo era también sustancialmente de la antigua misión jesuítica, mantenía las características de sus calles de corredores, la tecnología de los materiales y en muchos aspectos los modos de vida y las condicionantes naturales sin resolver claramente, entre ellos el abastecimiento de agua potable (hasta nuestros días).

El ciclo de la goma dejó otro Trinidad, que es el germen del que hoy vivimos y aniquiló otro que fue el que le dio origen.

## ***12. Trinidad en el siglo XX***

Para el hombre consustanciado con la fisonomía urbana de Trinidad, ésta era a comienzos del siglo “un inmenso esqueleto de un pueblo antes importante”. El viajero nos

da pautas en 1920, para captar la transformación que va sufriendo la ciudad como consecuencia del proceso iniciado en 1853 y acelerado luego de 1887.

Así afirmaba Aguirre Acha: “los edificios se desploman por sí, formando claros irregulares en las manzanas que ocupan, y afectando por lo mismo, algunas de las calles ángulos y plazoletas caprichosas, en las que el pasto seco de las pampas de Mojos cubre las cavidades que causan los pantanos en las épocas de agua”.

“El aspecto de las calles anchas y cortas es tristísimo en sus espaciosos y uniformes corredores que cubren las aceras siempre escuetas, quedando desierto el centro desigual y fangoso de la vía para ser ocupado alguna vez por la pesada carreta de ruedas inmensas y toscas”.

“Todas las casas son de un solo piso, excepción hecha de la que posee el Delegado y la Casa de Gobierno a la que más le valiera no tener ninguno”. “Todas las casas se reducen a cubrir la extensión que poseen junto a la calle, dejando en el interior inmensas cuadras cubiertas de malezas, entre las que aparecen algunos árboles frutales como resto de la prosperidad de otro tiempo”.

“La mala llamada plaza, es sólo un gran canchón rodeado de las habitaciones menos pobres del pueblo, con un pozo artesiano del que se provee agua al vecindario, cuando la del cielo no ha llenado los grandes depósitos que existen en los patios. El transeúnte que se aventura a cruzarla de noche, con el riesgo de entregarse a las astas del ganado vacuno que pasta allá. No hablaré de los edificios fiscales que casi ya no existen. El Palacio Prefectural amenaza sepultar a los empleados que constantemente emigran de una oficina ruinosa para ocupar alguna habitación del Gobierno situada en la acera meridional de la plaza, sólo puede ofrecer a la vista las paredes correspondientes a una mitad de su frontis, habiendo la otra confundido sus ruinas con una parte del vecino templo”.

“Para dar una idea del ruinoso aspecto de esta capital, bástenos hacer notar que, de las diez o doce manzanas con que cuenta la población actual, ninguna se halla completa”. “Las calles desiertas y pantanosas son casi intransitables. No existen otras que las cuatro que partiendo de la plaza, rematan a los cien o cientos cincuenta metros en los pastales de la llanura donde todavía se alzan algunas cruces colocadas por los jesuitas en las esquinas de la población, como indicio de que ésta, llegaba hasta allí”.

Señalaba el cronista que “una de las causas de esta decadencia y sin disputa, la principal fue la sublevación de la clase indígena, que es la obrera, el año 1887, habiéndose remontado hasta hoy día a las márgenes del Sécuré donde en la actualidad vive, distribuida en tribus dependientes de las autoridades de un indio llamado Santos Noco”<sup>1313</sup>.

Esta minuciosa descripción, nos da diversas pautas de la estructura urbana de Trinidad, confirma el abandono de buena parte de los indígenas de la ciudad, la ocupación de la zona céntrica de las mejores casas de blancos y la persistencia de la antigua residencia-colegio de los jesuitas destinada a Casa de Gobierno.

Las manzanas “abiertas” e incompletas, señalaban que la tendencia de formación de las mismas, era relativamente reciente y la falta de ocupación de los fondos de lotes hace posible que las manzanas se hubieran integrado uniendo los tirones de casas antiguas jesuíticas con las edificaciones transversales.

---

<sup>1313</sup> Aguirre Acha José. De los Andes al Amazonas (1902). Copia que nos facilitara generosamente Antonio Carvalho Urey, autor de la “Síntesis Histórica del Beni”, publicada en la Monografía de Bolivia. Tomo IV. La Paz. 1975.

El dimensionamiento de la ciudad, es lo suficientemente claro, como para reconstruir la estructura de Trinidad a comienzos del siglo, cuando según las estimaciones censales contaba con 2.555 habitantes, aunque muchos de ellos eran transeúntes o de su entorno rural.

La hamaca era el lugar de descanso que ocupaba espacios diversos de acuerdo a las características climáticas y las actividades familiares. Al mismo tiempo, era una de las principales industrias de Trinidad que contaba con una fábrica especializada en su confección.

Otro trinitario don Carmelo Ortiz Taborga, recordaba su ciudad en la primera década del siglo. Describía la plaza como “cubierta de grama alfombra con sus anchas y poco profundas norias central”. “La plaza, centro de atracción, lugar preferido de las vacas de la población y los anchos corredores de las casas, también servían de noche de albergue para los vacunos”. Pero ya la plaza tenía un kiosco de madera para la retreta como luego tendría su fuente (hoy desterrada innecesariamente en el cementerio).

Hacia 1906, sólo había dos casas de alto, el colegio jesuítico y la de don Lucio Pérez Velasco, pero toda la plaza “estaba rodeada de casas más o menos grandes y más o menos revocadas y blanqueadas, excepto la de la esquina SE, frente a la casa de Gonzalito Suárez, donde no había edificación, tampoco la había en el trecho comprendido entre las casas de Correos y la iglesia. Esto último confirma que no se había ocupado totalmente el área del antiguo cementerio jesuítico.

La iglesia era considerada todavía como “hermosa por los artísticos tallados de madera que sus pilares y capiteles mostraban hermosos por los cuadros de la Pasión y sus valiosas chapas de plata labrada que adornaban el altar mayor”. A la vez, era “oscura y maloliente, pues cada mañana su suelo quedaba revestido de una gruesa alfombra de guano de murciélago”.

Al norte de la plaza había “solo una cuadra de casas no completas y enseguida la pampa verde poblada de ganado y cruzada por largos y simétricos corrales de palma, eran las estancias. Al naciente una y media cuadra de casas y solares, las casas en su mayoría de paja y enseguida el arroyo...” “Por el lado sur, la población era más extensa, por dar el arroyo mayor amplitud a su desenvolvimiento, igualmente existían la calle 6 de agosto, de un largo cinco veces mayor a las anteriores, hasta llegar a los terraplenes del cementerio”.<sup>1314</sup>

Trinidad como capital departamental, era a la vez epicentro del desarrollo regional, de allí salían los caminos que conducían a los pueblos de Iténes y particularmente a los bajíos donde se localizó San Javier, luego de su separación de Trinidad.

Como ciudad aún no totalmente estabilizada y centro de servicios para un tipo de actividades no urbanas, Trinidad seguía sujeta a ciertos rasgos de movilidad. Los habitantes en tránsito eran aún abundantes y emigraban a trabajar en los gomales de acuerdo a la valorización del producto. “Pero si la crisis es más o menos larga en la zona del Noroeste, como por encanto, la población de Trinidad aumenta en un 30% enseguida”.

Había también una población “golondrina” de niños en edad escolar, que venían de toda la región a estudiar en Trinidad, que poseía los mejores centros educativos.

---

<sup>1314</sup> Ortiz Taborga Carmelo. La ciudad jesuítica hace muchos años. Diario La Patria. N° 141 1927. Agradecemos al Ingeniero Pinto, las copias de éstas y otras publicaciones periodísticas.

En 1914, la población global era considerada de unos 5.000 habitantes distribuidos de la siguiente manera: puelleños (con residencia fija en Trinidad) 500 blancos y 1.500 mestizos, además de 500 indios. “Fuera puelleños” 2.500 habitantes del entorno rural.

La principal industria radicada hasta ese momento, era una curtiembre y en las chacras cercanas había destilería de alcohol de aguardiente. Sólo existían cacaotales naturales, pues se había abandonado su cultivo y se mantenía la extracción de cuero y sebo de res.

Las condiciones de su emplazamiento junto al riacho San Juan, se hacía sentir y conformaban casi un hábito para la vida de Trinidad. “En los períodos de inundaciones, la ciudad de Trinidad ofrece pintoresco espectáculo de una población lacustre, sus calles se inundan y una gran parte del tráfico se hace en embarcaciones a remos. Cuando las aguas bajan de nivel también se cambia el aspecto del movimiento de sus calles, éstas se vuelven fangosas y la ciudad parece haber sido construida sobre pantanos”.

Desde 1919, Trinidad fue sede del Vicariato Apostólico del Beni con lo que el Departamento tomó autonomía eclesiástica del Obispado de Santa Cruz de la Sierra. Para ese entonces la antigua iglesia jesuítica estaba en ruinas y en 1921 fue demolida parcialmente, invadiendo la población los millares de murciélagos que habían encontrado morada en sus amplias techumbres.

El primer obispo, monseñor Ramón Calvo y Marti, construyó el palacio episcopal y comenzó antes de su fallecimiento, en 1926, la construcción de la nueva catedral, que concluirá en 1932 su sucesor monseñor Francisco Luna<sup>1315</sup>.

Mientras se construía la catedral, los oficios religiosos se trasladaron provisionalmente a una capilla construida en la calle Comercio y que comunicaba con el antiguo templo jesuítico.

La nueva catedral fue diseñada por el ingeniero español Julián Martín Pascual, que inclusive importó de la península imágenes para el adorno de la misma. La visión “progresista” y mimetizadora de los nuevos trinitarios les hacía ver como un adelanto la importación de imágenes de yeso, trocándolas por las magníficas obras de arte hechas por sus antepasados o generadas en talleres americanos (Quito y Cusco) o europeos (Roma y Nápoles).<sup>1316</sup>

Así desfilaron en medio de la algarabía los conjuntos de la Trinidad, el Calvario, la Inmaculada, San Francisco y San Antonio con sus yesos pintados que sustituirían los testimonios de la capacidad de los indígenas trinitarios...<sup>1317</sup>

La catedral, un edificio ecléctico, significó sin embargo el primer intento “monumental”, ya que a la antigua iglesia (verdadero monumento) jamás se la tuvo como tal. En el achaparrado perfil de Trinidad, el robusto hastial flanqueado por las macizas torres, fueron y son un hito distintivo.

Con la reestructuración urbana, el antiguo templo jesuítico había perdido su valoración especial externa, pues se le redujo la plaza y se diluyó el eje de acceso. Ahora en el tratamiento de la nueva catedral recobraba, por razones de envergadura su preeminencia.

El edificio es curioso, opta por estar recedido de la línea municipal formando un atrio virtual entre la casa parroquial y el obispado, su tratamiento va desde un neo-románico

---

<sup>1315</sup> Mendizabal Santiago. Historia del vicariato del Beni. Imp. Renacimiento. La Paz. 1932.

<sup>1316</sup> Dávalos F. Jesús. Apuntes sobre el desarrollo urbano de Trinidad. Ed. El autor. Trinidad. 1996

<sup>1317</sup> Sierra de Mendez Lola. Op. Cit.

italiano, hasta reminiscencias goticistas, pero tiene el inconfundible carácter de lo que se aproxima a todo sin ser exclusivamente nada.

No deja de tener interés el tratamiento de motivos geométricos de la fachada y torres, ni la fuerza del volumen, aunque una vista posterior señala la falta de integración al cuerpo central del presbiterio y la sacristía.

El núcleo formado por los otros edificios religiosos a los que se unía la alcaldía en el ángulo donde estuviera el colegio-residencia, constituyó la imagen de la nueva fisonomía de Trinidad. En la puerta de la casa parroquial se han utilizado motivos ornamentales de madera, que probablemente procedan de retablos jesuíticos o reiteren sus temas decorativos. Un pie derecho de madera excepcionalmente tallados en su fuste se conserva también en el interior de una de las casas junto a la plaza y parece ser el último testigo de una artesanía que dio justo renombre a los trinitarios. Frente al templo se conserva aún una alta cruz de madera similar a los que los jesuitas habían colocado en los límites del pueblo.

El área urbana no creció tanto en extensión cuanto en densidad.

Hacia 1925 la ciudad “tenía siete cuadras desde la orilla este del arroyo hasta finalizar la ciudad, donde quedaba un amplio terreno utilizado como cancha de fútbol. Desde el sur, otra orilla del mismo arroyo, hasta el lado norte, se extendía solamente cuatro cuadras”.

Para resolver el problema de las calles enfangadas se recurría a tablones de madera (denominada adoquines) o a rollizos cortados (“muelas”), que se ubicaban en las esquinas con una canaleta central de escurrimiento.

Ya había siete casas de dos pisos descollando la casa comercial de “Suárez Hermanos” y el equipamiento de las viviendas incluía “ricos salones con alfombras y cortinajes importados de Inglaterra y Francia, muebles de Viena, arañas, lámparas y candelabros de cristal de roca, como también finísimos espejos venecianos, que alternaban con la sobrevivientes hamacas y mecedoras.

La manzana se iba ocupando ahora sí plenamente como demostración de esa densificación. “En casi todas las casas señoriales, las habitaciones enmarcaban un gran jardín pleno de diversas especies de rosas jazmines, resedas, hojas ornamentales y entre ellas árboles frutales como chirimoyas, naranjos, etc.” En los corredores de los patios, las tinajas de cerámica recogían el agua de lluvia, que constituía el reservario natural. Los fondos de los lotes se dividían entre una casa y otra con grandes cercos de palma partida o de chuchío, sobre los que trepaban enredaderas silvestres”.

Ya la ciudad iba mirando para fuera y los hijos de las familias pudientes “habiendo más facilidad de comunicación con el extranjero (vía Amazonas), cumplían sus estudios en Francia e Inglaterra, o por lo menos allí adquirían un barniz de cultura ya que muchos fueron y regresaron sin título académico pero sí con un bagaje de fina educación”.

Como centro de servicios de un área mayor, Trinidad contaba con “exceso de casas comerciales y pulperías bien provistas, con multitud de prósperos patronos extranjeros de todas latitudes (hasta buen número de japoneses había) y sucursales de firmas del Itenes y Riberalta. Los collas dedicados al comercio, minorista eran los menos.

Hacia 1925, la ciudad tenía una extensión de 20 hectáreas con la ocupación de unas 15 manzanas de trama aún abierta. La población en el área urbana había ascendido a 3.500 habitantes.

En esta época se construyó la Casa Suárez ya mencionada y el matadero con la misma idea ecléctica, mientras el antiguo local fue destinado a la Escuela Velarde. Sobresalían entonces la Alcaldía (1919) la Casa Ávila (1910), la casa Monasterio (1910), la

Prefectura (1934) que entonces comenzaba a edificarse y el colegio 6 de agosto (antigua casa de José Barrero de 1880).

También se comenzó en esta época el actual edificio del Comité de Obras Públicas, donde habría de funcionar luego el Teatro Colón y la Usina Eléctrica. El impulso del Dr. Joaquín Sierra y el prefecto Cronembold, será vital para la expansión de la ciudad.

Trinidad vio aterrizar el primer avión en 1926, en la pampa de San Juan y un lustro después contaba con un servicio de línea regular señalando el comienzo de una nueva era tecnológica, que permitiría ir superando el aislamiento.

Sobre el arroyo San Juan se iban formando olerías donde se quemaba ladrillo y tejas, en abundancia y se trasladó el antiguo Lazareto al nuevo Hospital Guadalupe, así como el cementerio.

La guerra del Chaco habría de frenar algo el impulso ascendente de Trinidad originando el doloroso drenaje de muchas vidas. Cuando la primera visita presidencial a la ciudad en 1935, se contabilizaron 5.150 habitantes, que se incrementaron con el retorno de los alistados.

Todavía algunos se quejaban del “aspecto tradicional y rústico de las construcciones jesuíticas que todavía había en sus calles, pero bien pronto habrían de desaparecer como la instalación de edificios públicos (entre ellos el Banco Central) preanunciaba.<sup>1318</sup> El hospital, el cementerio, la Plaza Ballivián (ahora con portón de acceso esquineros, fuentes y erradicación de los vacunos...) la avenida Marbán, el arreglo de las calles daba una nueva imagen.

Sin embargo, el azote de la ciudad lo constituían las periódicas inundaciones que arrasaban las rancherías y hacían fatigosa la vida de la ciudad. La falta de decisión para integrar adecuadamente el arroyo San Juan a la vida urbana aún se mantiene. Sin embargo ya en 1930 el prefecto Lucas Saucedo Sevilla, había encarado el estudio de una avenida costanera de 20 metros de ancho que hubiera permitido solucionar buena parte del problema.<sup>1319</sup>

La falta de recursos demoró el proyecto y cuando en 1947 se contó con fondos para el terraplenado, maniobras gubernativas y bancarias impidieron su logro.

Hacia 1940 la población de Trinidad ascendía a 8.000 habitantes y la mancha urbana ocupaba unas 25 hectáreas con una expansión periférica que permitió la ocupación de la margen norte del Arroyo San Juan y una ocupación de aproximadamente 25 manzanas. Baste constatar la ampliación de la superficie de manzanas para deducir que la trama sería bastante abierta.

Las transformaciones de la economía regional basadas ahora enfáticamente en la producción ganadera generaron un crecimiento de la población rural próxima a Trinidad, pero curiosamente la ciudad tuvo un índice de crecimiento menor entre 1940 y 1960 que el que había tenido en las décadas 1920 y 1940.<sup>1320</sup>

El censo general de 1950 totaliza 8.559 habitantes para Trinidad y casi 5.000 para su área rural incluida en el Cercado, pero es conveniente tener en cuenta que la grave inundación de 1947 había desplazado parte de la población rural a la ciudad.

---

<sup>1318</sup> Trinidad en 1938. Diario La Patria. N° 141.

<sup>1319</sup> “La junta de Caminos encara una obra de aliento e importancia La Avenida Costanera”. El deber. Trinidad 1930.

<sup>1320</sup> Plan de desarrollo urbano de Trinidad y su área de influencia. Op. Cit.

El crecimiento cualitativo de la ciudad fue sin embargo notorio y entre 1920 y 1950 se consolidó la nueva imagen de la ciudad. A mediados del siglo XX ya había 15 edificios de “altos” constituían el siempre dudoso medidor del progreso que utilizaban los cronistas.

Habían aparecido el Palacio Judicial (demolido en 1988), el Hospital Busch, el liceo Saielli, la Jefatura del Distrito Escolar (vivienda particular adaptada a su nuevo uso), la casa Adad y la Plaza Ballivián ya no era un “infecto pocerío” sino un “hermoso jardín con álamos, jazmines y flanboyanes donde ya había kioscos y estatuas”.<sup>1321</sup>

Había llegado la luz eléctrica y hasta tenía Trinidad sus hoteles, mientras los ingenieros constructores Alberto Libera, el topógrafo Froilán Jordán y el español José Navarro, desplegaban inusitada actividad edilicia.

El arreglo de las calles, su terraplenamiento y primeros desagües pluviales, la formación de los pasajes en ladrillo y cemento, significaron un cambio notorio en la infraestructura de la ciudad y por ende califican la gestión municipal. El salto y crecimiento de la urbe, fue notorio en esta década, y hacia 1969, la población alcanzó los 17.000 habitantes que ocupaban un área urbanizada de 91 hectárea, es decir que cuadruplicaban la extensión de hacía cinco décadas.

Y la mancha urbana trasciende el límite natural del arroyo San Juan y se proyecta sobre las antiguas zonas de pastoreo formando la barriada de Pompeya.

La creación de la Universidad Técnica (Ley de 18 de noviembre de 1968) afincará en Trinidad a sectores juveniles que antes emigraban, mientras que el crecimiento del sector ganadero desplaza definitivamente al ciclo de la goma cuyo último apogeo se vivió durante la segunda guerra mundial.

El área inmediata a la ciudad se fue poblando densamente de estancias y áreas de pastoreo y definiendo diversas formas de producción. Originariamente la casa Suárez se había instalado junto al río Ibare formando un complejo agroindustrial que producía desde el charque para los gomales, hasta los requerimientos internos de Trinidad. La ciudad en virtud de su hinterland departamental, tenía prácticamente cubierta sus necesidades vitales y sólo debía importar la sal y el trigo de otras regiones sin embargo esta economía casi cerrada se vio seriamente afectada durante la guerra del Chaco que obligó al cierre de muchos establecimientos poniendo en evidencia la interdependencia entre la ciudad y su región.

El aumento poblacional de la década del 60 debe atribuirse preponderantemente a las migraciones internas y a la radicación con fincas urbanas y oficinas de casi la mitad de los ganaderos del departamento del Beni.<sup>1322</sup>

La imagen de la ciudad cambió ahora sí radicalmente en dos aspectos. Por una parte modificó el paisaje urbano del centro histórico tradicional, constituido por las 20 manzanas que hasta 1930 constituyeron la estructura de la misma. Por la otra parte abrió nuevos criterios urbanísticos para las nuevas áreas que se generaron.

En el caso central disposiciones como las que en 1971 dispusieron que se derribaran los horcones de madera y se los reemplazara de pilares de mampostería, alteraron la fisonomía tradicional en uno de sus rasgos característicos aún sin variar la tipología edilicia.

---

<sup>1321</sup> Rivero Egüez Horacio. El progreso urbano de Trinidad. Unión Beniana N° 46. Trinidad. 18 de noviembre de 1950.

<sup>1322</sup> Becerra Casanova Rogers. Antecedentes históricos de Trinidad. Trinidad 1975. Cfr. Plan de Desarrollo urbano... Op. Cit. Véase también de este autor, el interesante trabajo “Reliquias de Mojos”. Santa Cruz. 1978.

Allí se perdieron con certeza los últimos vestigios de la tecnología regional. Hoy sólo algunos conjuntos de casas periféricas o en muy mal estado conservan sus antiguos corredores madereros.

Los tratamientos diversificados de los nuevos pilares de mampostería tanto en forma, dimensiones y proporciones, han originado una imagen variada donde la relativa homogeneidad de las cubiertas de tejas actúan de elementos unificadores.

La parcelación de la propiedad y la irracional subdivisión de los lotes debidos a las sucesiones y herencias ha alterado la conformación subyacente del tejido urbano, y aún cuando ello no se expresa nítidamente en el exterior, la desaparición de los grandes patios, manifiesta el impacto de este hecho en las viviendas. Por otra parte la necesidad de identificar por razones de prestigio social los límites precisos de cada propietario ha llevado a la utilización caprichosa del color, alterando la unidad de un mismo edificio con variaciones cromáticas sobre su corredor o fachada.

Otro elemento de ruptura reciente, es la construcción de edificios en altura, que al margen de su dudosa calidad arquitectónica, van intentando recortar el perfil unitario de las antiguas casas de corredores, proponiendo con alternativas, la singularización y no la integración. De prosperar esta política de densificación del área central y la localización en esta misma área de edificios públicos u otros de gran envergadura, se destruirá irremisiblemente el centro histórico de Trinidad.

La expansión hacia la periferia del núcleo central, se realizó con nuevos patrones de asentamiento urbano, que más tienden a identificarse con la idea de “la ciudad jardín” que con el antiguo centro histórico de la ciudad. La proliferación de viviendas individuales del tipo chalet, con retiro de líneas municipal y jardín delantero, demuestran la idea de una trama abierta para la ocupación del espacio, casi sin conexiones con el resto de la ciudad. Hacia 1992 la población de Trinidad alcanzaba los 57.328 habitantes triplicando su población en 20 años.<sup>1323</sup>

El cuidar la verdadera identidad de la ciudad, implica resolver los problemas de su centro histórico en el contexto más amplio de su desarrollo integral y ello es tarea del Plan Regulador. Pero al mismo tiempo, es requisito esencial el potenciar sus calidades de vida mediante una política de mejoramiento y renovación urbana, que no congele el área sino que la valore.

La ejecución de los trabajos de recuperación paisajística y ambiental del arroyo San Juan, constituyen uno de los ejes esenciales de la nueva política de preservación del centro histórico, pues tiende a solucionar los periódicos problemas de las inundaciones a la vez que integran un elemento de grandes posibilidades para el mejoramiento urbano.

Toda acción en este sentido deberá tener en cuenta la localización de un área comercial de envergadura con el mercado, al albergue campesino, el puente de Pompeya y la barriada circunvecina que constituyen la prolongación natural del centro histórico.

Es indudable que los cambios de la última década, pueden señalar el camino de la destrucción de la antigua ciudad o en su defecto, mediante el adecuado manejo de la propuesta del Plan Regulador, posibilitar su desarrollo integrado.

La historia de Trinidad es el nexo de la ciudad con su propia cultura y en definitiva su memoria. Es algo que los habitantes deben cuidar celosamente, porque es lo que los

---

<sup>1323</sup>Dávalos Jesús. Apuntes sobre el desarrollo urbano de Trinidad. Op. Cit.



caracteriza y les señala su pertenencia a una trayectoria espiritual y cultural que comenzó hace tres siglos en una vital y dinámica misión jesuítica.<sup>1324</sup>

## **XIX. MORCOTE (CASANARE), DE MISIÓN JESUÍTICA A CONVENTO RURAL AGUSTINO**

### ***1. Antecedentes***

El asentamiento indígena de Morcote se reorganizaría a raíz del ingreso de las órdenes religiosas a la región de Boyacá. Los franciscanos se radicaron en Tunja en 1550, los dominicos en 1551 y los agustinos en 1585 y de allí salieron a predicar a las diversas regiones, entre ellas los remotos llanos del río Casanare.<sup>1325</sup>

La caída de población en la región fue el dato más relevante de un accidentado proceso de conquista. Colmenares señala que los 196.800 indígenas que había en 1551 se redujeron a 52.213 a comienzos del siglo XVII.<sup>1326</sup> Fue así que, para asegurar el control tributario y hacer eficaz la evangelización, se optaría por un proceso reduccional.<sup>1327</sup>

Morcote parece surgir de las capitulaciones que realiza el conquistador Jiménez de Quesada con la Real Audiencia en 1565, donde se dispone congrega los indígenas de aquel poblado y los de Pauto y Támara.<sup>1328</sup> Las instrucciones del visitador Tomás López en 1559 indicaban la necesidad de estructurar poblados donde hubiera una cantidad de indios que superara el centenar.

Los indios de Morcote estaban encomendados a Pedro Niño, pero en 1586, ante la inactividad del encomendero, la Real Audiencia comisiona al Juez Poblador Miguel Fonte quien dio forma fundacional a los pueblos de Paya y Morcote. Así, en febrero de 1586, se abren las calles y se traza la primera iglesia de Morcote en presencia del cura doctrinero Felipe Rodríguez.<sup>1329</sup>

En estos momentos la población indígena superaba los dos centenares, según se desprende de los censos realizados en 1572. Sin embargo la creciente decadencia de los poblados lleva, en 1602, a reducir 125 caseríos en solamente 32 que oscilaban entre 300 y 400 tributarios aunque los encomenderos se oponían a esta política fiscal y religiosa del agregamiento.

---

<sup>1324</sup>Gutiérrez Ramón - Suárez Salas Virgilio - Ibañez Cuéllar Aquino - Parada Allende Renato. Proyecto de preservación del Centro Histórico de Trinidad. Beni. Plan Regulador. CODEBENI. Trinidad. 1980. El texto histórico que preparara para este Proyecto constituye lo esencial de este artículo.

<sup>1325</sup>Ocampo López Javier. Historia del pueblo boyacense. Instituto de Cultura y Bellas Artes de Boyacá. Tunja. 1983.

<sup>1326</sup>Colmenares Germán. La Provincia de Tunja en el Nuevo Reino de Granada. Ensayo de Historia Social (1539-1800). Biblioteca de la Academia Boyacense de Historia. Tunja. 1984.

<sup>1327</sup>Gutiérrez, Ramón (Coordinador). Pueblos de indios de la región andina. Otro urbanismo americano. Ed. Abya Yala. Quito. 1993.

<sup>1328</sup>Delgado Daniel. El Vicariato Apostólico del Casanare. Ed. Luis Gili. Barcelona. 1914.

<sup>1329</sup>Pacheco Juan Manuel. Los jesuitas en Colombia. Tomo II. (1654-96). Bogotá. 1962. pág. 345.

El siglo XVII marcará también una situación de inestabilidad, de flujo y reflujo, en la acción misional de la región. Ya en 1604 llegarían a Santa Fe de Bogotá los Agustinos recoletos y se instalarían en el Santuario de Nuestra Señora de la Candelaria del Desierto.<sup>1330</sup>

Morcote debió mantener una población indígena estable pues en 1608 actúa como cura de Paya y Morcote el padre Mateo Camargo Zambrano, en 1610 lo hace Sancho Núñez y en 1614 Andrés Pérez, lo que habla de una continuidad de la tarea misional.<sup>1331</sup>

Hacia 1624 comenzarían a misionar en la región de las serranías de Morcote hacia las riberas del Conurco, donde estaban las rancherías de los indios tunebos y chiricoas, los religiosos de la Compañía de Jesús.<sup>1332</sup>

Esta acción misional responde a las directivas surgidas de la visita que ese mismo año había realizado el arzobispo Arias de Ugarte a la parte oriental de su Diócesis donde, en atención a los problemas de adoctrinamiento, solicitó a los jesuitas que ingresaran al Casanare. Los religiosos atenderían en esta primera fase los poblados de Chita, Pauto, Támara, Pisba, Paya, Tame y Morcote.<sup>1333</sup>

Aparentemente fue el padre Domingo de Atuña quien pasó a Morcote formando iglesias en aquellos pueblos doctrineros que, con los de Tunebos, Guaseco y Ten completaría una decena de cabeceras. Luego el jesuita italiano José Dadey reestructuró los poblados, aunque ello le significó creciente conflictos con los encomenderos españoles por el control que comenzó a ejercer del comercio que estos hacían con los indígenas.<sup>1334</sup>

Esta presencia jesuita fue breve, pues a raíz de estos conflictos son retirados de las misiones en 1631 y regresarían a ellas recién en 1659, aunque también por un período corto. La consolidación de estos poblados no fue fácil, como puede verse por la visita que realiza en 1636 a los resguardos indígenas de Labranzagrande y su región el oidor Juan de Valcárcel.<sup>1335</sup>

Los jesuitas, según Groot, tenían sus curatos “en tan buen pie, que no había quien tuviera iglesias mejor paramentadas” lo que también generó envidias en otros clérigos, que no entendían que ello era “efecto del gran trabajo y laboriosidad de los religiosos”.<sup>1336</sup>

Cuando retornan los jesuitas lo hacen a Tame pero el padre Dadey, motor de aquel primer intento fallece en Bogotá en 1660. Su intención de radicarse en los llanos del Casanare era de tal magnitud que permutan el afamado curato de Tópaga para obtener el de Pauto, en el que se radica el padre Ellauri con otros compañeros. A Pauto arribará luego el jesuita flamenco Monteverde que había ingresado por la Guayana y de aquí surgieron varios poblados y repoblaciones.<sup>1337</sup>

---

<sup>1330</sup>San Nicolás Fray Andrés de. OAR. Historia general de los religiosos descalzos del Orden de los Ermitaños del Gran padre y Doctor de la iglesia San Agustín de la Congregación de España y de las Indias (1664). Edición Facsimilar. Instituto Caro y Cuervo. Bogotá. 1987.

<sup>1331</sup>Archivo Nacional de Colombia. Bogotá. Fondo de Curas y Obispos. Tomo 28. Fojas 35-36, 58, 108.

<sup>1332</sup>Jerez Hipólito. Los jesuitas en Casanare. Ministerio de Educación Nacional. Bogotá. 1952.

<sup>1333</sup>Restrepo Daniel. La Compañía de Jesús en Colombia. Imprenta del Corazón de Jesús. Bogotá. 1940.

<sup>1334</sup>Rivero Juan S.J. Historia de las misiones de los Llanos de Casanare y los ríos Orinoco y Meta. (1739). Ed. Argra. Bogotá. 1956.

<sup>1335</sup>Archivo Nacional de Colombia. Bogotá Fondo de Visitas. Tomo 11. Fs. 1-345. (1636)

<sup>1336</sup>Groot José Manuel. Historia eclesiástica y civil de la Nueva Granada. Ed. ABC. Bogotá. 1953, Tomo I, pág. 194

<sup>1337</sup>Jerez Hipólito. Op. Cit. Veáse también GUMILLA Joseph. El Orinoco ilustrado (1745). Edición Facsimilar. generalitat Valenciana. Valencia. 1988. 2 Tomos.

Como se trataba de una frontera “viva” también hubo expediciones como la de Alonso Pérez de Guzmán, que en 1628 partió desde Pamplona a pacificar el Casanare y fundó el poblado de Espinoza de las Palmas que fuera destruido por los indios en 1632. El curato de Tame se establecería recién en 1651 y, al regresar los jesuitas una década más tarde tenía solamente 18 viviendas indígenas (caneyes) largas y angostas con unos boquetes en los extremos que obligaban a entrar casi arrastrándose.<sup>1338</sup>

En 1662 se plantea la conveniencia de un reparto de zonas de influencia regional para la tarea de evangelización e ingresarán para misionar nuevas órdenes religiosas. De este reparto de áreas de evangelización y doctrina llegarían en 1664 los agustinos al Casanare para tomar algunos de los curatos en manos de los jesuitas.<sup>1339</sup> Los agustinos recoletos formarían su sede central en Santiago de las Atalayas, aunque desde 1635 habían organizado convento en la iglesia de San Laureano en Tunja, el que trasladarían en 1739 al Topo.<sup>1340</sup>

Nuevamente en 1678 se trata de la concentración de poblaciones, esta vez a pedido de los jesuitas que entienden que la dispersión dificulta la evangelización.<sup>1341</sup> También encararían la jerarquización del curato de Tame separándolo de su dependencia del de Pauto, lo que demuestra que aún mantenían algunas de sus antiguas doctrinas.<sup>1342</sup>

Morcote que había quedado bajo control secular tenía, por su lejanía, problemas adicionales. En 1675 el cura Juan Fernández de Palencia se quejaba al Virrey de la resistencia que hacían los indios para poblarse cerca de la iglesia, pues preferían vivir en “sus ritos gentilicios y supersticiones”. Un siglo de evangelización no había dado, por lo visto, demasiado resultado.<sup>1343</sup>

## ***2. Morcote en el siglo XVIII***

Muy probablemente esta crisis, que llevaba habitualmente a campañas de extirpación de idolatrías, obligó a consolidar el caserío de Morcote. Sabemos que en 1700 se estaba construyendo nueva iglesia y se había asentado un párroco en el pueblo.<sup>1344</sup>

La acción de los agustinos en el Casanare era destacada en 1739 por el cronista jesuita Juan Rivero que decía: “Dejadas nuestras primeras reducciones de Chita, Morcote y demás pueblos de antigua feligresía nuestra, bien asistida el día de hoy por sacerdotes celosos y religiosos agustinos ejemplares”. Conocemos que en 1755 era cura de Morcote el padre Manuel Guarín quien tuvo, sin embargo, sonados pleitos tanto por estipendios cuanto por

---

<sup>1338</sup>Huertas Ramírez Pedro Gustavo. Tame, gloriosa forja de nuestra gesta libertadora. Repertorio Boyacense 325. Bogotá. 1990.

<sup>1339</sup>Pérez Gómez José OSA. Apuntes históricos de las misiones agustinianas en Colombia. Casa Editorial de la Cruzada. Bogotá. 1924.

<sup>1340</sup>Restrepo Mesa Alonso. OAR. Recuento histórico. Provincia de Nuestra Señora de la Candelaria. 1940-89. Ed. Creva. Bogotá. 1989. pág. 273.

<sup>1341</sup>Archivo Nacional de Colombia. Bogotá. Fondo de conventos. Tomo XIV. Pág. 2-15. Sobre agregación de poblaciones. 1678.

<sup>1342</sup>Archivo Nacional de Colombia. Bogotá. Fondo de conventos. Tomo XLIV. Pág. 616-623. Petición para hacer curato en Tame, separándolo de Pauto. 1681.

<sup>1343</sup>Archivo Nacional de Colombia. Bogotá. Fondo Miscelánea de la Colonia. Tomo 68. Págs. 881-886.

<sup>1344</sup>Archivo Nacional de Colombia. Bogotá. Fondo Fábrica de iglesias. SC 26. Legajo 1. Pág. 956-957.

enfrentamientos con sus feligreses.<sup>1345</sup> Por Real Cédula del 23 de junio de 1757 se otorgó a los agustinos nuevos curatos en la zona.

Los levantamientos indígenas en la región continuaban y en 1782 los españoles se ven obligados a construir un fuerte en el poblado de La Paya, próximo a Morcote. En 1763 La Paya era, según el cronista Basilio Vicente de Oviedo, un pequeño caserío con una iglesia “ordinaria, con teja y poco ornato”, pero los avatares de la frontera le fueron dando relevancia. Agregaba que “no había blancos”.<sup>1346</sup>

Tanto en La Paya como en Pisba y Morcote los indígenas además de sus faenas agrícolas de maíz, yuca y plátanos, procesaban el algodón que sembraban fabricando excelentes lienzos.

La expulsión de los jesuitas, ordenada por Carlos III en 1767 y llevada a la práctica por el gobernador de Santiago de las Atalayas, Francisco Domínguez de Tejada, motivó un profundo cambio en la estrategia misional de la región.<sup>1347</sup>

Muchas de las parroquias de los jesuitas son ocupadas por frailes dominicos y comienza un período de decadencia donde “las misiones se despueblan, los templos se arruinan y la llanura vuelve a su estado primitivo”.<sup>1348</sup>

Entre los aspectos reorganizativos se plantea la división de curatos y en 1770 los vecinos de Nunchía solicitan la erección en su caserío de una parroquia, separada de Morcote, lo que origina un entredicho entre los feligreses.<sup>1349</sup>

La llegada de los agustinos recoletos, para reemplazar a antiguos misioneros jesuitas, en los Llanos de Casanare, se produce en esta nueva etapa a partir del año 1776.<sup>1350</sup> En este momento se están reagrupando poblados pues ha descendido notablemente la población indígena y ha crecido la de criollos y mestizos. También se va favoreciendo la comunicación con los llanos a través de obras como la del puente sobre la quebrada de Siana que franquea el acceso a Labranzagrande.<sup>1351</sup>

También comienza aquí una nueva etapa de organización de Morcote y de otros poblados de los Llanos a cargo del clero secular, a los cuales se les reparan los templos y se colocan ornamentos adecuados.<sup>1352</sup>

El templo de Morcote se estaba reconstruyendo en el año 1783 por parte de José Caycedo quien, a causa de ello, tuvo pleitos con el vecindario. En efecto el procurador José

---

<sup>1345</sup>Archivo Nacional de Colombia. Bogotá. Fondo de Curas y Obispos. Tomo 10. pág. 767 y Tomo 37, pág 835-850.

<sup>1346</sup>Correa Ramón C. Monografía de los pueblos de Boyacá. Biblioteca de la Academia Boyacense de Historia. Bogotá. 1987.

<sup>1347</sup>Archivo Nacional de Colombia. Bogotá. Fondo de conventos. Tomo 29. Pág. 198-206. Informe sobre expulsión de los jesuitas. 1769.

<sup>1348</sup>Huertas Ramírez Pedro Gustavo. Tame... Op. Cit.

<sup>1349</sup>Archivo Nacional de Colombia. Bogotá. Fondo de Poblaciones. Tomo 2. Pág. 838-887. Vecinos de San Carlos de Nunchía piden erección en este pueblo de parroquia, hacen reparos los del pueblo de Morcote. 1770-75.

<sup>1350</sup>Archivo Nacional de Colombia. Bogotá. Fondo de Poblaciones. Tomo 2. Pág. 845-901. Cambio de los misioneros jesuitas por agustinos recoletos en las Misiones de los Llanos de Casanare. Año 1776.

<sup>1351</sup>Archivo Nacional de Colombia. Bogotá. Fondo de Mejoras Materiales. Tomo 19. Pág. 899-922.

<sup>1352</sup>Archivo Nacional de Colombia. Bogotá. Fondo Curas y Obispos. Tomo 34. Págs. 134-137. Ornamentos para iglesias de los Llanos. 1777.

Barragán se queja de los agravios recibidos por el pueblo diciendo que Caycedo a hecho trabajar a todos por la fuerza incluyendo a las mujeres y los “chinos y chinas”.<sup>1353</sup>

Caycedo ejercía de tal forma la prepotencia que a quienes reclamaban los mandaba azotar. Entre los testimonios se cuenta el del carpintero Nicolás González, natural de Bogotá y vecino de Poré, quien realizaba la obra del templo de Morcote.

Concluido el templo, una década más tarde ejercía como cura del pueblo Miguel Mariano Herrera, pero al finalizar el siglo los agustinos recoletos decidieron privilegiar a Morcote como cabecera de su acción en el Casanare.<sup>1354</sup>

### ***3. Los agustinos recoletos y su convento***

En el año 1791, el arzobispo Jaime Baltasar Martínez Compañón había propuesto que se ayudase a la radicación de capuchinos, que ya estaban en las misiones de Santa Marta y en Cuiloto, en la región del Casanare.

Un lustro más tarde señalaba el arzobispo que, “por su distancia, escasez de religiosos, imposibilidad de ser relevados en tiempo de humedad y dificultad de erigir un colegio en los Llanos en cuyos confines están situadas las referidas misiones”, los capuchinos “han rehusado siempre hacerse cargo” y aconsejaban a los agustinos por hallarse próximos a las del río Meta “que mantienen en muy buen estado”.

Como consecuencia de ello en 1796 se radicaron en estos poblados cuatro agustinos recoletos y un hermano lego, pertenecientes a la Provincia de la Candelaria. El arzobispo solicitaba al rey se les permitiera formar un convento con 16 sacerdotes, 4 legos y 2 donados en el puesto de Morcote de la Provincia de los Llanos de Santiago, aplicándole para su subsistencia el curato del mismo pueblo, que rendía \$ 1300 o \$1500 y en caso necesario el de Labranzagrande de igual valor, el de la ciudad de Pore de más de \$ 2000 y el de Santiago de \$ 1200 o algo más.<sup>1355</sup>

Fray Gregorio de Nuestra Señora de Guadalajara, procurador general de la Congregación de los agustinos descalzos de España e Indias, tomando en cuenta la importancia de las misiones de los Cuilotos, solicita en 1798 que se ratifique el encargo perpetuo de las referidas misiones, otorgándoseles dos curatos. Insistía en que uno fuera el de Morcote “donde se pueda fundar convento o colegio” desde donde se atenderían las 14 reducciones que hay a su alrededor, hacia el oriente las del río Meta y al norte las de Cuilotos.

Fue nombrado procurador de las Misiones de Cuilotos fray José María de los Dolores Pineda, luego que el rey sancionase el 31 de agosto de 1799 la radicación de los agustinos recoletos en estos poblados. El prior fray Pedro José López de Cristo Perfecto solicitaba en 1800 la entrega de los curatos de Pore y Morcote de acuerdo a las reales cédulas y el traslado de los curas seculares a cargo de las parroquias.

La idea de los agustinos era trasladar desde España 30 sacerdotes y 6 legos para atender el conjunto de las misiones. Mientras tanto construían su convento en Morcote se contaría con 8 sacerdotes. Estimaban que “la fábrica y erección de dicho convento puede confiarse al actual Prefecto Vicario Provincial de dichas misiones” hasta que se concluyese.

---

<sup>1353</sup>Archivo Nacional de Colombia. Bogotá. Fondo Fábrica de iglesias. Legajo 10. Págs. 536-555.

<sup>1354</sup>Archivo Nacional de Colombia. Bogotá. Fondo Curas y Obispos. Tomo 37. Págs. 821-824. Cuentas del cura Herrera. 1793-97.

<sup>1355</sup>Archivo Nacional de Colombia. Bogotá. Fondo de conventos. Tomo 33. Pág. 295-339.

Sin embargo había opiniones encontradas pues otros entendían que era “una impropiedad el empezar este edificio por lo más alto y cabeza de un cuerpo imaginario” refiriéndose a que no había aún en la región un conjunto de religiosos que justificaran una comunidad. A la vez no era conveniente elegir prior sin existencia física de convento apuntándose que los religiosos vivían “dispersos cada uno en el infeliz y estrecho tugurio de una familia india”.

Para fortalecer esta empresa misional el arzobispo Fernando Caycedo les agregaba en 1800 el curato de Labranzagrande para complementar las rentas y hacer posible la erección del convento. Mientras tanto el antiguo cura de Morcote, Miguel Mariano Herrera, solicitaba se le diese una parroquia de similar beneficio a la que entregaba a los agustinos.

Para tratar de poner orden el proyecto, el arzobispo Caycedo disponía en 1801 que no exista un prior de comunidad hasta que no esté realizada la obra del convento y le otorgan al Prefecto de los Agustinos Recoletos un plazo de cuatro años para concluir las edificaciones. Estas disposiciones son aprobadas por Real Cédula del 14 de julio de 1803.

#### ***4. El proyecto de Silvestre Pérez para Morcote***

Es evidente que la tramitación del otorgamiento de las misiones a los agustinos recoletos, si bien nació como iniciativa del arzobispo de Nueva Granada, fue gestionada preferencialmente en la Corte madrileña.

Muy probablemente fue fray Gregorio de Nuestra Señora de Guadalajara, procurador general de la Congregación, quien tomó contacto con el Arquitecto Silvestre Pérez para que preparara el proyecto para la realización del convento agustino en Morcote.

Sabemos que en la reunión de la Comisión de Arquitectura realizada el 28 de febrero de 1800, Silvestre Pérez, que actuaba como Secretario de la corporación “manifestó confidencialmente cuatro diseños en borrador para el convento de los padres agustinos misioneros de Morcote en América, los cuales fueron completamente aprobados”.<sup>1356</sup>

Los cuatro dibujos en borrador se conservan aún en el Archivo de la Real Academia y nos permiten por una parte analizar el proyecto y por otra intuir que los mismos no tuvieron un proceso de completamiento y nuevas tramitaciones internas.<sup>1357</sup>

La planta es el dibujo más completo y está realizado en tinta al igual que la fachada y el corte de la iglesia, mientras que otro corte quedó esbozado en lápiz.

Carlos Sambricio que ha analizado en detalle la obra de Silvestre Pérez menciona la existencia de este proyecto para Morcote, que fecha en 1798, en el listado de obras efectuado en 1975.<sup>1358</sup>

Silvestre Pérez tenía poco más de treinta años cuando abordaba este diseño pero había culminado una exitosa trayectoria en la Real Academia de Bellas Artes de Madrid donde en

---

<sup>1356</sup>Archivo de la Real Academia de Bellas Artes de San Fernando. Madrid. Libros de Actas de la Comisión de Arquitectura. 139/3. Pág. 317 v. Acta Número 151 del 28 de febrero de 1800.

<sup>1357</sup>Archivo de la Real Academia de Bellas Artes de San Fernando. Madrid. Archivo de Planos. Dibujos Números A-4019, A-4020, A-4021 y A-4288.

<sup>1358</sup>Sambricio Carlos. Silvestre Pérez. Arquitecto de la ilustración. Comisión de Cultura del colegio de Arquitectos de San Sebastián. San Sebastián. 1975.

1784 obtenía un premio, justamente en el mismo concurso en que se premiaba también a Tomás Toribio, uno de los contados arquitectos académicos que se radicaría en América.<sup>1359</sup>

El proyecto de Morcote se realiza cuando Pérez ha regresado de su fructífera estadía de pensionado en Roma y ha sido designado (1796) como profesor de la Academia de San Fernando. Por la fecha que le adjudica Sambricio (1798) sería contemporáneo del diseño de su primera gran obra, la iglesia de Motrico, aunque por la tramitación de los agustinos en América nos inclinamos a pensar que se trata de un proyecto de 1799 y por ende un poco posterior a aquel.

En lo que no cabe ninguna duda es en la filiación tipológica de la fachada del proyecto de Morcote respecto de Motrico, aunque en el diseño americano el pórtico sea menos espectacular. Sin embargo, tomando las ideas de Milizia sobre la jerarquización de los templos, es evidente que Pérez tanto en Motrico, como en el desolado caserío de Morcote, piensa su iglesia sobre una elevada escalinata.

La respuesta volumétrica que propone Pérez en Morcote para el remate de la falsa cúpula y los brazos del crucero son también similares en Motrico y en el posterior diseño que realiza para la iglesia parroquial de Mugaros en 1804.<sup>1360</sup>

Si bien en el caso de Morcote el templo carece de torres, integrado como está a las demás construcciones del convento, en Motrico Silvestre Pérez la coloca en la parte posterior (esquema de Milizia) y en Mugaros frontalmente. La planta de Morcote es probablemente más tradicional que la de Mugaros, pero sensiblemente próxima a la de Motrico. Si dejamos de lado el pórtico del atrio podemos encontrar la similitud del vano semicircular en la cabecera del templo aunque espacialmente el diseño americano tenga mayor empaque.

El retablo del crucero de Morcote, esbozado en el corte, guarda algunas semejanzas con el que se atisba en el proyecto de Mugaros. Sobre el altar un retablo clasicista muy afrancesado remata en un medallón con relieve y guirnaldas. Llama la atención el carácter desornamentado de este retablo, cuanto el ambiente general del templo que indica claramente la filiación secularizadora del proyecto, tan lejana a las tradicionales manifestaciones de la arquitectura religiosa americana.

Otra innovación clara es la localización del coro tras el altar principal, que se avanza hasta el límite espacial, colocándose bajo el arco triunfal acasetonado que define el acceso a la capilla mayor. Es interesante ver como maneja Silvestre Pérez la transición entre el reducido cuerpo de acceso a la iglesia y esta profunda capilla mayor. Opta por un amplio crucero separado por espacios intermedios acasetonados, que corresponden en planta a pequeñas capillas de circulación a sacristías, bautisterio y comunicaciones hacia el claustro conventual.

En lo referente al diseño global del convento de Morcote, la traza de Silvestre Pérez guarda correspondencia con la tipología definida por Juan de Villanueva en un proyecto de 1757 con el cual obtuvo el primer premio en la Real Academia de San Fernando.<sup>1361</sup>

El estudio de Villanueva era también para un convento de treinta religiosos, aunque con una extensión de 350 pies, frente a los 300 en que se resuelve Morcote. El partido del primer

---

<sup>1359</sup>Rodríguez Ruiz Delfín y otros. Hacia una nueva idea de la arquitectura. Premios generales de Arquitectura de la Real Academia de Bellas Artes de San Fernando. (1753-1831). Madrid. 1992.

<sup>1360</sup>Sambricio Carlos. La arquitectura española de la ilustración. CSIC. Madrid. 1986.

<sup>1361</sup>Chueca Goitia Fernando. La vida y las obras del Arquitecto Juan de Villanueva. Ed. Gráficas Carlos Jaime. Madrid. 1949.

cuerpo: iglesia central y dos patios de estructura claustral de doble planta flanqueando el templo es similar, pero cambia sustancialmente en la parte posterior del diseño.

También la gravitación de la iglesia dentro del conjunto es notoriamente diferente, pero más llama la atención la notable decisión de Silvestre Pérez en Morcote de hacer totalmente ciegas las paredes de la fachada volcando tanto las dependencias de acceso al convento, cuanto los depósitos y almacenes hacia el patio interno.

Una decisión sin dudas muy fuerte en un contexto de tradición arquitectónica que se jerarquizaba en la ornamentación de vanos y portadas. La disposición simétrica en los extremos, de la portería y un espacio similar de servicio, a los que se accede por sendas escalinatas semicirculares no obvian la ruda franqueza desornamentada de la fachada.

Es sin duda criticable la decisión de valorar exactamente igual, en aras de asegurar la simetría, el acceso al convento y las dependencias de servicios (pajar y cuadra) y, lo propio puede señalarse con respecto a la dimensión de los patios en relación con las funciones que cumplen.

El diseño de Morcote estaría ubicado en un medio semirural y las dimensiones de su gran patio-plaza posterior parecen evidenciar que Silvestre Pérez asumió este dato del programa. Sin embargo, la generosidad de los espacios para ropería, despensas y bodegas no se compadecen con la dispersión de las áreas funcionales del convento. El refectorio y la sala capitular están al fondo del patio y obligan a un largo tránsito desde las celdas y uno, aún mucho mayor, desde la portería.

El diseño de Pérez es también innovador respecto de las tradicionales formaciones de las haciendas rurales, en casos conventuales o con casas de ejercicios como eran las de los jesuitas. Un diseño colombiano de mediados del XVIII nos muestra lo que era habitual, la iglesia adosada al conjunto de las construcciones claustrales, donde están ubicadas las residencias religiosas y luego vastos canchones para las actividades agrícolas, ganaderas y eventualmente industriales (telares, chorrillos o batanes).<sup>1362</sup>

Finalmente, como sucede en cierta forma en el convento de Monguí, pesa en el diseño de Morcote una ambientación mucho más urbana que rural, señalando la voluntad de jugar un papel movilizador y consolidador de una estructura poblacional definitiva y jerarquizada. En esto Silvestre Pérez asumió el carácter, cuasi fundacional, que los agustinos recoletos imponían a Morcote como cabecera regional.

La iniciativa llegó, con todo, tarde. Dos siglos y medio de una morosa tarea de organización de las comunidades indígenas y las erráticas políticas territoriales en Nueva Granada no habían logrado ni evangelizar plenamente ni consolidar poblados que se formaban y reducían bajo la voluntad omnimoda de administradores efímeros.

Morcote no alcanzaría a ver concretado su nuevo destino hegemónico pues el proyecto ensoñado, como todos los otros pensados y aprobados en la Real Academia de Madrid, quedaría en papeles.<sup>1363</sup>

La invasión napoleónica y la actuación que le cupo en ella a Silvestre Pérez, con su posterior exilio, seguramente quitaron fuerzas al arquitecto para asegurar la continuidad de su diseño. Los agustinos no tendrían mejor suerte ya que entre 1806 y 1808 el gobernador

---

<sup>1362</sup>Archivo Histórico Nacional. Madrid. Plano estancia jesuítica en Colombia.

<sup>1363</sup>Gutiérrez, Ramón - ESTERAS Cristina. Arquitectura y fortificación. Ed. Tuero. Madrid. 1993.



Remigio María Bobadilla y Castejón seguirá una larga causa por agravios contra el cura de Morcote fray José de los Dolores Rivera acusándolo de desacato.<sup>1364</sup>

Estas circunstancias, unidas al creciente ambiente independentista que viviría la región impidieron consolidar un proyecto de tamaña envergadura.

La última presencia significativa de Morcote en la historia novogranadina se produjo en junio de 1819 cuando llegó Bolívar al poblado encontrándose allí con Francisco de Paula Santander para continuar juntos la campaña libertadora.

Santander había ocupado el Fuerte de Paya, en el camino a Labranzagrande, contraído en forma estrellada con un foso seco según se percibe en el plano del Servicio Histórico Militar de Madrid que fuera estudiado por Alberto Corradine Angulo.<sup>1365</sup>

Después de la guerra nuevamente Morcote quedaría abandonado y retornaría a aquel silencio de agrestes soledades donde las violentas ráfagas de viento, que relata un oficial británico del ejército bolivariano, no alcanzaron para borrar definitivamente este fragmento de memoria local que hoy narramos.<sup>1366</sup>

Esta breve historia evidencia que casi tan lejos estaba Morcote de Bogotá como de Madrid. No era mayor la lejanía burocrática de los funcionarios del Virreinato de Nueva Granada respecto de aquel poblado, que la audacia creadora de Silvestre Pérez proyectando su convento para aquel lugar de ninguna parte, es decir, una perfecta utopía.

Tenían, a la vez, otra cosa en común: el encandilamiento de la ilustración que no siempre testimoniaba el uso de la razón. La realidad siempre fue otra cosa y condenó a aquellas ideas grandilocuentes a arquitecturas de papel.

## XX. ALDEIAS JESUÍTICAS NO BRASIL

*Giovanna Rosso del Brenna*

Negli anni 30 del XX secolo uno storico gesuita, il padre Serafim Leite, percorse gli archivi di Italia, Portogallo, Spagna, Francia, Belgio, Olanda, e in seguito del Brasile, raccogliendo tutta la documentazione relativa all'attività della Compagnia nella colonia portoghese a partire dal 1 febbraio 1549, data della partenza dei primi 5 missionari – guidati dal padre Manuel de Nobrega - con l'armata di Tomé de Sousa, primo Governador Geral del Brasile.

Dobbiamo ancor oggi alla sua monumentale opera, *História da Companhia de Jesus no Brasil* (1938), tutte le principali informazioni sulle numerosissime *aldeias* gesuitiche della colonia portoghese. Di alcune si è perduto ogni traccia; di altre sussiste il ricordo come semplice denominazione geografica; di molte sopravvive soltanto la chiesa (S. Lourenço dos Indios a Niteroi e São Barnabé a Itambi, nello stato di Rio de Janeiro) e più raramente il *conjunto* architettonico costituito dalla Chiesa e dalla Residenza (São Pedro da Aldeia, nello stato di Rio de Janeiro; Rei Magos e Reritiba, oggi Anchieta, nello stato di Espirito Santo);

---

<sup>1364</sup>Archivo Nacional de Colombia. Bogotá. Fondo de conventos. Tomo 24. Pág. 170-292. También Tomo 49. Pág. 912-926. y Fondo de Curas y Obispos. Tomo 48. Pág. 191-228 y 688-727.

<sup>1365</sup>Corradine Alberto. Historia de la arquitectura colombiana. Ed. Escala. Bogotá. 1989.

<sup>1366</sup>Terán Luis (Traductor). Memorias de un oficial de la Legión Británica. Campañas y cruceros. Biblioteca Ayacucho. Ed. América. Madrid. s/f. (1919).

altre ancora hanno perdurato e prosperato nel tempo, dando luogo – dopo l’espulsione dei Gesuiti nel 1758 - a villaggi e città, alcune delle quali (Santarém, Viçosa ) rivestono oggi, nei rispettivi stati, notevole importanza.

Soltanto in alcuni rari casi, grazie all’isolamento, la struttura originaria dell’abitato è conservata intatta quasi fino ai nostri giorni : è quanto è avvenuto con l’aldeia de S. João Baptista nella capitania di Porto Seguro (oggi Trancoso) e con l’Aldeia do Geru (Tomar), nello stato di Sergipe.

Tutte sono ancora in attesa di studi specifici, che orientino un possibile e sempre più urgente programma di restauro e di conservazione .

\*\*\*

I portoghesi trovarono al loro arrivo in Brasile una grande popolazione indigena, divisa in numerosissime tribù disperse (“São tantos que ainda que os cortassem em açougue nunca faltariam” era stato il sinistro commento del primo governador geral Tomé de Sousa).

L’evangelizzazione iniziò con il sistema delle “missões volantes” nei loro villaggi, a cui seguirono tentativi di raggruppare in maniera stabile, in *aldeias* appositamente fondate (alcune volte con donazioni di terre), gli indios convertiti, separandoli dal *gentio* e dai coloni e ponendo fine al loro nomadismo intermittente .

Già nel dicembre 1548, di fatto, il programma di colonizzazione contenuto nel *Regimento* di Tomé de Sousa raccomandava che "os que forem cristãos, morem juntos, perto das povoações das ditas capitanias"; e il padre Nobrega scriveva da Bahia nel 1550: “Desejamos congregar todos os que se baptizam, apartados dos mais”.

Le prime *aldeias* di fondazione gesuitica formarono un cerchio attorno alla città di Salvador da Bahia prima della fine degli anni 50 (aldeia de S. Paulo, 1558; de S. João, do Espírito Santo, de Santiago ecc.). Ad eccezione di Espírito Santo (ribattezzata Abrantes nel 1758, di cui si conserva la pianta nell'Arquivo Historico Ultramarino di Lisboa) ebbero vita breve , ma il loro studio è importante perché vi venne applicato per la prima volta il metodo di catechesi - accompagnato dal canto, dalle processioni ecc. -, che caratterizzava' in seguito il più famoso esperimento delle riduzioni del Paraguai.

Nella capitania di Ilheus ebbe vita lunga e prospera la aldeia de Nossa Senhora da Escada (oggi Olivença).

Il nucleo di riferimento nella capitania di S. Vicente fu il Collegio gesuitico di Piratininga, circondato da una serie di aldeias che divennero la più efficace difesa di São Paulo: le prime furono Nossa Senhora dos Pinheiros (Carapicuíba) e S. Miguel de Urarai.

A Rio de Janeiro gli indios, venuti da Espírito Santo per aiutare gesuiti e portoghesi nella conquista, costituirono il primo nucleo dell’aldeia di Geribiracica conosciuta come Aldeia do Martinho (dal nome del famoso capo Martim Afonso Arariboia) e poi di quella di S. Lourenço, in terre loro donate nel 1568 dall’altro lato della baia, dove sorge l’odierna Niterói; a questa si aggiunse nel 1584 l’aldeia di S. Barnabé sul rio Macacu.

Alla fine del 500 i due villaggi contavano 3000 indios cristiani, che partecipavano attivamente alla costruzione della città e alla sua difesa

Nella capitania di Espírito Santo si hanno notizie di aldeias lungo la costa con residenza fissa di gesuiti dal 1559 : la prima fu Nossa Senhora da Conceição, a cui seguono Guaraparim, Reritiba (ove morì il padre Anchieta, da cui la città odierna ha preso il nome) e Reis Magos, 1580 (di cui esiste una straordinaria immagine del primo 600 nel *Livro que da*

*rezao do Estado do Brasil* : un grande spiazzo quadrato con croce al centro e abitazioni collettive -*malocas*- sui quattro lati.

In Pernambuco, alla fine del 500, risiedevano gesuiti nell'aldeia di Rio Grande, S. Miguel e Nossa Senhora da Escada . L'attività missionaria, interrotta con l'occupazione olandese, riprese alla fine del XVII secolo, estendendosi al Rio Grande e al Ceará, tra i Tapuias.

L'espansione delle missioni nel Nord accompagna l'occupazione del territorio: cercando una comunicazione tra Pernambuco e Maranhão, i primi gesuiti giungono nel 1607 alla serra di Ibiapaba (Cearà), dove il padre Vieira riesce a fondare una missione circa 50 anni più tardi. L'aldeia, che riunisce le tribù di tre differenti villaggi in settori separati, assume la sua forma definitiva nel 1700, nel luogo dove sorge oggi la città di Viçosa . Al momento dell'espulsione dei gesuiti contava 4.800 abitanti ed era la più grande del Brasile. E' la prima aldeia del Maranhão, a cui seguono altre 55 ( di cui 27 cedute in seguito a altri ordini religiosi).

Le prime entradas dei Gesuiti nei fiumi dell'Amazonas datano 1653 e sono legate al nome del padre Antonio Vieira così come alcune fondazioni più antiche (Maracanà, ancor oggi esistente con lo stesso nome ; S. João Baptista sul rio Gurupi, poi trasferita a Caeté, oggi città di Bragança; e l'Aldeia dos Tapajos ,sul rio omonimo, oggi città di Santarém, la più importante missione del Parà, punto di passaggio delle entradas al rio Solimões e al rio Negro).

Tra le missioni del basso Amazonas era famosa per la sua incantevole posizione Gurupatuba, che ha dato luogo all'odierna città di Monte Alegre.

Nel 1696 gli indios cristiani delle aldeias gesuitiche negli stati di Maranhao e Grao Parà - considerate dagli stessi padri tra le più difficili del mondo - erano calcolati 11.000 (poco meno della metà di quelli dell'intero territorio brasiliano).

\*\*\*

Per quanto riguarda la "forma" degli insediamenti possediamo informazioni minori rispetto a quelle che riguardano le missioni del Paraguai.

Ricche di notizie sull'opera di evangelizzazione e di riorganizzazione delle comunità indigene e di infinite annotazioni sull'ambiente naturale e sulle consuetudini delle diverse tribù, le carte gesuitiche alludono molto raramente al tracciato dei villaggi. Le poche piante esistenti ( tra cui le *Aldeias da Bahia*, sec. XVIII, sopra menzionate, dell'Arquivo Historico Ultramarino) e le indicazioni che provengono dalla rilettura delle fonti ci permettono tuttavia di dedurre quale fosse l'organizzazione spaziale prevalente.

La aldeia do Cabu "venne costruita in modo che dalla porta della chiesa si potesse vedere tutta intera"; nella aldeia di S. João Batista sul rio Gurupi, al confine tra Pará e Maranhão, si stava completando nel 1661 "il bel quadrato di case con la sua chiesa, tutto di *taipa de pilão*";

nell'aldeia di Caeté, sempre alla fine del XVII secolo di costruiscono le case e la chiesa *em quadra*; a Camutá nel 1655 si costruisce la chiesa e si allineano le nuove capanne degli indios in modo tale da farla sembrare "una città di portoghesi".

Nel secolo seguente , il padre João Daniel descrive con entusiasmo la missione di Monte Alegre che è "ben tracciata", con "una bella piazza al centro, e ha le case degli indios costruite in modo uniforme e tutte uguali".

Se ne deduce l'esistenza, nelle varie regioni del Brasile, di un modello ricorrente di aldeia gesuitica – generalmente un grande spazio (*terreiro*) quadrangolare delimitato sul lato

nord dalla chiesa e dalla residenza dei padri e sugli altri tre lati dalle case *terreas* degli indios - e di una forte tendenza, che vi si manifesta, alla regolarità dei tracciati e all'uniformità delle costruzioni.

Si tratta di uno schema base, che potrà acquisire maggiore complessità nel caso che la prosperità della missione e l'aumento della popolazione lo richiedano.

E' quanto avviene generalmente nelle riduzioni del Paraguai, e, in Brasile, almeno nel caso della menzionata missione di Ibiapaba, oggi Viçosa, nello stato del Ceará.

“Enquanto não havia mantimentos para o sustento – scrive nel 1697 il padre Ascenso Gago – lhe mandamos fazer igreja pequena..” Ma con l'aumento della popolazione fu possibile “fazer a igreja grande, e *aldeia em forma*”. Sui tre lati del *terreiro* i capi indigeni, appartenenti a tre villaggi diversi, vennero così disposti : “O principal D. Jacobo de Sousa para a parte do nascente, com todos os seus vassallos; o principal Salvador Saraiva, com os seus, para a parte do poente; e para a parte do sul, fechando a quadra da aldeia, o principal D. Simao Taminhombà, com seus vassallos”.

La *quadra* tradizionale non fu sufficiente in questo caso per accogliere tutti i nuovi abitanti. Vennero tracciate strade e traverse e costruite varie file parallele di case . Le feste di inaugurazione durarono tre giorni.

## XXI. LA IGLESIA Y EL PUEBLO DE SANTA MARÍA DE ACHAO

### 1. Estructura y evolución

El pueblo de indios, fundado en la isla de Quinchao hacia 1650, se estructuró como punto de referencia en la “misión circular” de la Compañía de Jesús localizando allí también una casa de ejercicios.<sup>1367</sup>

El asentamiento no se diferenció del resto de los poblados chilotas, buscando un embarcadero reparado y ocupando el bordemar que condiciona la calle lineal y las aperturas o “abras” para las embarcaciones y atracaderos.

Achao también se acoge a la protección montuosa frente a los vientos del norte y ocupa el faldeo del cerro, jerarquizando la ubicación del templo en un sitio dominante sobre el poblado y a la vez facilitando el carácter de hito que su torre tiene para los navegantes.

El carácter bifocal que tienen estos poblados chilotas nace de la dualidad de la fuerza del bordemar, como contacto privilegiado para el tránsito y comercio, y el de la Plaza-atrio nuclear, como referencia cierta para la congregación de la población en sus actividades festivas emblemáticas.

El poblado desarrolla su tejido urbano entre la plaza y el mar. Plaza y playa son pues los puntos de atractivo central de cualquier poblado chilota de las “misiones circulares”. La iglesia será la que defina su carácter generacional urbano y el bordemar el que asegure la vitalidad para su consolidación y persistencia.

---

<sup>1367</sup>Guarda Gabriel. Centros de Evangelización en Chile. 1541-1826. Pontificia Universidad Católica de Chile. Santiago. 1986. Pág. 63.

La consolidación del núcleo fue lenta. Junto a la plaza-atrio se irían conformando los edificios públicos del área central, particularmente municipio y bomberos que por las razones de la fragilidad de los poblados frente a los incendios adquieren particular relevancia en todo Chiloé.

Una segunda área es la articulada por el punto de arribo de embarcaciones con su muelle, el sitio para los botes y el comercio que desde la rampa de intercambios estructura las calles.

En los últimos años la facilitación del acceso caminero a tendido a crear otro frente del pueblo distinto del tradicional bordemar, condicionando la expansión de un tejido residencial a las zonas del nuevo acceso. Estas nuevas edificaciones mantienen tanto técnicas constructivas en madera cuanto el sentido horizontal de ocupación del espacio, que con excepción de la iglesia, no supera los dos pisos con “mansarda” de tejuelas y algún mirador.

Achao es uno de los pueblos de indios chilotes que consiguió consolidarse más allá de la antigua misión y tiene un trazado con ciertos rasgos de planificación. Llama sin embargo la atención la excesiva dimensión de las calles respecto a la altura de las viviendas, lo que muestra probablemente una traza del siglo XIX aplicada sobre un caserío bastante disperso que no consolidaba una imagen urbana fuerte hasta ese momento.

En su equipamiento cuenta con tres templos, el católico y otros dos Metodistas y Evangélicos, lo que nos habla de una presencia de migrantes europeos en el siglo XIX. También tiene 3 colegios y un hospital, oficina de correos, puesto de carabineros y bomberos. En los meses de verano funciona una Feria gastronómica y hay gimnasio municipal y cancha de fútbol. El pueblo tiene servicio de agua potable y alcantarillado que tiende a superar el antiguo sistema de descarga que había contaminado la playa, el servicio de electricidad tiene imperfecciones por carecerse de una planta generadora en la isla de Quinchao.

## ***2. Análisis de algunos elementos urbanos***

Tomando probablemente algún anterior asentamiento Velinche, los jesuitas construyeron una iglesia provisoria que permitiera la congregación de la comunidad a evangelizar. Junto a ella definieron la “explanada” una suerte de plaza-atrio que precisaba el sitio sacral y público formando a su alrededor “ramadas” para el alojamiento provisoria de indígenas.

Al costado del templo construyeron la “casemita” como casa cural y de ejercicios y fueron desde allí perfilando las nuevas viviendas estables que darían origen al pueblo. El caserío fue destruido en un incendio de 1784 que comenzó en la parte de atrás del templo y se detuvo cuando se desarmó una casa para impedir su propagación.<sup>1368</sup>

Algunas fuentes indican que en 1787 se procedió al trazado formal del poblado aprovechando el proceso de reconstrucción. Se formalizó el reparto de dos decenas de solares y se le dio forma de pueblo con el trazado de las calles a partir de la Plaza y

---

<sup>1368</sup>Montandón Roberto. La iglesia de Santa María de Achao. Boletín de la Academia Chilena de la Historia. Año XXXI. Santiago de Chile. 1964.

atendiendo la bajada a la playa. Hacia 1818 estaba consolidado y solicitaba se le otorgase el título de Villa.<sup>1369</sup>

Un plano de 1898, levantado seguramente para resolver aspectos de tierras fiscales urbanas, nos permite verificar la importancia del emplazamiento junto al cerro y próximo a la playa. Desde una plaza rectangular se traza una calle mediana paralela a la marina, denominada “calle de las Delicias” donde, hacia las afueras del poblado había estado el antiguo cementerio.

La calle que bordeaba la plaza junto al templo se denominaba “Calle del Arenal” en su bajada a la Playa y significativamente, “ Calle del Peligro” en el tramo que bordeaba al templo y se prolongaba tras el terreno del mismo en el límite del poblado.

Si bien se desprende una clara intención ordenadora la calle principal paralela a la línea de la playa y las otras perpendiculares a ella, en la realidad no había un amanzanamiento y un tejido urbano de loteos homogéneos.

Es por lo tanto posible verificar una ocupación de casas frontales, sobre una hipotética línea municipal en la calle de las Delicias y una ocupación densa en el perímetro de la explanada-plaza. No aparece marcada una fuerte ocupación sobre la Marina y el poblado, a fines del XIX, parece ceñirse a las seis manzanas claramente acotadas y a unas 40 unidades de vivienda.

En este momento Achao parece haber adquirido cierta importancia como punto intermedio del comercio de madera desde Palena a Ancud y el territorio continental. En el año 1900 fue declarado puerto libre y pasó a integrar el departamento de Castro, pero estas actividades no revirtieron en cumplimentar el equipamiento urbano hasta la década de los años treinta en que se colocaron los servicios escolares, el hospital y se abren las vías de comunicación terrestre.

El terremoto de 1960 y las consiguientes marejadas destruyeron el bordemar de Achao, las casas sobre la fachada marítima y la rampa de intercambios, alterando sustancialmente la relación del pueblo y el paisaje y abriendo la trocha a Coñao para la fachada interna que habilita al camino terrestre. En los años 70 se reconstruirá la rampa y el malecón cuando el poblado de Achao contaba con 2705 habitantes y se expandía hacia el sector de Putique.

### ***3. La iglesia de Achao***

La iglesia actual de Achao parece, según algunas fuentes, haberse construido hacia 1750. Gabriel Guarda menciona un inventario de 1769, luego de la expulsión de los jesuitas que la recuerda con “tres naves, por concluir, obra toda de madera y techo de tabla de pizarrilla con tres puertas a la calle, coro alto y el piso enrajado, su presbiterio y dos confesionarios...”<sup>1370</sup>

---

<sup>1369</sup>Urbina Burgos Rodolfo. Los pueblos de Chiloé. En “Chiloé”. Revista de divulgación del Centro Chilote. N°8. Concepción. 1987. Pág. 27

<sup>1370</sup>Guarda Gabriel. iglesias de Chiloé. Pontificia Universidad Católica. Santiago de Chile.1984. Pág. 59

El marino Moraleda la había considerado dos años más tarde como la mejor iglesia de Chiloé y el franciscano fray Alonso Reyna del Colegio de Ocopa le construiría el retablo mayor y cuatro retablos laterales después de 1771.<sup>1371</sup>

La iglesia de tres naves con columnas de madera de una pieza está realizada con ciprés, alerce y coigüe y recubierta interiormente por un forro de tabla machiembreada a mano, los tarugos de ajuste son de luma y la cubierta y fachada están recubiertos con tejuela de alerce.

Si bien se trata del templo más antiguo que subsiste en Chiloé y el único del período jesuítico, Achao ha sido objeto de múltiples intervenciones en el siglo XIX y en el nuestro que evidencian que ha incorporado nuevos elementos ornamentales y variado sus originales concepciones.

Recientemente Hernán Montesinos y otros autores han dado a conocer los cambios efectuados entre 1862 y 1876. En efecto, es descripta como una “iglesia de tres naves de 51 varas de largo, forrada por dentro y fuera, techada con tablas de alerce, enrajada con tablones de laurel, cuatro puertas teniendo la del frontis cerrojo de fierro.”(1870) pero habiendo sufrido los daños de un temporal en 1862, se encontraba “destechada arriba del frontis hacia la torre”.

En 1876 se estaba considerando demoler la torre y edificar otra nueva “en todo conforme a la capilla nueva de Quinchao, con la sola diferencia que ésta tiene mayor elevación”.<sup>1372</sup>

Este año 1876 el templo había sido intervenido por el párroco Benedicto García, con obras que alteraron la concepción arquitectónica original y colocados nuevos adornos en el altar mayor, apertura de nueve ventanas, colocación de columnas en el costado sur del templo, cierre parcial con barandas del espacio del atrio además de la nueva torre y fachada.

En 1899 se planteaba la necesaria intervención en el templo pues todas las obras realizadas eran “remedios que no son sino paliativos del mal” y las “personas prácticas” indicaban que convenía encarar su “reconstrucción”. Se estudiaba por lo tanto definir la reparación o la construcción de un nuevo templo.

Si bien en 1906 un incendio destruyó buena parte del pueblo de Achao, la iglesia y la casa parroquial sobrevivieron, aunque en el fervor de las reconstrucciones se insiste en encarar un nuevo templo, lo que por suerte es desechado aunque se modificará nuevamente la fachada y la torre. En efecto, el párroco escribía en 1907 que había encomendado al Ingeniero Sr. Koch que “haga el proyecto de la nueva iglesia y presupuesto”, pero ya en 1937 los Obispos comienzan a darle su valor cuando Monseñor Munita Eyzaguirre le recomienda al párroco Germán Ampuero el cuidado de esa “verdadera reliquia del tiempo colonial.” y le indica que para hacer cualquier reparación debe atenerse al estilo de ella.<sup>1373</sup>

En el año 1949 y luego del terremoto de 1960 se hicieron reparaciones al templo, ya reconocido como Monumento Histórico Nacional, que han permitido su subsistencia con

---

<sup>1371</sup>Gonzalez de Agüero fray Pedro. Descripción Historial de la Provincia y Archipiélago de Chiloé en el reino de Chile y Obispado de la Concepción. Introducción, estudio y apéndice documental de Isidoro Vázquez de Acuña. Santiago de Chile. 1988. Pág. 177

<sup>1372</sup>Montesinos Hernán - Salinas Ignacio - Basáez Patricio. Las iglesias misionales de Chiloé. Departamento de Historia y teoría de la Arquitectura. Facultad de Arquitectura y Urbanismo. Universidad de Chile. Santiago de Chile. 1995. Pág 18

<sup>1373</sup>Idem. Pág. 35.

la activa participación de la Facultad de Arquitectura y Urbanismo de la Universidad de Chile en las obras realizadas en 1977-78.

#### ***4. Conclusiones***

Achao se consolidó a partir de su definición como centro misional y del movimiento de navegación y comercio. Las circunstancias de la destrucción de su bordemar y la apertura de los caminos al interior de la isla han definido una nueva transformación urbana en los últimos años.

La dinámica de la vida religiosa y el valor asignado a su templo, como Monumento emblemático de la acción jesuita en Chiloé, conforman aun hoy los puntos de referencia centrales para Achao y permiten el creciente impulso del turismo cultural que está recibiendo la región.

La acción de recuperación de este patrimonio emprendida en los últimos años por la Asociación de “Amigos de las iglesias de Chiloé” configura pues la última fase de un itinerario que tiende a revalorizar la historia del archipiélago y en ella el relevante papel de las misiones circulares de la Compañía de Jesús que definieron la estructura de poblamiento de la región.