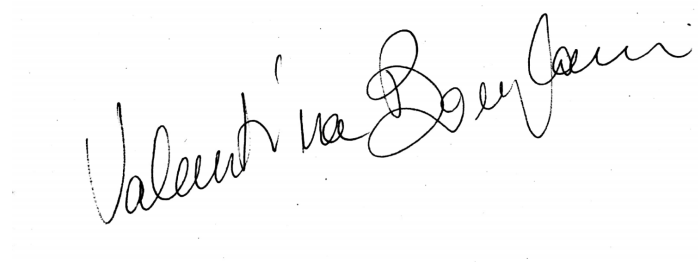


Il seguente articolo é stato scritto con un co-autore (Rodrigo Villagra).

L'apporto individuale alla pubblicazione è suddiviso come segue:

- L'introduzione é stata redatta in comune.
- (da pag. 235 a pag. 249): la sezione che inizia con il sottotitolo "El pueblo maskoy y la empresa Casado S.A. en Paraguay" é stata scritta interamente da Valentina Bonifacio.
- (da pag. 249 a pag. 266): la sezione che inizia con il sottotitolo "La compañía Puerto Pinasco y la distribución de los angaité" é stata scritta interamente da Rodrigo Villagra.

A handwritten signature in black ink, reading "Valentina Bonifacio". The signature is written in a cursive, flowing style. The first name "Valentina" is written in a larger, more prominent script, while "Bonifacio" is written in a slightly smaller, more compact script. The signature is positioned diagonally across the page.

Enclaves industriales en el Chaco y Amazonía indígenas (1850-1950)

CAPITALISMO EN LAS SELVAS

Lorena Córdoba, Federico Bossert & Nicolas Richard
Editores



EDICIONES
DEL
DESIERTO

CÓRDOBA, LORENA; FEDERICO BOSSERT & NICOLAS RICHARD (eds.) 2015. — *Capitalismo en las selvas: Enclaves industriales en el Chaco y Amazonía indígenas (1850-1950)*. - San Pedro de Atacama: Ediciones del Desierto, 2015, 316 p.

ISBN: 978-956-9693-02-1

© Ediciones del Desierto, San Pedro de Atacama, 2015.

Ediciones del Desierto
Casilla 49, San Pedro de Atacama, Chile.
www.edicionesdeldesierto.cl
diego@edicionesdeldesierto.cl

Todos los derechos reservados. No se permite reproducir, almacenar en sistemas de recuperación de la información y transmitir parte alguna de esta publicación, cualquiera que sea el medio empleado —electrónico, mecánico, fotocopia, grabación, etc.— sin el permiso previo de los titulares de los derechos de propiedad intelectual.

Instituto de Arqueología y Antropología, Universidad Católica del Norte, San Pedro de Atacama (Chile).

CNRS CERHIO UMR 6258 équipe CHACAL/Histoire et Anthropologie Comparées de l'Amérique Latine, Rennes (Francia).

CIHA Centro de Investigaciones Históricas y Antropológicas, Santa Cruz de la Sierra (Bolivia).

Laboratoire International Associé CNRS
MINES ATACAMA - Les systèmes miniers dans le désert d'Atacama.

Impreso por Gráfica LOM
500 ejemplares

Índice

Isabelle Combès	
Prólogo	9
Lorena Córdoba, Federico Bossert & Nicolas Richard	
Palabras preliminares	11
PRIMERA PARTE. — Los ingenios azucareros en el Chaco occidental	15
Rodrigo Montani	
El ingenio como superartefacto. Notas para una etnografía histórica de la cultura material wichí	19
César Ceriani Cernadas	
Campanas del evangelio. La dinámica religiosa indígena en los ingenios azucareros del Noroeste Argentino	45
María Cristina Dasso & Zelda Alice Franceschi	
La representación wichí del trabajo y el ingenio azucarero	65
Marina Weinberg & Pablo Mercolli	
Azúcar amargo. Historias de San Martín del Tabacal	93
SEGUNDA PARTE. — El caucho en la Amazonía	107
Federico Bossert & Lorena Córdoba	
El trabajo indígena en economías de enclave. Una visión comparativa (barracas caucheras e ingenios azucareros, siglos XIX y XX)	111

María C. Chavarría	
El genocidio del caucho y la recuperación de la memoria. Nuevos discursos en la Amazonía peruana	129
Manuel Cornejo Chaparro	
Una selva de espejos. La época del caucho y Sangama	151
Lorena Córdoba & Diego Villar	
El revés de la trama. Dos asesinatos caucheros	161
TERCERA PARTE. — Los puertos y obrajes en el Chaco boreal	179
Nicolas Richard	
Nombre propio, trabajo y reproducción social en el Chaco boreal contemporáneo	183
José Braunstein	
Los caminos de Sanapaná	205
Rodrigo Villagra & Valentina Bonifacio	
Los maskoy de Puerto Casado y los angaité de Puerto Pinasco. Un recuento de los tiempos del tanino	233
Paola Canova	
Los ayoreo en las colonias menonitas. Análisis de un enclave agro-industrial en el Chaco paraguayo	271
Índice de autores	287
Bibliografía general	293

Los maskoy de Puerto Casado y los angaité de Puerto Pinasco

Un recuento de los tiempos del tanino

RODRIGO VILLAGRA
VALENTINA BONIFACIO

Los habitantes de la vasta planicie chaqueña gozaron de su independencia política hasta casi el término del siglo XIX. Lejos de ser un territorio vacío, durante el período precolonial el Chaco era habitado por un gran número de grupos indígenas —no menos de 50 hacia el final de ese período.¹ Esta diversa población étnica y lingüística fue registrada fragmentaria y sucesivamente conforme a denominaciones cambiantes, en parte debido a un dinamismo socio-político propio, pero también debido a una taxonomía operada y simplificada lingüísticamente por los colonizadores. Los indígenas toba, por ejemplo, deben probablemente su nombre a observadores argentinos que los denominaron con el nombre de otro grupo de ese país.² El Chaco indígena, libre y plural, tuvo como límite “natural” y de intercambio con los colonizadores —tanto bélico como pacífico— los acotados márgenes del río Paraguay al este; el río Bermejo al sur y las estibaciones de los Andes al oeste y al norte el río Parapetí.

¿Cómo devino este territorio indígena en tierras soberanas del Estado paraguayo? En primer término, el decreto de 1825 del dictador José Rodríguez de Francia (1813-1840) declaró “propiedad pública” todas las tierras sobre las cuales los particulares no presentaran

NOTA: Una versión preliminar de este trabajo fue publicado en el libro *Meike makha valayo: No habían paraguayos. Reflexiones etnográficas en torno a los angaité del Chaco*, de Rodrigo Villagra Carron, 2015, Ed. CEADUC/TierraViva, Asunción del Paraguay.

1. Braunstein 2005: 1. Aquí utilizaremos el término “precolonial” para referirnos al período previo a la colonización efectiva por parte del Estado paraguayo del Chaco y los territorios indígenas, proceso que comenzó a fines del siglo XIX.

2. Susnik 1981.

títulos. Décadas más tarde, y luego de la Guerra de la Triple Alianza (1865-1870), el gobierno del general Bernardino Caballero, con el fin de obtener fondos para saldar la deuda de guerra debida a dichos Estados, emprendió la masiva venta de las tierras públicas (1885-1887), enajenando cerca del 98% del territorio nacional –real o putativo– y vendiéndolo mayormente a empresas extranjeras en las que predominaba el capital inglés y argentino.¹

Los primeros no indígenas que cruzaron este límite “natural” para explorar el Chaco por encargo de los inversionistas, y que lograron pasar un tiempo considerable con los indígenas de la ribera occidental del río Paraguay y de tierras adentro, fueron viajeros solitarios como el español Juan de Cominges, topógrafos como el danés Pedro Freund y misioneros como el anglicano Barbrooke Grubb.² En la porción del Chaco habitada y ocupada por los pueblos que nos incumben en este artículo –los maskoy y los angaité –³ no existían asentamientos permanentes de colonos hasta fines del siglo XIX.⁴ La colonización de estas tierras fue delegada por el Estado paraguayo a las iglesias católica y anglicana, y a las compañías de Carlos Casado y la compañía Pinasco (*International Products Corporation*, IPC en adelante). Las misiones anglicanas fueron las pioneras en la zona: la misión de Puerto Caraya Vuelta fue fundada en 1887 por el misionero británico Adolfo Henriksen, en la ribera occidental del río Paraguay y a unos 50 kilómetros de Concepción; varias décadas más tarde y unos pocos kilómetros aguas arriba, el misionero católico Emilio Sosa Gaona fundó la misión del Banco Napegue. En el espacio de estas tres décadas se establecieron los puertos tanineros y las estancias ganaderas a lo largo de la ribera y, progresivamente, tierras adentro del Chaco.

A estas puntas de lanza de la colonización, y ante la proximidad del enfrentamiento entre Paraguay y Bolivia, se sumó el ejército paraguayo, que desde la década de 1920 estableció una línea de fortines al noroeste y otra paralela al río Pilcomayo, ocupando –por ejemplo– el lugar de la misión anglicana de Nanawá en 1928.⁵ Con la ocupación militar y el comienzo de la guerra del Chaco (1932-1935), la colonización del territorio se hizo irreversible y total. La alienación del territorio indígena chaqueño y la transformación de su población, otrora libre e independiente, en reducciones y ámbitos proletarizados –en las misiones, puertos, obrajes y estancias– sería un resultado histórico del conflicto bélico no asumido por el Estado-nación paraguayo.⁶

1. Pastore 1972; Kleinpenning 1992: 119-121.

2. Cf. Cominges 1882; Grubb 1904, 1911, 1914, 1993 [1911, 1925].

3. Kalisch & Unruh 2004 y otros –Fabre 2005– propusieron la denominación enlhet-enenlhet –apelativo de persona o gente en estos idiomas– para la familia lingüística anteriormente conocida como maskoy (o antes machicui) – exónimo dado por los toba qom a los enxet–, familia compuesta por los pueblos enxet, enlhet, sanapaná, angaité, guaná y toba maskoy o enenlhet. La denominación maskoy y su uso como etnónimo –a pesar de no provenir de un idioma específico de esta familia– es explicada más adelante.

4. Kidd 1995: 47.

5. Nanawa proviene del enxet Emha Nawa “lugar de los quebrachos blancos” misión fundada por los anglicanos W. B. Grubb y Farrow en 1916 (SAMS 1916) y destinada a los suhines (nivacé), con población mixta enxet, nivacé, maká y toba qom.

6. Richard 2008b; Capdevila, Combès, Richard & Barbosa 2010.

Algún tiempo antes de la debacle colonizadora, los distintos grupos enlhet-enenlhet gozaban de un estándar de vida alto, una demografía importante y una movilidad cíclica que les permitía el uso extensivo, estacional y selectivo del medio ambiente a través de una economía diversificada en actividades de caza, pesca, recolección, horticultura, pastoreo y la obtención de bienes manufacturados y/o foráneos a través del intercambio (collares por animales domésticos, plumas y pieles por tabaco, sal, cuchillos, entre otros).¹ Tal estándar se manifiesta, por ejemplo, en las celebraciones comunes –que servían, a su vez, para concretar alianzas políticas y de parentesco– relacionadas con los rituales de iniciación femenina y masculina, que se llevaban a cabo al comienzo de los ciclos anuales de cosecha y abundancia de comida.² Entonces, es legítimo suponer la existencia de comunidades que alcanzaban hasta doscientos personas en los tiempos precoloniales.³ Con la llegada de los no indígenas, esas comunidades se dispersaron –en parte por las epidemias introducidas–⁴ y también para reconcentrarse en los campamentos de trabajo; no obstante, y aun con las constricciones impuestas, estos grupos siguieron reuniéndose en celebraciones cíclicas⁵ incluso en dichos espacios. Tal interpretación está respaldada por las palabras de Luis Leiva, indígena toba-maskoy, en un manuscrito sobre la historia de su pueblo donde realiza diversas referencias a la dispersión de su gente tras un largo período de residencia común:

Ellos vivían dentro de la propiedad de Carlos Casado, a 120 kilómetros de Puerto Casado, hacia el norte. Nosotros le llamábamos a este lugar *Paiseacmoc Vemac*, que en español significa “Valle de la Tribu”. Doscientas sesenta familias vivían en este lugar.⁶

Sin olvidar estos antecedentes históricos, y sin soslayar que el Chaco paraguayo ofrece un espectro étnico y geográfico más amplio, aquí nos proponemos narrar específicamente cómo el establecimiento de las dos empresas tanineras Carlos Casado S.A. y la Compañía Pinasco (IPC), desde sus centros de operación en Puerto Casado y Puerto Pinasco, irrumpieron y gravitaron en la vida de los emparentados pueblos maskoy y angaité, utilizando para dicha narración la perspectiva biográfica y cultural de los mismos.

El pueblo maskoy y la empresa Casado S. A. en Paraguay

A finales del siglo XIX, Carlos Casado del Alisal –definido por Lagos como el “colonizador arquetípico”–⁷ abrió su fábrica taninera en el Chaco a orillas del río Paraguay. Lo que a veces se denomina “el imperio Casado” en el Paraguay tiene su origen en 1886,

1. Cf. Métraux 1946.

2. Delpont 1992; Franco & Imáz 2006; Kalisch 2012; Pittini 1924.

3. Susnik 1981; Grubb 1993 [1911, 1925].

4. Kidd 1999.

5. Susnik 1953.

6. Leiva 2004.

7. Lagos 1949: 9.

cuando el banquero y empresario español –nacionalizado argentino– “utilizó una decena de testaferros para eludir las restrictivas leyes paraguayas, y se apoderó de 3000 leguas cuadradas [5.625.000 hectáreas] de tierra fiscal paraguaya”.¹ Lo que permitió a Casado apoderarse de una ingente cantidad de tierra en Paraguay fue la venta masiva de tierras fiscales por parte del Estado, tras la crisis financiera causada por la Guerra de la Triple Alianza. En pocos años, alrededor de la fábrica se fue formando un pueblo que recibió el nombre de su fundador –Puerto Casado–, donde convivían argentinos, paraguayos mestizos e indígenas de diferentes grupos étnicos. Alrededor de la fábrica, diseminados en todo el vasto territorio, se encontraban los obreros y las estancias de la empresa.

Luis Agüero, antiguo trabajador de la fábrica, recuerda en su manuscrito la “misión civilizadora de la compañía Casado, que guiada por el espíritu pionerístico y conquistador de su fundador supo generar riqueza de un infierno verde [el Chaco]”.² Lejos de tratarse de un territorio despoblado, ese “infierno verde” era habitado hasta aquel momento por grupos indígenas pertenecientes a diferentes grupos lingüísticos y organizados en bandas de cazadores-recolectores que se casaban exógamicamente o, de preferencia, con “mujeres étnicamente diferentes de su propia tribu”.³ El encuentro entre la empresa Casado, los misioneros salesianos y algunos grupos indígenas chaqueños –cuyos caminos se cruzaron por más de cien años– anuló diferencias entre esos grupos para dar vida a un nuevo grupo étnico, que en el Censo Nacional Indígena del año 2002 aparece bajo el nombre general de “toba maskoy”,⁴ pero que los indígenas de Puerto Casado prefieren llamar simplemente “maskoy”.

Escribe Gabriela Dalla Corte que “Carlos Casado importó maquinaria europea, decidió darle a los rollizos una forma plana, y creo una fábrica que se convirtió en la primera del mundo [...]. Para ello, Casado trabó amistad con el ingeniero español Juan de Cominges y Prat [...], quien tendría un papel crucial en las actividades empresariales emprendidas por Casado en las tierras chaqueñas”.⁵ Quizás haya sido el mismo Cominges, quien en 1879 visitó por motivos comerciales el área alrededor del futuro puerto taninero, el primero en actuar como intermediario entre Casado y los grupos indígenas que se habían acercado al río. En sus memorias, Cominges describe la presencia de los “blancos” en la región como fuente de vicios y degradación entre los indígenas. Su principal interlocutor fue el líder angaité Cacique Michi, cuya toldería estaba situada en ese momento a la orilla del río Paraguay, y al que describe de la siguiente manera:

Este cacique representa unos cuarenta años de edad, es pequeño de estatura [...]; interesado, exigente, antojadizo, pedigüeño, borracho, embustero, taimado, desleal y ladrón. Defectos, más que propios de su raza, hijos de las circunstancias en que le ha colocado la

1. Dalla Corte 2009: 77.

2. Agüero 1985.

3. Susnik 1981: 43.

4. DGEEC 2002b.

5. Dalla Corte 2009: 58.

situación topográfica del lugar donde radica su toldería. Su proximidad a la costa es causa de todas sus desdichas y todos sus vicios.¹

Siempre según Cominges, la gente del Cacique Michi ya se encontraba en 1879 trabajando en el obraje de Colonia Apa, en la otra orilla del río Paraguay, donde los obreros eran pagados con un puñado de maíz. Lo cierto es que a finales del siglo XIX, indígenas provenientes de diferentes ubicaciones geográficas empezaron a trabajar para la empresa de Casado. Algunos de ellos mantuvieron al principio contactos esporádicos con el puerto, aceptando trabajos temporarios para después volver regularmente a sus asentamientos de origen.

Según René Ramírez, quien tuvo un papel clave en la historia del pueblo maskoy, la fábrica de Puerto Casado fue construida enteramente con mano de obra indígena, bajo la dirección de un ingeniero argentino. En esos tiempos, los trabajadores indígenas ya habían empezado a asentarse en el pueblo:

Entre 1870 y 1880 —por allí— se ubicaba ya [la gente indígena] en Puerto Casado. Después vinieron los misioneros, en 1922 o 1928, a ocupar este terreno en donde están ahora. La gente indígena ya estaba en Casado. Entonces había mayoría indígenas en Puerto Casado. Menos —como nosotros le llamamos— los blancos, menos eran. Más todavía había indígenas. Porque barrio San Juan ese todito era de indígenas, y lo que se llama barrio Olería, todito era de indígenas. Solamente cerca del hotel las casas eran de los blancos. Y después los restos todos indígenas. Cantidad. Inmenso. Ahora se quedaron un poquito nomás. Pueblito y ya... hasta allí. [...] Después la empresa empezó a traer gente que conoce el trabajo, de Asunción, su persona de confianza.²

Hacia una identidad común: en la lucha por la tierra nace el pueblo maskoy

Muchos años después de que Cominges redactara sus memorias, diferentes observadores no indígenas que escribieron sobre los grupos asentados en el área de Puerto Casado enfatizaron las consecuencias negativas que este proceso tuvo sobre sus vidas. Refiriéndose a los angaité, por ejemplo, Susnik hablaba de la “progresiva desvalorización de su cultura”,³ mientras que, sobre los angaité y guaná, el obispo Alejo Obelar describía su generalizada desintegración:

Guana. Son los más desculturizados y destribalizados del Chaco. La producción taninera fue el factor de desintegración. [...] La llegada de la industria taninera y la colonización del Chaco llevó a la proletarización de los Indios Angaité, su sedentarización y dependencia.⁴

1. Cominges 1882: 7. En adelante todos los énfasis en las citas son propios, así como las traducciones de textos del inglés y del francés. Asimismo, en las citas se respeta la grafía original en español o de palabras en idioma indígena con la indicación: [Sic].

2. Entrevista con René Ramírez, Puerto Casado, 2008.

3. Susnik 1981: 56.

4. Obelar 1981: 16.

En un informe que la Iglesia Católica redactó en los años ochenta se afirma que, en 1906, había 1000 obreros en la fábrica de Casado, de los cuales 400 eran indígenas.¹ El número declinó con los años, y en la década de los cincuenta solamente 100 obreros indígenas eran empleados en la fábrica. En esta época, todos los trabajadores indígenas fueron “enviados de vuelta al monte”, bajo el pretexto de que “no rendían”. Setenta de ellos fueron contratados nuevamente gracias al sindicato local, que pidió luego una cuota por cada trabajador contratado. La presencia de un sindicato es confirmada por Susnik, quien habla de sindicalistas comunistas activos en el área hasta que la dictadura empezó a reprimirlos.² En 1979 había 150 obreros indígenas en la fábrica, pero en la década siguiente sólo 18 de los 500 indígenas ubicados en el barrio indígena de Casado [Pueblito Livio Fariña] estaban contratados de manera permanente, y 18 trabajaban como jornaleros (ver fig. 1).



Figura 1. En primer plano la línea de los rieles. Detrás, la entrada de Pueblito Livio Fariña. Fuente: V. Bonifacio, 2005.

1. CEP 1983.

2. Susnik 1953.

Según refiere René Ramírez, el establecimiento de una misión católica en Puerto Casado en los años '20 acentuó la separación entre la población indígena y no indígena. De hecho —como un profesor paraguayo nos hizo notar alguna vez—, el ferrocarril que aún divide ese pueblo en dos partes también divide la población local: los indígenas por un lado y los no indígenas por el otro. Según Susnik, la fundación de Pueblito como misión católica es posterior a la construcción del ferrocarril y se remonta a los años cuarenta:

El Padre Bruno Stella, Salesiano de Puerto Casado, ve las dificultades de la labor misionarial en la inestabilidad de los indígenas. Para alcanzar un grupo compacto de indígenas cristianos fundó la “Villa cristiana”, en la cual establece indígenas de diversas etnias (lenguas, angaités, sanapanás, tobas, chamacocos). Esta mezcla de indígenas tendría que resultar en una conciencia católica común, en lugar de la antigua relación con el propio pueblo pagano. Es difícil prever cómo irá a terminar este experimento, pero el Padre Stella está convencido en el éxito de su empresa, lamentablemente se olvida de que es necesario comprender a los indígenas de las orillas, los cuales ya están sufriendo la influencia de la mentalidad proletaria de los blancos que trabajan en fábricas y puertos.¹

A pesar de los esfuerzos del Padre Stella, sabemos por un informe de Walter Regher que los indígenas asentados en Pueblito en los años setenta todavía estaban divididos en distintos grupos étnicos.² Según él, un grupo de 35 familias incluso rechazó asentarse dentro de los límites de la “reserva indígena” (como la empresa denominaba a Pueblito) y construyó sus casas en un lugar denominado *Valle del Algarrobo*, cercano al límite de Pueblito. Luis Leiva, indígena toba, describe una situación similar acerca de un grupo toba que dejó Casado y emigró a Loma Plata (Chaco Central) en los sesenta: “nuestra gente es muy racista no sólo entre nosotros sino también con otras tribus. [...] Los Tobas y la Tribu Lengua siempre creaban conflictos en la misión, aunque todos vivían en una misma comunidad” (2004). Fue recién en los primeros años de la década del ochenta que los diferentes grupos indígenas —después de haber empezado una lucha para reclamar una parcela de tierra donde asentarse— decidieron darse una identidad común y aceptaron la denominación única de “pueblo maskoy”.³

De indígenas a ciudadanos trabajadores

Según René Ramírez, los trabajos que los indígenas realizaban en la fábrica en los años sesenta y setenta eran mucho más pesados que los asignados a los paraguayos. Por ejemplo, solamente ellos trabajaban en la planta alta de la fábrica, donde estaban los hornos, mientras que los paraguayos trabajaban lejos del calor de los hornos, en la planta baja. Los indígenas

1. Susnik 1954.

2. Regher 1980.

3. Para una descripción detallada de la lucha por la tierra, ver Bonifacio 2013.

trabajaban también en la “bolsería”: llevar a los barcos sacos de 50 kg. de tanino, y en la “organización”, limpiando las calles en la fábrica y en el pueblo. El hecho de que los cargadores tuvieran que dormir en la fábrica para esperar la llegada del barco es destacado por los mas-koy como una muestra de las duras condiciones de trabajo a las que eran sometidos. Siempre según Ramírez, cada tarde la empresa daba una *copa'i* (un vasito de caña) a los trabajadores, para que tuvieran fuerza y siguieran trabajando. Según el testimonio de Don Suárez —enxet, residente en Pueblito— algunos indígenas llegaban a tener cargos de responsabilidad en la empresa. Él mismo, por ejemplo, estaba encargado de la preparación de la sustancia química utilizada en la última etapa de la elaboración del tanino. Los indígenas también se desempeñaban como “carreros” y “cuadrilleros”. Estos últimos debían desplazar un carrito ubicado sobre rieles, empujándolo por medio de largos palos como palancas.

Según sabemos por una carta encontrada en el archivo abandonado de la fábrica de Casado, la distinción entre trabajadores indígenas y no indígenas en los registros de la empresa fue borrada recién en 1977.¹ Inicialmente, los indígenas eran considerados “menores de edad” por su falta de documentos de identidad, y se les pagaba menos que los otros trabajadores.² Su trabajo, además, era considerado “inferior”, menos eficiente.³ La decisión de la empresa de borrar la distinción entre las dos clases de trabajadores se debe, probablemente, al involucramiento de los trabajadores indígenas en el sindicato local después de la llegada de representantes del Proyecto Marandú a Puerto Casado. Este proyecto fue promovido en los años setenta por la Universidad Católica de Asunción para concientizar a los líderes indígenas y sus comunidades acerca de sus derechos.⁴ En 1975, funcionarios del proyecto visitaron Puerto Casado, donde organizaron un seminario de quince días. Poco tiempo después, los trabajadores indígenas se incorporaron al sindicato. Según Susnik y Chase-Sardi, fue precisamente a causa de esto que la dictadura de Stroessner encarceló y torturó en 1975 a los principales funcionarios del proyecto —Chase-Sardi entre ellos.⁵ El representante de los trabajadores indígenas en el sindicato era René Ramírez.

1. “Puerto Casado, Abril 20 de 1977. Exmo. Sr. Ministro de Justicia y Trabajo. E.S.D. Tenemos el honor de informar a V.E. la decisión del directorio y el Consejo de Administración de la Empresa Carlos Casado S.A., de borrar del escalafón de personal de la Compañía la discriminación de cristianos e indígenas y substituirlos por el de ciudadanos trabajadores. Esta determinación se fundamenta en la igualdad de oportunidades otorgado a todo trabajador de percibir sin distinción alguna el salario que señala la ley de acuerdo a su capacidad e competencia. [...] Cnel (S.R.) Pedro Ortiz Molina. Gerente de Relaciones y Servicios”. (Carta encontrada por V. Bonifacio en el archivo abandonado de la fábrica de Puerto Casado, en 2008).

2. Entrevista con Don López y R. Ramírez.

3. Cf. Kidd 1997.

4. Renshaw 1996.

5. Chase-Sardi & Susnik 1995: 329.

La moralidad del trabajo

Los informes del Equipo Nacional de Misiones —una institución eclesiástica que colaboró con los trabajadores indígenas en su lucha por la tierra en los '80— destacan que los indígenas siempre fueron explotados por la empresa Casado, de la cual fueron esencialmente víctimas. Presentan el trabajo en la fábrica y en los obrajes como una solución forzada, el resultado de la presión sobre la tierra y los recursos naturales que tuvo lugar a partir de los años '20. Por otro lado, Susnik y Delpont mostraron en sus obras que el trabajo entre los paraguayos a menudo era buscado y valorizado por los mismos indígenas.

Según Delpont —un misionero salesiano que trabajó en el Chaco alrededor de diez años—, los angaité consideraban los obrajes como “lugares de abundancia” porque garantizaban una fuente permanente de alimentos, y es también por eso que se acercaban a los puertos: no porque estuvieran interesados en trabajar, sino porque los almacenes estaban repletos de comida.¹ Suponer que los diferentes grupos indígenas migraban a los puertos sólo para acercarse a fuentes de abundancia de productos nos parece una idea reduccionista. Para tener acceso a estos productos, los indígenas entraban en relación con patrones y otros sujetos, y esa relación, o esa alianza, fue a su vez valorizada y buscada. En el esquema teórico que describe a los pueblos indígenas chaqueños como esencialmente “recolectores”² —de alimentos, bienes materiales y por último, de proyectos— falta mencionar, o más bien analizar, la red de relaciones que sostiene esta “recolección”.

Susnik, quien realizó investigaciones entográficas en el Chaco en los años sesenta, hace un análisis más articulado del modo en que los enxet conceptualizaban el trabajo. Según ella, la figura del “hombre hábil en rebuscarse cosas” toma, tras la llegada de los blancos en los puertos, un matiz diferente. Con el trabajo en las estancias:

Se da entre los Enxet una valorización del nuevo concepto de “trabajo” como actividad masculina por excelencia: el valor de un hombre, en la nueva configuración socio-económica, consiste en su capacidad de encontrar trabajo en las estancias. La falta de un trabajo estable, por ejemplo, es una de las razones más frecuentemente mencionadas para justificar sentimientos de tristeza y añoranza, junto con el hallarse separado de sus comunes compañeros.³

El trabajo en los obrajes, que a menudo aparece en los informes de los misioneros como un ejemplo de explotación y de condiciones de vida miserables, también fue valorizado. Según Susnik (1977), los hombres fuertes eran muy apreciados por los enxet por su habilidad para manejar el hacha, una clara demostración de fuerza física. Otra clase de trabajo muy valorada —según hemos podido apreciar en nuestros trabajos de campo— era la de “estanciero” (los maskoy llaman así también los peones que trabajan en las estancias). En este caso, enfatizan la posibilidad de aprender a cabalgar y domesticar un caballo. Esta

1. Delpont 1999: 250.

2. Von Bremen 1987.

3. Susnik 1977: 14.

valorización positiva ocurrió a pesar de que los indígenas tuvieran peores condiciones laborales y peores salarios con respecto a los no indígenas.

Los relatos maskoy describen una actitud ambivalente hacia el trabajo en la empresa Casado. Si, por un lado, lo definen como un trabajo “pesado”, por el otro lo valorizan en sus relatos de vida. Sobre el trabajo de los enxet en las estancias, Susnik escribe que los trabajadores jamás admitían su cansancio, prefiriendo más bien negarlo, para evitar que se los considerara hombres “no fuertes” o “débiles”.¹ Aun definiendo el trabajo en la empresa como “pesado”, los maskoy no se presentan como víctimas de unas condiciones laborales insostenibles; más bien centran la atención sobre la consecuencias del trabajo sobre sus propios cuerpos: las cicatrices y la debilidad física. Más que tacharlos de víctimas, esos signos corporales parecen aludir a una relación de confianza que se rompió y que mostró sucesivamente su verdadera cara. Al hablar de sus cuerpos en el presente, están hablando del contexto de relaciones que los produjo. De acuerdo con Seeger, da Matta y Viveiros de Castro:

La peculiaridad de las sociedades tribales del Brasil (y de manera más general en las sudamericanas) consiste en una particularmente rica elaboración de la noción de persona, con una referencia especial al cuerpo como un modo de expresión simbólica central [...]. La producción física de un individuo es inscripta en un contexto encaminado a la producción social de personas como miembros de una sociedad específica.²

Concentrando la atención sobre sus cuerpos, los ex-trabajadores indígenas cuestionan la red de relaciones que los produjo.³ Sus cuerpos heridos son el resultado de un contexto anti-social, de la relación “traicionada” entre ellos y sus patrones (la familia Casado). Mientras que actualmente los cuerpos son “embellecidos” en la comunidad a través de actividades como el voley y el fútbol, el trabajo en la empresa produjo cuerpos deteriorados o consumidos hasta la muerte. Antonia Melgarejo, por ejemplo, cuenta que su padre —junto con otros maskoy— murió después del cierre de la empresa por los golpes recibidos durante el trabajo como cuadrillero, y René Ramírez atribuye la muerte de su padre al cansancio causado por su trabajo como carrero.

Los cuerpos deteriorados de los ex-trabajadores indígenas nos obligan a centrarnos en las relaciones entre éstos y sus empleadores, una relación que también parece haberse deteriorado con el tiempo. Juan Cominges describe el trabajo de los angaité en los obrajes de Colonia Apa como una forma colectiva de trabajo: un contrato entre un líder indígena y su gente por un lado, y un jefe paraguayo por el otro (1882). Más de un siglo más tarde, René Ramírez también menciona la existencia de un contrato colectivo entre Casado y algunos líderes indígenas, muy parecido al que describía Cominges. En sus palabras, el contrato tomaba la forma de un intercambio de regalos con los líderes:

1. Susnik 1977: 150.

2. Seeger, Matta & Viveiros de Castro 1979: 3-4.

3. Cf. Conklin 1996; Conklin & Morgan 1996.

(Entrevistador) ¿Y los indígenas se hallaban con Casado?

(R.R.) Sí, se hallaban. Y los patrones mismos hablaban con los indígenas. El propio patrón se le acercaba. Se acercaban y... entonces se le da al cacique. Cada fin de año [Casado] le lleva un regalo. Entonces el patrón mismo le ofrece... podía ser regalo para sus pantalones, o su camisa de trabajo... algo así le dan. Es su comportamiento. Y después le da un poco víveres a fin de año. Ese es su regalo. Le dan víveres para comer entre el grupo que tiene. [...] Pero sí, según la versión él le ayuda, le da para su casa, le da chapa. Según la información.¹

En algunos casos, el líder actuaba como intermediario entre su gente y la familia Casado. Siguiendo un esquema tradicional,² el cacique distribuía primero los bienes a su gente y sólo entonces apartaba algo para sí mismo. Por otro lado, sabemos gracias a Regher que el trabajo en la fábrica, en las estancias y en los obrajes era estructurado en la década de 1880 a través de un acuerdo individual entre el empleador (fuese la empresa o los misioneros) y el empleado.³ A pesar de esto, Ramírez describe una relación privilegiada de intercambio de regalos entre Marcos Casado y el Cacique Michi. Este líder, que Cominges describe como símbolo de una humanidad degradada, era muy respetado entre los grupos que hoy constituyen los maskoy. Era un chamán y a diferencia de sus semejantes, que trabajaban en la empresa Casado, vivía de los productos del campo y del bosque que sus espíritus auxiliares trabajaban y buscaban para él (R. Ramírez, comunicación personal). Marcos Casado, hijo del fundador, también lo respetaba y le hacía frecuentes regalos por sus servicios:

Cada vez que [Marcos Casado] viene se va allá. [...] Le pedía como estaban sus familiares. Entonces [Michi] le dijo que iba a salir bien, y desde allí [desde su casa, el chamán] miraba de lejos. [...] Porque la empresa conocía ese... los brujos. [...] La empresa Casado reconocía eso, entonces le dio el ganado.⁴

Según Ramírez, en la sede del INDI (Instituto Nacional del Indígena) todavía se encuentra un título de propiedad que lleva el nombre del Cacique Michi, regalo de la empresa Casado: un pequeño terreno localizado en proximidad del km. 40 del ferrocarril, en un lugar llamado *Ko Arta* o *Ko Albta* (según diferentes versiones). Es en *Ko Arta* que las posesiones de Michi fueron enterradas después de su muerte (y allí permanecen).

Según Kidd para entender de qué forma los enxet conceptualizan el trabajo es importante tener en cuenta no solamente la relación con el patrón sino también el valor dado a la autonomía individual:

El valor, dado al respeto de la autonomía personal de otros, significa que nadie debe ser obligado a hacer algo en contra de su voluntad. [...] Cada persona, por lo tanto, tiene

1. Entrevista a René Ramírez, Puerto Casado, septiembre de 2008.

2. Villagra 2010.

3. Regher 1980.

4. Entrevista con René Ramírez, Puerto Casado, septiembre de 2008.

un gran margen de autonomía para escoger sus actividades y, al decidir entrar al mercado laboral; ellas son influenciadas por una gama de factores adicionales a aquellos que son más estrictamente económicos [...] Los enxet, por lo tanto, no están interesados en maximizar la producción, sino están más preocupados en generar un estado afectivo de mayor tranquilidad y satisfacción en el cual su autonomía personal sea respetada.¹

Según este análisis, un trabajo es rechazado si no está contextualizado en una relación laboral respetuosa, aun en situaciones de escasez económica. Esto vuelve la relación entre los trabajadores y la empresa Casado todavía más compleja y ambigua; más aún si tenemos en cuenta los informes de la Conferencia Episcopal Paraguaya, donde reproduce el testimonio de un trabajador indígena según quien estaba prohibido protestar en la empresa, y quien lo hacía era despedido, por lo cual nadie quería hablar.²

Para entender el verdadero contexto de las condiciones laborales tal vez sea preciso considerar el papel mediador de los misioneros salesianos, que residían en el pueblo desde 1922. Tal como los empresarios, los misioneros tenían sus razones para fomentar el ingreso de los indígenas al trabajo remunerado. Tal decía Grubb, fundador de la misión anglicana de Makthawaya: “cada colono tiene que ser un fuerte trabajador y cada niño un estudiante”.³ Para hacernos una idea de cómo la presencia de los misioneros puede haber influenciado la relación entre los trabajadores indígenas y la familia Casado, podemos recurrir a la historia de vida de René Ramírez. En ese relato, la relación de confianza prestada a un misionero salesiano fue el origen de una larga trayectoria laboral en la empresa. De padre angaité y madre sanapaná, empezó a trabajar en la empresa Casado en 1965. Anteriormente se había formado como misionero católico durante tres años, en la región oriental del país, aunque no llegaría a terminar esos estudios. En 1965, el padre Ballin —un italiano que tenía a su cargo la parroquia de Puerto Casado— lo visitó en su casa solicitándole que trabajara en los almacenes de la empresa. Dado que su padre había muerto y tenía que cuidar a sus hermanas, René decidió aceptar el trabajo. “Para no decepcionarle al padre Ballin” trabajó bien, según nos dijera en una entrevista en el 2009. Desde 1980 comenzó a trabajar como camarero en la casa de la familia Casado, también ubicada en Puerto Casado. Al mismo tiempo, en 1983 —durante la lucha por la tierra contra los Casado— fue elegido cacique principal del pueblo maskoy (el primero y último en ostentar esta distinción). En 1989 fue transferido otra vez a la fábrica, para “aburrirlo con trabajo duro”; soportó las pésimas condiciones de trabajo hasta el año 2000, cuando consiguió una pensión de jubilación.

El trabajo asalariado, el intercambio de dinero como parte del intercambio de bienes entre empleador y empleado, no puede ser analizado en forma aislada de su relación “moral”. Según Susnik —quien escribe sobre los años sesenta— mientras que el salario en dinero era considerado una posesión individual del trabajador que no debía compartir con nadie, los

1. Kidd 1999: 130-131.

2. CEP 1983: 18.

3. Susnik 1981: 152.

alimentos tenían que ser repartidos entre el conjunto de familiares. Por eso, las quejas de los trabajadores solían aludir a la ración de comida que recibían semanalmente para ser repartida con la familia.¹ En otras palabras, mientras que el salario en dinero era considerado como no negociable, los alimentos eran considerados un “regalo” del patrón, y por lo tanto eran negociables. La costumbre de remunerar el trabajo —al menos parcialmente— con alimentos, un recurso escaso en una región árida y aislada, es bastante común en el Chaco y tiene que ver inclusive con las normas hasta ahora vigentes para los trabajadores rurales, cuyo salario es menor que el mínimo legal, y que además permiten hasta un 30% del pago en especies. En el contexto de la relación laboral entre la empresa y los trabajadores indígenas, podríamos decir que la diferencia entre moneda y comida materializa y mantiene la distinción conceptual entre moralidad del mercado y moralidad de la relación, entrelazándolas al mismo tiempo. Tal como apunta Hugh-Jones sobre los barasana: “la moralidad del mercado penetra a la del parentesco, y la moralidad del parentesco puede ser extendida a los tratos con la gente blanca”.² A través de la separación entre dinero y comida, la obligación por parte del patrón de cuidar a sus trabajadores es reincorporada a la relación entre ambos.

A pesar de que no poseemos datos precisos sobre la composición del salario en la empresa Casado, sabemos que en las estancias “se carneaban” vacas de vez en cuando, y que esa carne se repartía entre los trabajadores. Según los recuerdos de Escalante —peón en las estancias de Casado—, en los tiempos de la empresa se vivía bien porque se comía mucha carne.³ Esta relación “privilegiada” no ocurría en la fábrica, donde la empresa daba carne —de mala calidad— a los misioneros para que ellos la repartieran entre los indígenas, cocinándola en una “olla común”. Esta olla, que hoy permanece “como recuerdo” en el centro mismo de Pueblito, parece constituir un monumento a la ambigüedad de la relación entre los indígenas y sus patrones.

Diferentes formas de violencia

Podríamos decir que la interrupción de las ceremonias comunitarias, en Casado, fue una de las caras de la violencia —quizás la más sutil— a la que los pueblos indígenas fueron sometidos en Pueblito. Según dijimos, hasta mediados del siglo XX los diferentes grupos indígenas del Chaco solían organizar periódicamente grandes encuentros comunitarios para celebrar algunos festejos. Cuando la gente empezó a trabajar en las estancias y en las fábricas taníneras, los grandes encuentros ceremoniales comenzaron a disminuir. Según Susnik, el único baile ceremonial que seguía realizándose en la época de las estancias era el baile de iniciación femenina. Éste no se realizaba en las mismas estancias, sino en las tolderías indígenas ubicadas en los alrededores. Testimonios actuales y un escrito de Delport confirman

1. Susnik 1977: 156.

2. Hugh-Jones 1992: 51.

3. Cf. documental *Casado's Legacy*, min 13.30.

este dato.¹ Una de las razones para realizar los rituales lejos de los blancos era el antagonismo de los misioneros. La otra era evitar las burlas de los paraguayos que asistían a ellos: “Para nosotros es algo importante la fiesta de la pubertad, por eso no nos gusta mucho que vayan los blancos a mirar y a reírse”.²

Según Delpont, los lugares en donde se acostumbraba realizar los bailes de iniciación femenina tenían que reunir las siguientes tres condiciones: estar ubicados lejos de la mirada de los blancos, cerca de fuentes de abundancia y en proximidad de asentamientos indígenas numerosos. Probablemente a causa de la disminución de los cultivos, las estancias seguían siendo importantes centros de abastecimiento, y es por eso que se debía realizar las iniciaciones lejos de la mirada prejuiciosa de los blancos, pero suficientemente cerca de ellos como para poder abastecerse de comida.³ Siempre según Delpont, esos rituales continuaron en la época de Casado, aunque se llevaban a cabo en lugares aislados y escondidos, en el monte chaqueño. Pero mientras los rituales más complejos eran realizados lejos de la mirada de los blancos, en los obrajes y en las estancias tenía lugar un baile que los maskoy hoy llaman “pachanga”, aunque posee diversas denominaciones según el área geográfica —en el Chaco central, por ejemplo, se lo llama *choqueada* o *choqueo*. En la actualidad, con la titulación de 30.000 hectáreas de tierra a nombre de la población maskoy, los bailes comunitarios fueron retomados, y se llevan a cabo cada año en las diferentes comunidades del territorio indígena Riacho Mosquito.

Otra cara de la violencia, esta vez más evidente, fue la expropiación de los bienes de los indígenas por parte de la empresa:

Casado comenzó a invadir nuestros toldos, saquearon nuestras cosas, nuestros animales y nos sacaron a la fuerza. El cacique no podía resistir porque los blancos tenían armas y mataban. Por muchos años manejaron a nuestra gente, nos trataban como animales y desde ese día nuestra gente comenzó a dispersarse.⁴

Los indígenas tenían su desarrollo, su ganado y su caballo, cabra, oveja. Después dice que eran de la empresa, entonces le quitaron porque [los animales] no tenían marca. Entonces, los indígenas no tenían su defensa aquella vez. Gratuitamente se le quitaba otra vez.⁵

En los relatos, la violencia aparece a veces como parte de un pasado olvidado. Padre Ballin cuenta en sus memorias que recibió —justo antes de su muerte— la confesión de un hombre cuya profesión era la del “capanga”: un sicario pagado por los dueños de la empresa para matar secretamente a ciertos trabajadores. La función del capanga, según Ballin, era la de mantener la disciplina entre los trabajadores. También menciona un hecho acontecido

1. Delpont 1992.

2. Emilio Sosa, indígena lengua, citado en Delpont 1992: 17.

3. Delpont 1992.

4. Leiva 2004.

5. Entrevista con René Ramírez, Puerto Casado, 2008.

en 1905, cuando a causa de un asesinato injusto los trabajadores indígenas se rebelaron contra los blancos y los obligaron a dejar la fábrica junto a sus patrones. Para aplacar la rebelión, la empresa envió el ejército.¹ Sin embargo, no hemos hallado mayores detalles sobre este episodio en nuestro trabajo de campo.

Según un informe del Equipo Nacional de Misiones, los maskoy fueron transformados en una fuerza de trabajo “disciplinada y dócil” por medio de la violencia sufrida desde las primeras décadas de la industria taninera. Ahí se relata que en 1920 —asustado por una epidemia de viruela— José Casado encerró a todos los maskoy enfermos en un almacén y lo prendió fuego.² También en 1920, un grupo de guaná que vivían en la proximidad de Cerro Nandú fue acusado de abigeato. Cuarenta de ellos fueron asesinados por un grupo de soldados que intervinieron en la persecución, y solo uno logró escapar y contó a su gente lo que había ocurrido. Más adelante, hacia finales de la década de 1950, en la comunidad de Castilla aconteció otra masacre para reprimir una protesta por los salarios, que el ejército ejecutó por encargo de la empresa encerrando a los adultos en un galpón y prendiéndoles fuego.

Es difícil conciliar las dos caras de la moneda: la importancia subrayada por Kidd de la moralidad de la relación entre empleado y empleador por un lado, y estos episodios de violencia que parecen destruir cualquier confianza posible, por el otro. Se puede hablar por lo tanto de una disposición, de un matiz relacional de la ética indígena, que no siempre ha sido correspondido en el encuentro o interacción con los no indígenas, a pesar del trato a veces paternalista de los patrones.

Sabemos —gracias a Cominges (1882) y Susnik (1981)— que antes de la llegada de Casado hubo conflictos violentos entre los diferentes grupos indígenas que vivían en el área. Cominges, por ejemplo, describe en su diario el terror de los guaná al sospechar un ataque de los mbyá a su toldería: los diferentes grupos indígenas que hoy constituyen los maskoy no eran ajenos a la violencia física entre grupos enemigos. A pesar de eso, los maskoy a menudo conceptualizan la violencia como algo propio de los blancos, algo llegado desde fuera. La relación ambigua con los blancos se ha cristalizado con los años en la idea de que los paraguayos “se enojan” fácilmente, recurren a la violencia sin razones aparentes, y tienen muy poco control sobre su estado de estabilidad emotiva. Según Kalisch, es una opinión compartida entre los pueblos indígenas del Chaco central que “tanto los menonitas como los paraguayos se enojan fácilmente. Pero los menonitas sólo retan, mientras que los paraguayos matan”.¹ Si bien se puede establecer relaciones de confianza con algunos blancos, la incapacidad de los blancos a la hora de mantener el control sobre su emotividad hace que la violencia pueda estallar en cualquier momento.

Según René Ramírez, el mal comportamiento de Marcos Casado hacia los trabajadores es una de las razones de la caída del “imperio Casado”. A su juicio, algunos reveladores signos habían anticipado el cierre de la fábrica:

1. Ballin 1998: 61.

2. CEP 1986.

Pero sí había una persona que decía que este Casado se va a terminar: “Este señor está perseguido. Si se presenta la víbora, allí ya se termina”, me dijo un señor. Porque yo le conté: Le dije: “Me extraña”. Se presentó una víbora. Se presentó el tatu carreta [armadillo gigante], dentro del piso. Entró el *karaja* [mono aullador], y después entró un cocodrilo. Cantidad. Entonces yo me acerqué a un señor que conoce y [me dijo]: “Éste se va a terminar”. Había sido cierto: se terminó. Dentro de poco ya se terminó. Se va a terminar Casado. En poco ya se terminó. Era cierto. [...] Ése es señal de gente... ellos son monte. [...] Es señal, señal... acá mismo [en la fábrica] luego que se entra. Vos misma no vas a confiar que entró acá. Los que nosotros llamamos *kure ka'aguy* [pecarí], entraron acá por lo menos cuatro. Y ya hay muchos *tatu* [armadillos] adentro la fábrica. Y después hay el *tatu naranja* se le dice. El chiquitito ese. Y también se corría. Yo he visto uno que anduvo acá. Quiere decir que éste se va a terminar. Y se terminó... extraño es, los animales son del monte.²

Estos hechos fueron interpretados por los chamanes como un signo del cierre inminente de la fábrica. En el mismo tiempo, Marcos Casado empezó a ser visitado por serpientes:

[Marcos Casado] abrió la puerta desde adentro y era todo vidrio, entonces vio la víbora que había allí. Justo yo no estuve cuando eso. Después el día siguiente me llamó Marcos Casado con su señora, que le asustó demasiado. Esa tarde ellos ya se fueron y jamás volvieron. Y después don Marcos Casado me cuenta que se fue a pescar, tiró su liñada y vio que no era pez, sino una víbora. Hacia así [mueve su mano]. Cortó la liñada y se vino otra vez. Yo le dije: “¿Es en broma?”. “No”, dijo, “es cierto”. Entonces me callé. Me pregunto por qué era eso y: “No sé”, dije, “no puedo adivinar”.³

La referencia a la llegada de serpientes a la casa patronal no es accidental. Durante nuestro trabajo de campo, la llegada de víboras a las casas era siempre interpretada como algo causado por los chamanes. Entonces, era razonable pensar que los chamanes habían “enviado” las serpientes a Marcos Casado para asustarle:

Ése es señal, no pueden entrar de balde [sin razón]. Por algo está. ¿Cómo van a entrar así? Bien seguro todavía. Son naturales [seres del monte], que algo demuestran con esta cuestión. Pero ¿quién va a creer que se va a acabar? Recién vas a creer. Era imposible. ¿Quién va a creer? Multimillonario se le decía a la empresa Casado. Dos o tres aviones tiene. Cuatro camionetas. Dos deslizadoras grandes. Hermosas...⁴

Más adelante, en la misma entrevista, Ramírez sugiere que la falta de Marcos Casado, el origen de su caída en desgracia, fue su comportamiento incorrecto hacia los trabajadores, y por ende su traición a la relación de cuidado que está a la base de cada relación social:

1. Kalisch 2000: 18.

2. Entrevista a René Ramírez, Puerto Casado, septiembre de 2008.

3. Entrevista a René Ramírez, Puerto Casado, septiembre de 2008.

4. Entrevista a René Ramírez, Puerto Casado, septiembre de 2008.

(Entrevistador) Vos decís que Casado hizo algo malo y por eso...

(RR) Eso es consecuencia... por lo menos esa cuestión. Primero es mal manejo de la persona humanidad. Le juega. Entonces de allí comienza.

(E) ¿En qué sentido?

(RR) Primero, le paga poco. Y después lo que se le antoja le da. Y cuando se le pide algo de buena, no le da. Quiere decir que Dios ya pone la mano dura allí.

René nos narró varias veces un episodio que se refiere al tiempo en que trabajaba como camarero en la casa patronal. Marcos Casado tenía la costumbre de comer hígado todos los días. En una ocasión, sin embargo, el carnicero olvidó apartar esa ración cotidiana de hígado. Un sirviente fue enviado al carnicero y regresó con las manos vacías. Casado se enojó mucho e —incapaz de decidir quién era el verdadero culpable— despidió a ambos. Ese día, cuenta Ramírez con cierto alivio, era su día de descanso.

La lucha indígena contra la empresa, en la década de 1980, sintetiza una relación que se fue deteriorando paulatinamente; podemos considerarla como la etapa final de una “traición”, la de la empresa Casado hacia sus trabajadores. Cuando René Ramírez fue elegido “cacique principal” en la lucha por la tierra, la familia Casado lo puso a trabajar como domestico en su casa. Los chamanes le sugirieron no aceptar nunca comida de los paraguayos dentro de la casa, ya que podía estar envenenada. Más allá del peligro real, el rechazo de la comida ofrecida marca la interrupción de una relación que había empezado cien años antes, cuando Carlos Casado comenzó los primeros intercambios de regalos con los caciques indígenas. Y, al mismo tiempo que marca un quiebre en la relación con los patrones, la lucha maskoy parece interrumpir la relación con los demás residentes de Puerto Casado. Así describe Juan González los años que siguieron el final de la lucha y la obtención de la tierra:

Allí fue cuando empezó el silencio en Puerto Casado. En 1987 empezó el silencio. La gente en Casado estaba enojada con nosotros porque habíamos molestado la empresa. Pensaron que por culpa de nosotros habían vendido las tierras [a la secta Moon], la empresa estaba muriendo y se había terminado el trabajo.¹

La Compañía y Puerto Pinasco y la distribución de los angaité

Los angaité, o grupos precoloniales como los kovalhok, koeteves y kohongnawa que más tarde se aglutinarían bajo aquel nombre, así como otros grupos precoloniales —como los kelyakmok, los sápag y los koyelhna que se aglutinarían bajo el nombre sanapaná,² habitaban un territorio de alrededor de un millón de hectáreas, el cual fue enajenado por el Estado paraguayo y vendido casi en su totalidad³ a la *International Products Corporation* (IPC),

1. Entrevista a Juan Gonzales, Km. 39, septiembre de 2007.

2. Cf. McKay 1994.

3. Loomba, Turban & Cohen 1968: 69; Delpont 1999: 242.

conocida localmente como la Compañía Pinasco. Es a partir de la dialéctica del arribo de los paraguayos, el establecimiento capital de Puerto Pinasco, los obrajes, las estancias y el encerramiento –alambramiento y fraccionamiento– de sus territorios, ocupación, dispersión y reducción de sus aldeas, del proceso del cual emerge el pueblo angaité. ¿Por qué se aglutinaron estos grupos precoloniales, nominalmente distintos, bajo ese nombre común y extranjero “angaité”, que literalmente significa “enseguida” en el guaraní paraguayo? Una posibilidad es que fuera en razón de las afinidades lingüísticas, étnicas y de parentesco que existían previamente entre ellos, y que la colonización forzó a enunciar con un nombre común y un idioma único.¹ Otra hipótesis posible es que estos grupos, al ser reagrupados en los límites y bajo el imperio de la Compañía Pinasco, recibieran el apelativo “angaité” dado inicialmente a un grupo de la ribera y extendido luego a los grupos vecinos de tierra adentro.

Hemos establecido² la imposibilidad de confirmar –y mucho menos de refutar– la existencia de un “núcleo idiomático” angaité que sirviera como base para unificar, a partir de la colonización, a grupos precoloniales con mayor afinidad lingüística y étnica y reconfigurarlos en una etnia e idioma únicos. Sin embargo, la segunda hipótesis puede ser planteada explicando el *cómo* antes que el *porqué* de este proceso, insistiendo –de acuerdo con Richard–³ que la “etnonimia chaqueña [...] tiene un carácter relacional, transitivo y calificativo de denominaciones” antes que una naturaleza categórica de significación, y argumentando además que ha existido una mecánica similar subyacente, para nombrar y clasificar a los pueblos chaqueños, a través de los distintos y sucesivos frentes de colonización. En este sentido, la suerte y dinámica del etnónimo “angaité” es inseparable del establecimiento del nuevo frente de colonización que se inició con las empresas tanineras y, en particular, con

1. Cf. Kalisch & Unruh (2004) en el artículo seminal citado más arriba, donde rebautizaron la familia enlhet-enenlhet, señalan la existencia, distinción y a la vez afinidad lingüística que se dio entre todos los grupos precoloniales de esta familia como un “continuo lingüístico” donde coexistían “núcleos idiomáticos” de carácter relacional que resultaron en la reconfiguración de esos grupos, más numerosos en el pasado, en el número reducido y actual de seis pueblos con sus respectivos idiomas: enxet, enlhet, angaité, guanán, sanapaná y toba maskoy o enenlhet. Esos “núcleos idiomáticos” –interrelacionados, de límites flexibles– constituían “centros de gravitación” con su propia coherencia lingüística y que, de acuerdo a Kalisch y Unruh no eran independientes de estructuras políticas-organizacionales. Estos autores también explican que la denominación de los grupos precoloniales podía tener una doble función: en primer lugar servir para autoidentificarse, siendo no obstante sumamente difícil conocerlos cabalmente en el presente por los cambios acaecidos a causa de la colonización y porque los testimonios de la generación anterior son contradictorios e incompletos. En segundo lugar, los nombres servían para agrupar a los habitantes de un área geográfica (por ej. konawatson, “los del río [Paraguay]”) o ecológica característica (por ej. kovalhok “los de los bañados”), independientemente de que estos grupos pudieran distinguirse étnicamente entre sí. Agregamos una tercera función: los nombres servían para identificar a otros grupos diferentes al propio por una característica atribuida y generalmente despreciativa –por ej. kelyakmok, “los estreñidos”. Los nombres relevados en este trabajo –presumiblemente no exhaustivos– responden a la segunda y tercera función de acuerdo a su significación etimológica, si bien los utilizamos en el sentido que algunos hablantes les han dado en la primera función; es decir, como su antiguo etnónimo.

2. Villagra 2011.

3. Richard 2008a: 24.

el establecimiento, desarrollo y fin de la Compañía Pinasco.¹ Cabe aclarar que tratamos al Puerto Pinasco, base principal de la IPC, como parte de esa compañía, sin ahondar en su historia social, política y económica, indudablemente rica —no por falta de interés, sino de espacio, datos y testimonios suficientes para relatar con mayor densidad contextual e histórica la vida de los indígenas en dicho puerto. Asimismo, nos referiremos sólo de pasada, hacia el final, a otros aspectos biográficos, dinámicas laborales y económicas, y a las transformaciones y reelaboraciones socio-culturales que comprenden la relación e interacción de los indígenas con la Compañía Pinasco.

Por lo tanto, aquí nos proponemos ordenar los datos históricos y los testimonios disponibles que permiten vislumbrar una franja temporal y espacial que avanza de manera correlativa a la ocupación de la Compañía Pinasco, desde la ribera occidental del río Paraguay hasta el límite oeste de las tierras de esta compañía; límite que coincide con lugares indígenas precoloniales como *Xakmok Kásek* —hoy lugar originario de la comunidad del mismo nombre y de la estancia Salazar— y con las actuales colonias angaité occidentales, como por ejemplo *Nepolben* (ex estancia Coraí).² En ese avance, el nombre angaité y la identidad unificada que representa, va superponiéndose y englobando a la diversidad étnica y lingüística que encuentra a su paso y que la compone, a la par que la Compañía Pinasco va consolidando su presencia, su dominio y su rúbrica —de hierro, quebracho y ganado— en las vidas, la historia y la cosmología de los indígenas.

Los grupos precoloniales cercados por la Compañía Pinasco

Fue el explorador Cominges el primero en mencionar a los angaité con ese nombre, bajo el liderazgo del Cacique Michi; ofreciendo además un panorama de su supuesta disminución demográfica, su relación histórica con los vecinos, y del territorio ocupado el grupo en aquel momento:

1. En trabajos previos (Villagra 2005, 2011) ya hemos discutido sobre las posibles causas de convergencia de los grupos precoloniales en los actuales angaité, hemos ensayado una cartografía de su toponimia básica y sus territorios (véase mapa en Villagra 2011, 2013), hemos descripto sus rituales como el *Vaingka* y el *Choqueo* (Villagra 2011), y otras prácticas y procesos como el liderazgo (Villagra 2008a), la narrativa (Villagra 2008b) y chamanismo (Villagra 2010). Todo estas discusiones se basaron en los datos recogidos en el curso de nuestro trabajo de campo, topónimos y entrevistas a personas adultas y ancianas, en las narrativas angaité publicadas por colegas (Cordeu 1973; Amarilla 2006; Franco & Imáz 2006) y en las escasas referencias históricas y bibliográficas disponibles sobre los angaité (véase Cominges 1882; Boggiani 1900, 1901; Kemmerich 1903/04; Delpont 1999, entre las más substantivas).

2. La colonias Diez Leguas y 12 de Junio, así como San Martín y Santo Domingo, con mayoría angaité y conformadas por grupos familiares reasentados desde la ribera y desde Puerto Pinasco mismo hasta su lugar presente, están bastante más al oeste o al norte de la antigua propiedad de la Compañía Pinasco, pero ya dentro de territorios tradicionales de otros pueblos como los enlhet y los ayoreo.

La familia de los Angaités no es hoy tan numerosa como lo era hace un siglo, pues parece ser que á causa de un robo que hicieron á los Guanás, éstos, unidos á los Mbayas, que entonces eran sus amigos, cayeron sobre los ladrones por agua y por tierra con una prontitud, una reserva y una violencia tal que puede decirse que los aniquilaron [...] Las pocas tribus que aún quedan, están establecidas desde el puerto Michí *hasta una docena de leguas* [aproximadamente 43 kilómetros] *más al Sud y casi todas próximas á la costa, sin que esto quiera decir que no haya también algunas á quince y aún veinte leguas* [aproximadamente 65 a 87 kilómetros] al interior del Chaco [Sic].¹

El explorador y artista Guido Boggiani (1900) precisa —entre otras cosas— la proyección de este territorio proponiendo una línea divisoria sur ente los enxet —anteriormente denominados lengua— y los demás pueblos nortños, incluyendo y empezando por los angaité:

Lo curioso es que desde Demarsay, que publicó su obra en 1860, no se oye hablar más de Machicuí, y el nombre de Lengua le sustituye, como nombre de la fracción que se halla más al sur ocupando un extensísimo territorio situado entre el grado 22° 45' y el río Mboi—caé, más o menos exactamente. *Desde el grado 22° 45' al norte se tiene noticia cierta de las otras cuatro fracciones ya mencionadas de la misma tribu, conocidas con los nombres de Angaité, Sanapaná, Sapuquí y Guaná.*²

Más adelante en ese mismo texto, Boggiani establece a partir del límite sur de los “lengua” (enxet) la disposición sucesiva de los pueblos “machicuí” (enlhet-enenlhet) y el límite norte de los angaité con los demás pueblos nortños:

Las diferentes fracciones de la numerosa tribu de los Machicuí, se hallan distribuidas en el territorio que ocupan, en una sucesión que corre de sub—oeste á nor—oeste, en contacto con el río Paraguay desde su límite más austral hasta la altura de Puerto Casado, poco más abajo del grado 22°, en donde *se encuentra la línea divisoria entre la fracción de los Angaité y las de los Sanapaná, Sapuquí y Guaná.*³

Luego, en otro trabajo recientemente exhumado por Braunstein (ver en este mismo volumen) Boggiani señala el accidente geográfico que demarca esa línea divisoria norte:

Limitando ahora mi descripción al territorio que pertenece a los Sanapaná, me limitaré a aquella parte que está más próxima a Puerto Casado y que, alejándose del Río Paraguay se interna hacia el Oeste *partiendo de la boca del Riacho Salado, puesto que, a poquísima distancia más al sur comienza el territorio de los Angaité* y las bocas del Arroyo de los Guaná están ocupadas por los Sapuquí.⁴

1. Cominges 1882: 7.

2. Boggiani 1900: 35-36. Boggiani (1900: 30-31) rompe aquí ex profeso con previas distinciones étnicas y demarcaciones que habían realizado exploradores anteriores, como Azara [1809] y Aguirre [1793-1798], dado que —conforme a su criterio— las éstas habían sido realizadas sobre la base de segundos testimonios como los del padre Amancio González, lo cual las descalificaba.

3. Boggiani 1900: 38.

4. Boggiani 1901: 65.

Con esta precisión, Boggiani demarca imaginariamente el territorio angaité al norte, coincidiendo relativamente con otros registros suyos; por ejemplo, con la ubicación del cacique angaité Vicente —a quien fotografió¹ en ocasión de la expedición que inspiró estos textos—, y con los datos brindados por Cominges y Kemmerich.² Ahora bien, esta demarcación territorial no llega hasta el extremo oeste de la Compañía Pinasco, sino a 90 kilómetros de la costa. Hasta allí, el territorio demarcado coincide relativamente con la ubicación y distribución de las aldeas de un grupo precolonial, los *koyalhok* (“los de los bañados”), según los testimonios que hemos recogido y estudiado. Más al oeste y tierras adentro del Chaco, el territorio y la distribución de las aldeas de los grupos indígenas era más heterogénea. Conforme a estos testimonios, el territorio adquirido y ocupado por la Compañía Pinasco era cohabitado por varios grupos, con mayor predominancia de algunos en ciertas zonas y con mayor solapamiento o contigüidad en otras; lo que es posible inferir a partir del análisis de los topónimos mencionados, su ubicación, la relación de sucesos ligados a los mismos y el grupo precolonial asumido o referido por el/la relator/a.³ Es en la línea trabajada por Richard que diremos que los angaité aparecen recién en el penúltimo “estrato etnónimo”⁴

1. Cf. Lehmann-Nitsche 1904 citado por Richard 2008b: 320.

2. Cominges & Kemmerich 1903-4: 93. De acuerdo con un georeferenciamiento realizado desde la plataforma de Google Earth se indica que la posición de Puerto Casado es 22°16'56.54"S y 57°56'54.60"O y de Puerto Pinasco es de 22°38'53.01"S y 57°50'27.85"O, y la distancia en línea recta entre ambos puntos es exactamente 42 kilómetros; por lo que es presumible que Cominges conjeturó un territorio angaité cuyo frente ribereño llegaba hasta la colonia San Salvador —del lado oriental— y que Boggiani precisó el límite norte de esta ocupación de acuerdo a su observación de los grupos que encontró subiendo el río Paraguay, de manera similar a lo que hizo el alemán Kemmerich.

3. Para este trabajo hemos ordenado en un cuadro los topónimos y relatos conexos de 29 adultos, ancianos y ancianas mayoritariamente angaité, así como sanapaná y enxet, pobladores antiguos —o en su caso, sus ascendientes— de lugares incluidos en las tierras adquiridas por la Compañía Pinasco o áreas contiguas, dividiendo los topónimos según el grupo o grupos precolonial/es al que han sido adscripto/s y ubicándolos de acuerdo a la localidad, estancia, obraje, misión o lugar no indígena a la que se superponen o denominan. Teniendo en cuenta que la identidad étnica de alguno de los/as relatores/as es dudosa o controvertida, el cuadro que aparece, proyectado luego sobre un mapa que anexamos, es más una reminiscencia que una reconstrucción geográfica, pero la coincidencia de referencias a un lugar y el grupo que lo ocupaba, o incluso las diferencias de nombre, permiten ilustrar que la perspectiva geográfica y la toponimia estaba localizada y centrada en cada grupo (o aldea), coincidiendo en parte —con los grupos más afines— pero difiriendo a la vez de acuerdo a la distancia física o étnica. En el texto se citan etnónimos y topónimos, que en el caso conocido o certero, se traducen al castellano. Las entrevistas a narradores/as o relevamiento de topónimos en las estancias Salazar y Coraí se hicieron en el año 1995, en las comunidades de Riachito, Laguna Pato y la India en 1996 y 1997, las entrevistas de la colonia San Carlos en 1999, las de la colonia Patria entre 2004 y 2006, las realizadas en la colonia 10 Leguas en el año 2007 y las de la comunidad Xakmok Kásek en el año 2010.

4. “El cambio radical de los etnónimos [de los pueblos chaqueños] en las últimas décadas del siglo XX no es sino el último y más reciente en el tiempo de una serie de transformaciones que han, a cada época, reescrito la etnonimia de la región. Es en este sentido que hablamos de ‘estratos etnónicos’” (Richard 2008a: 57).

chaqueño, a partir de la nueva “cadena de mediaciones”¹ que se establece en el Chaco hacia el fin del siglo XIX y que va nombrando alternativamente a los habitantes de las tierras ocupadas por la Compañía Pinasco.

Volvamos entonces a los habitantes indígenas de este territorio: partiendo de la ribera hasta llegar al límite occidental iremos apuntando los nombres de aldeas y lugares de los grupos precoloniales que hemos podido recabar, señalando también los nombres de la toponimia no indígena coincidente, superpuesta o alternativa.

El finado Juan Mendoza, autoidentificado como *kovalhok*, quien vivió en la ex misión San Carlos sobre el río Paraguay, nos brindaba un extenso testimonio sobre la ubicación de sus antepasados y a la vez sobre el arribo de los primeros paraguayos cerca de Puerto Pinasco:

Decía la historia de mi abuelo, cargaron los animales vacunos en el barco para bajarlos en Pinasco, muchos animales bajaron, no había potreros, y la gente [indígenas] estaban en todo el Chaco, no estaban los blancos, al final no se sabía cuántas cabezas [de ganado] bajaron en Pinasco, después fueron ellos [los blancos] e hicieron alambrados, echaron los montes, habían alambrados y finalmente fueron y encontraron que había gente, y siempre yo escuchaba la historia de mi abuelo, ellos eran como caciques en sus aldeas y tierras, tal como vinimos nosotros esta vez a *Akmokhama Malhtenyewa*, están en sus casas casi vacías, entre dos, entre tres, entre cinco inclusive, con sus hijos, allí le pusieron nombre a su lugar, entonces fueron y los encontraron, los estancieros que iban a buscar a sus animales, fueron y hablaron con ellos [los indígenas] y les iban a dar vacas y toros, caballos, tenían muchos animales y eran más los blancos que ellos... “estos [animales] no son suyos son nuestros” –les dijeron– y les quitaron de nuevo, y allí ocurrió el problema y la gente dijo “esto me dieron a mí, le dieron a él” y no se le dio, se dio el problema y se acorraló a la gente, se los mató a todos, entonces no se les dio a nuestros ancestros, pelearon y se les llevó nuevamente los animales que les dieron, los blancos mataron a los indígenas por causa de los animales.²

No analizaremos todos los aspectos de este relato: de momento nos concentraremos en sus referencias geográficas. Otro testimonio, el de Agustina Aguilera de la aldea Karova Guazú (colonia La Patria) nos cuenta que: “Mi abuelo era *kovalhok*, su lugar era *kovalhok*, no había mezcla, no nos mezclábamos en donde vivíamos... en *Maskomo Yamma* [estancia 14 de Mayo], en *Lhakma Mansook* [estancia Tuparenda] se mezcló la gente”.

El primer lugar referido por Agustina –y también por otros narradores *kovalhok* Juan Mendoza, Capataí Segura y Chico Duarte– estaba situado a 70 kilómetros al oeste del río Paraguay, donde luego la Compañía Pinasco estableció la estancia 14 de Mayo; su ubicación

1. “Llamaremos esto la ‘cadena de mediaciones’. Dicha cadena puede tener una, dos o más articulaciones o eslabones según el caso. La misma permite, por una parte, en un momento dado y en una posición determinada, saber si la relación de un grupo con el frente de colonización es directa o indirecta, y si dentro de este último caso, cuantos eslabones o mediaciones ella comporta” (Richard 2008a: 57).

2. Comunidad San Carlos, febrero de 1999.

coincide con el límite propuesto por Cominges para los grupos angaité de tierra adentro.¹ A su vez, cerca de allí, Anastacio Vera de la aldea Carpincho –Colonia La Patria– nos indicó que su aldea originaria, también *koyalhok*, era *Panaketa Kenten*.

Pero ¿cómo, dónde y por qué se mezcló la gente? Ciertamente, los grupos precoloniales de los que hoy tenemos noticia se mezclaron en parte como consecuencia de la llegada de los paraguayos; es decir, de la concentración de diferentes grupos en los puertos, estancias y obrajes de la Compañía Pinasco, en este caso, o en los establecimientos de las compañías Casado, Cooper y Puerto Colón o misiones anglicanas. Lansha Salinas, narrador que se identifica como miembro del grupo koeteves (“los de la zona del algarrobo negro (*Prosopis nigra*)”), confirma que los *koyalhok* estaban en la estancia 14 de Mayo y que de ahí pasaron luego a la estancia Tuparenda. Allí se asentaron y coexistieron dos aldeas hacia los años sesenta: una koeteves liderada por el propio Lansha y otra *koyalhok* liderada el mestizo Julián Padrón, de padre paraguayo y madre *koyalhok* –según el narrador y escritor de ese mismo grupo, Damacio Flores, actual líder de la aldea Karovai, colonia La Patria.

Ahora bien, sobre el arribo de los paraguayos que refiere Juan Mendoza existen numerosas narrativas –*naneke anyá* (historia/noticia antigua). Las mismas contienen elementos muy similares² pero, notablemente, un punto de diferencia es el lugar donde ocurrió el primer encuentro con los paraguayos, el cual varía según el narrador, su identidad étnica precolonial o aun su ubicación actual. Agapito Navarro –también de la colonia La Patria y la aldea Karova Guazú– identificado como *koeteves* de origen y *koyalhok* hablante –a partir de su casamiento con Agustina–, narra la llegada de los paraguayos también por vía fluvial, pero en su relato el encuentro ocurre tierra adentro, a orillas de un riacho o borde de una laguna.³ A su vez, el finado Andrés Tomé de la aldea La Leona, colonia La Patria –al igual que otros narradores señalados como *koeteves*–, narraba un primer encuentro diferente, donde los paraguayos contactados eran soldados; presumiblemente, mucho más al oeste, ya que su lugar de origen fue *Yave Saga* o *Ya’a Saga* “laguna redonda”. Fue en este mismo lugar donde se estableció –de manera intermitente desde 1914 hasta 1920– la primera estación misionera entre los sanapanás, que los anglicanos escribieron como *Yoweá Sagña*.⁴ Luego, en 1928, en las postrimerías de la guerra del Chaco, se estableció allí una base militar del ejército paraguayo conocida como Remonta Kue.⁵ Por su parte, Dolo Benítez, quien también declaró ser *koeteves* y originario de otro punto occidental, *Pensa Kelenyapa*⁶ –el cual ya existía hacia 1930 como la estancia Riacho Paraguay de la Compañía Pinasco, nombre

1. Otros lugares cercanos a 14 de Mayo, pero más al oeste, citados por Juan Mendoza, son *Yatanata Apyavek* (“Tortuga ciega”) que luego fue el obraje y estancia Curupaity de la Compañía Pinasco, y *Mopai Ketekma* (“Cactus blanco”, también conocido como Retiro Mayo 2); ambos situados ya en contigüidad de aldeas koeteves.

2. Cf. Villagra 2010.

3. Cf. Franco & Imáz 2006: 55.

4. Hunt 1933: 279; Farrow 1914: 146.

5. El lugar es conocido como estancia Laguna Misión, en referencia a la ex misión anglicana.

6. Este lugar también es citado por Juan Mendoza con el mismo nombre.

que conserva hasta el presente— señaló que *Ya'a Saga* era lugar de los *koeteves*. Cacho Lima—quien no nos reveló su identidad étnica— declaró que él y su esposa Otacia Ataliano vivieron en *Yetna Teves Apak* (“donde hay un algarrobo negro viejo”),¹ lugar de la actual aldea La Paciencia y junto a la estancia Riacho González, ya fundada por la Compañía Pinasco en la década del '20; indicó además que el lugar de los *koeteves* era *Lhakma Nausa* (“mucho mistol”), también conocido como estancia —y ex misión— Laguna Rey. Laguna Rey fue la aldea del renombrado líder *Kamvara'i*, según el testimonio de su hija Elisia González y de otros hijos e hijas de este líder —Epifanía, Luisa, Francisco y Raimundo—, así como de Capataí Segura. Elisia agregó que, además de Laguna Rey, su padre también vivía en la Estancia 40. La aldea más al norte de los *koeteves* es la mencionada por Lansha Salinas como su lugar de origen, llamada *Apkeloma Peyam* (“abeja enojada”), también conocida como estancia (o retiro) Laguna Azul; la aldea más al sur de ese grupo es mencionada por Capataí y Agapito Navarro, llamada *Mopaia Monpebek* (“pez vieja del agua (*Hypostomus commersoni*) blanco”), o estancia Laguna Ciervo.

Retornemos ahora hacia la misión en *Yowea Sagña/Yave Saga*. Dicha misión se cerró en 1920 por la falta de fondos de los anglicanos que les acarreó la Primera Guerra Mundial. No obstante, los anglicanos consiguieron dos años más tarde adquirir otras tierras para una nueva estación misionera en el lugar llamado *Nakte Amyep* (“chacra larga”), estación también conocida como *mision'i*.² Sobre este lugar, apuntan que “si bien [está] en territorio lengua, no está ocupada por indios, y a este sitio [*mision'i*] invitamos a los *sanapanás* [de *Yave Saga*] a venir y asentarse. Estando cerca de Makthawaiiya y en el camino a la estación Suhin, será más manejable en todo sentido”;³ y agregan luego que la gente inicialmente no aceptó esta invitación porque “*Yowea Sagña* es su país y su hogar”.⁴ Sin embargo, en 1929, con el establecimiento de los militares en ese lugar y la proximidad de la guerra, los indígenas aceptaron la invitación y se mudaron a *mision'i*;⁵ esto es corroborado por el narrador Tomás Fernández,⁶ quien alega que el líder de su grupo original —el cacique Santiago— reunió a su

1. Dolo Benítez se refiere al mismo lugar con un nombre ligeramente diferente: Yetnapana apak.

2. Llamada así por su proximidad a la misión central Makxawaya.

3. SAMS 1923: 88.

4. SAMS 1923: 88-89.

5. Esto no impidió, siempre de acuerdo con los anglicanos, que luego de la posguerra la gente de *Yowea Sagña* quisiera retornar a su antiguo lugar: “Hubieron por un tiempo, en común con la inquietud general de la posguerra, rumores de la gente occidental asentada con nosotros [en *Nakte Amyep*] de retornar a su antiguo guerreado hábitat” (SAMS 1936: 55).

6. Tomás Fernández y sus parientes eran conocidos como *sanapanás* por los *enxet* de Makxawaya, luego de haber vivido en *mision'i*, y una vez que fue vendida esta tierra y cerrada la misión hacia los años cincuenta por los anglicanos, se mudaron a la estancia Lucero —vecina a Makxawaya— para trabajar. Cuando los anglicanos compraron las tierras de la colonia La Patria, en 1983, de una compañía subsidiaria de la Compañía Pinasco (cf. Leake 1998: 92), para los *sanapanás* y *angaités* de las estancias, Tomás y su gente se mudaron desde la estancia Lucero y se asentaron en las aldeas Corralón Kue y Puente Kaigüe de dicha colonia (cf. Stephen Kidd, comunicación personal, véase también Leake 1998: 94-95).

gente y les preguntó al tiempo de la guerra “si vamos a ir a *Makhave* [apócope de *Makxawayá*] o vamos a ir a los de los menonitas [para refugiarse]”.

Sin embargo, Cacho Lima —quien no nos reveló su identidad étnica—, alude a otro grupo precolonial, los *kelyakmok* (“los estreñidos”), afirmando —en contradicción con otros— que uno de los lugares de este grupo era precisamente *mision'i*; lo cual implicaría que la gente de *Yave Saga*/*Ya'a Saga* o *Yowea Sagná* era *kelyakmok* —y no *koeteves*, tal como señalaban los testimonios de Andrés y Dolo. Sin embargo, es casi un hecho confirmado que existieron aldeas diferentes de dos o incluso más grupos precoloniales en esa misión anglicana, y que cuando llegaron los militares —en los prolegómenos a la guerra del Chaco— tales aldeas tomaron rumbos separados, refugiándose en dos estaciones misioneras distintas: el grupo de Tomás Fernández y sus ascendientes, en *mision'i*/*Nakte Amyep*, y el otro, el de Andrés Tomé y su gente, en la misión anglicana de Campo Flores/*Maskoykaba* (“algarrobo blanco [*Prosopis alba*] amargo”).¹

Campo Flores o *Maskoykaba* (1930-1946) fue la misión anglicana y lugar sucedáneo a la breve misión anglicana de Laguna Rey (1928-1929),² que a su vez había sido el intento anglicano por retomar la evangelización de los indígenas de *Yave Saga* y alrededores.³ Campo Flores estaba ubicada en el extremo oeste de las tierras de la Compañía Pinasco, a la cual habían alquilado los anglicanos una legua a “precio regalado” para la misión.⁴ Cerca de esta misión, Cacho Lima narra que iba a “*Antenak lbenpenek* (“a la quebrada”) estancia 40... porque allí hacían sus fiestas los *kelyakmok*”; esto coincide con la observación del anglicano Jack Sanderson sobre la existencia de aldeas de ese grupo en los alrededores de la misión (y más tarde en la misión misma):⁵ “Dos visitas a aldeas *Kilyipmuk* [sic] y subestaciones de evangelistas [indígenas] han sido hechas”.⁶ Además de estas aldeas *kelyakmok*, un tercer y cuarto testimonios —los de Tomás Dermott, enxet que vivió en la comunidad *Xakmok Kásek* y estancia Salazar, y su esposa Inocencia Jara, señalada por él como *kelyakmok*—, mencionan otras tres aldeas de ese grupo en la zona: *Toldo Capi'i*, *Ye'axa Aktek* y *Mesma Kelyakhave* (“Laguna Pecarí de collar (*Pecari tajacu*)”).

Contiguas a las aldeas *kelyakmok* —o entremezcladas en una misma zona— estaban las aldeas del grupo precolonial *sápang*: con ese nombre identificaban los enxet de *Makxawayá* a los grupos al noroeste de ellos; la castellanización de ese nombre es “sanapaná”. Las

1. “Yowea-sangña [Sic] en aquel tiempo [alrededor de 1929] era un gran campo militar y los Sanapanás vinieron y se asentaron con nosotros en Campo Flores donde por los últimos tres años han estado recibiendo enseñanza regular” (SAMS 1937: 101).

2. SAMS 1929: 55.

3. Los anglicanos citan, intermitentemente y sin mayores descripciones, visitas itinerantes a aldeas vecinas a *Yowea Sagná*/*Yave Saga* tales como: *Yingminsi*, *Ingwinakte-athia-abak*, *Paigmakthla-timpili* y *Hyinmes-makthla*; *Naktetowis*, y *Yanchabathkukmittikting* [sic] (SAMS 1917: 55; 1925: 23; 1926: 117). No podríamos cruzar estos nombres con alguna mención en los testimonios que hemos recabado, y por lo tanto no conjeturamos un grupo precolonial declarado o atribuido a las mismas.

4. SAMS 1930: 115.

5. Tomás Fernández también indica que habían *kelyakmok* en la misión Campo Flores.

6. SAMS 1941: 7.

aldeas sá pang relevadas son *Maska Teves* (“Algarrobo negro amargo”, estancia Pozo Indio), *Nahanwet* (estancia La Victoria) y *Yetebakma* (laguna Benítez Kue), según surge de testimonios de Tomás Dermott, Delosantos Aquino e Isabel Ramírez —los dos últimos sanapanás de la comunidad *Xakmok Kásek*. Otras posibles aldeas sá pang pudieron ser *Mopaia Apkatik Kyinating* [sic] (“Charata [*Ortalis canicollis*] de cabeza blanca”),¹ subestación de evangelistas indígenas, ubicada cerca de la misión Campo Flores y sobre el riacho San Carlos,² y las aldeas *Kylyjyphobobyet* [sic] (“Venado [*Mazama americana*] de cuello hinchado”, y *Pinsesiyaná*, “Laguna cigüeña [*Jabiru mycteria*]”,³ también visitadas por evangelistas indígenas. La primera de ellas se encuentra en un territorio indígena restituído por el Estado con el mismo nombre, cuya población se autoidentifica como sanapaná.

Del grupo precolonial *konhongnava* (“los de la zona del quebracho blanco [*Aspidoperma quebracho blanco*]”) no hemos recabado aldeas o lugares específicos, aunque varios narradores hicieron referencia a este grupo:⁴ Dolo Benítez menciona, por ejemplo, una pelea en los tiempos de su abuelo entre los *koeteves* contra aquél grupo y los *koyelhna* (“los del área de los frutos”), ocurrida “hacia la estancia 40”; Andrés Tomé señala que los soldados que llegaban después de la guerra habían matado a gente *kelyakmok* y *konhongnava* en la zona de la estancia Salazar, lo que coincide a su vez con lo reportado por Jack Sanderson sobre las matanzas a aldeas vecinas a Campo Flores realizadas por soldados en represalia por robo del ganado.⁵ De los *koyelhna*, por último, podemos decir que es el nombre dado a los sanapaná por los toba maskoy o *enenlhet*,⁶ y que actualmente están ubicados hacia el suroeste de ellos, coincidiendo relativamente con la zona de los *koyelhna* precoloniales.

Finalmente, con el nombre y sitio de la comunidad *Xakmok Kásek*, llegamos al punto más occidental de las tierras adquiridas y luego cercadas por la Compañía Pinasco. En los registros de los anglicanos, el nombre del lugar es *Tlhagma Kasic*.⁷ Los anglicanos establecieron allí una subestación misionera en 1939, atribuyendo su población a los enxet. Actualmente el lugar se conoce como asiento del casco de la estancia Salazar y, a la vez, de la comunidad mixta enxet–sanapaná *Xakmok Kásek*, la cual reivindica parte de su territorio en la zona desde el año 1986 hasta la fecha,⁸ sin que esto sea óbice para que el pueblo enlhet también haya incluido este lugar en el mapeo de su territorio con el topónimo *Lba'acme Kasic*.⁹

1. SAMS 1939: 86.

2. SAMS 1944: 10.

3. SAMS 1925: 117.

4. Juan Mendoza, ante nuestra pregunta sobre la pertenencia étnica de cada poblador de la colonia San Carlos, nos llegó a señalar quiénes pertenecían a cada grupo precolonial identificado por él —kovalhok, koeteves y konhongnava— siguiendo la lista del censo comunitario.

5. Carta de Jack Sanderson a obispo anglicano en 1940. Inédita (cf. SAMS 1944: 56).

6. Kalisch & Unruh 2003: 15.

7. SAMS 1939: 86-87; 1942: 6, 19, 42.

8. Sentencia Serie N° 214 del año 2010 de la Corte Interamericana de Derechos Humanos. Caso comunidad indígena *Xakmok Kásek* vs. Estado Paraguayo.

9. Kalisch & Unruh 2001: 301.

A partir de este repaso somero de aldeas y grupos podemos examinar la “cadena de mediaciones” y los “estratos etnonímicos” mencionados anteriormente. Boggiani ya nos anticipaba que, desde Demersay, no se oía hablar más de los machicui y sí de los “lenguas” (enxet) y sus “fracciones” —entre ellas los angaité—; no es extraño entonces que éstos, los lengua (enxet), registrados sobre la ribera del río Paraguay en 1841,¹ proveyeran el nombre de contacto y clasificación general de los demás grupos que todavía estaban en el interior del Chaco. El nombre machicui luego desaparece y forma parte de un “estrato etnonímico” precedente y abandonado, es decir, correspondiente a una etapa entre los siglos XVIII y mediados del XIX. Luego aparecen otros grupos sobre la ribera, y son registrados con otros nombres. Cominges introduce en la literatura a los “angaité”, nombre dado por los paraguayos ribereños, aparentemente, a los *kowalbok* de la ribera; esta denominación, a su vez, sería extendida luego por los operadores de la Compañía Pinasco, conforme avanzaban sobre el terreno, a los grupos y aldeas del interior contiguos a los *kowalbok*: los *koeteves*, los *konhongnava* y quizás también algunas aldeas *kehyakmok*, *sapáng* y *koyelhna* —grupos y aldeas con los cuales no se había tenido un contacto previo o más permanente con anterioridad. Fue de este modo, y con la consolidación de la Compañía Pinasco en la total extensión del territorio adquirido, a partir de 1940 en adelante, que este exónimo angaité terminó imponiéndose y es utilizado hasta el presente. Esto es así, incluso, cuando a partir del presente “estrato etnonímico” la mayor parte de los pueblos enlhet-enenlhet utilizan los autótonimos que significan “personas/gente” en sus propios idiomas.

No obstante, la otra mediación colonizadora posible con los grupos de más adentro, la que operaron los anglicanos desde el sur y a través de los enxet, fue la que sólo aglutinó a grupos que quedaron relativamente por fuera de las tierras de la Compañía Pinasco. En efecto, los anglicanos, al inicio de su misión entre ellos, declaraban: “Ha sido un largo sueño parlamentar de cerca con los indios *sanapaná*, una tribu que ocupa un distrito al noroeste nuestro y que puede ser fácilmente alcanzado desde aquí [Makxawayá] en tres días a lomo de mula”.² Los misioneros ingleses utilizaron el término *sanapaná*, que les facilitaron sus aliados y feligreses enxet, para referirse a todos los grupos con quienes entraron en contacto sucesivamente en las misiones de *Yowea Sangña*/Yave Saga, Laguna Rey y Campo Flores.³ Sin embargo, de manera progresiva y antes de cerrar esta última misión, fueron constatando la diversidad —y complejidad— de los grupos con los cuales habían estado lidiando. Es así que señalaban: “tenemos una pequeña dificultad relativa a celos tribales, lo cual es quizás natural en un grupo mixto de *Sanapaná*, *Kilyapmuk* [sic] y *Lengua*”;⁴ en otra parte lamentaban que “de los Indios originales entre quienes este trabajo ha empezado [en Laguna Rey] [...] la gente *Kya Towis*’ [sic] ninguno queda en la misión”,⁵ y luego observaban que “los *Sanapanás* o *Saps* como les

1. Susnik 1981: 146.

2. SAMS 1915: 11.

3. Cf. SAMS 1914: 15; 1916: 29, 1917: 55, 1921: 37; 1923:26, 88; 1926: 117, 1929: 55 y 1937: 18.

4. SAMS 1930: 128.

5. SAMS 1934: 100.

llamamos abreviadamente (si bien *Sábang* o *Kyisábang* [sic] es el nombre lengua para ellos) son un pueblo difícil con quien trabajar”.¹ Más adelante, comparaban la apariencia de las poblaciones de dos subestaciones misioneras –*Mamyebe Antamaik* del occidente y *Tlhagma Kasik* del norte– señalando que la diferencia entre ambas se debía a que “la primera aldea pertenecía a los *lenguas occidentales*, y la otra a los lengua similares a aquellos con quienes trabajamos en Makthlawaiya [Sic]”.² Por último, Jack Sanderson haciendo una retrospectiva reflexiva sobre la misión en el norte, declaraba: “Parece muy remoto el tiempo cuando Campo Flores era no más que dos piezas de palma. En aquellos días varias aldeas de indios *Kilyapmuk*, *Sanapana*, *Sapang* y *Kya-towis* [sic] se habían asentado alrededor de la misión”.³

Toda esta variedad de grupos y aldeas, en territorios contiguos y/o superpuestos –en algunas partes más diversos, como en Campo Flores/*Maskoykaba*, en *Yave Saga* o en la estancia Tuparenda (ver mapa anexo)– con la toponimia correspondiente a cada uno de ellos, fue resumida por la siguiente cadena de mediación: Paraguayos ribereños/Compañía Pinasco = angaité (*kovalbok*) = grupos contiguos occidentales *koeteves*, *konhognava*, etc. O, en su defecto, por esta otra: anglicanos = enxet = sanapanás (sápang) = grupos contiguos *kelyakmok*, *koyelhna*. Sin embargo, debe señalarse con énfasis que, precisamente, los etnónimos precoloniales tienen un carácter transitivo, calificativo y relacional. Si bien algunos son usados hasta el presente como autónomos y afirmativamente por hablantes consultados en su propio idioma, otros etnónimos de grupos precoloniales parecen difuminarse en una descripción geográfica o ambiental externa y de terceros –no asumida por ningún testimonio o persona–; es el caso de los *konhognava*. Incluso, alguno de estos etnónimos guarda una carga peroyativa común a otros en la región chaqueña –por ejemplo, *kelyakmok*, “los estreñidos”. No es de extrañar que también las referencias espaciales y gentilicios partan de una perspectiva etnocéntrica; es decir, de sistemas y “construcción de pautas asignativas propias a cada grupo acorde a experiencias de contacto particulares”.⁴ Es así que narradores de un grupo precolonial común –como ser los *koeteves*– pero de una aldea y zona de origen distintos, puedan referirse a la estancia Tuparenda con nombres diferentes: *Lhakma Menlbay* (así la llama Agapito Navarro), o *Yehonka Kelasma* (como la llaman Otacia Ataliano y Luisa Duarte), o incluso *Ayemonka Kelasma* (como la llama Juan Mendoza).⁵ Por la misma razón, a ciertos lugares –como por ejemplo *Yoweá Sagña*/*Yave Saga*– distintos narradores atribuyen una población de distintos grupos precoloniales (*koeteves* según Andrés Tomé, *kelyakmok* según Cacho Lima, *sápang* según los anglicanos).⁶ Esto explica por qué muchos narradores, en razón de su ubicación

1. SAMS 1937: 18.

2. SAMS 1942: 19.

3. En SAMS 1944: 66.

4. Kalisch & Unruh 2003: 19.

5. Por ejemplo, la estancia Riacho González, llamada Yetna Teves Apak por Cacho Lima y Otacia Ataliano, Yetnapana apak por Dolo Benítez y, alternativamente, Lhakma Meleuke por Agapito Navarro.

6. Por ejemplo, la estancia 40, declarada de los *koeteves* por Elisia González y de los *kelyakmok* por Cacho Lima.

actual, prefieren autodesignarse como angaité (es el caso de Mariana de Palo Blanco)¹ o como *kovalhoké*² (el caso de Andrés Tomé o Tomás Fernández), aun cuando tal autoasignación contradiga lo afirmado por terceros o lo que se infiere de sus lugares de origen.

Esta perspectiva relacional explicaría también porque un exónimo de origen y connotación original absurdos –“los enseguida” o *angaité*– ha sido adoptado por una población étnicamente heterogénea, aunque lingüística o demográficamente emparentada, como un dispositivo relacional más,³ teniendo en cuenta, sobre todo, la nueva taxonomía y etnonimia negociada con el Estado y otros actores indigenistas. Todo esto se comprende mejor si admitimos que, históricamente, los nombres indígenas “verdaderamente” propios han brillado más por su ausencia que por su presencia en la región chaqueña (o amazónica),⁴ y que son estos nuevos tiempos los que exigen enunciaciones “verdaderas” de uno mismo y de los otros.⁵

Pero regresemos a Puerto Pinasco, para retomar el tema central de este texto. Aquí vamos a limitarnos a resumir algunos aspectos destacados que enmarcan la vida e interacción de los indígenas con la Compañía Pinasco, y que guardan relación con algunos de los fenómenos relatados más arriba desde un énfasis étnico, geográfico y sociológico.

Fundación de Puerto Pinasco: consolidación y caída

En 1907, la Compañía Rosarina de Campos y Bosques adquirió 200 leguas cuabras (aproximadamente, 375.000 hectáreas), fundó Puerto Pinasco –propiedad del rosarino de origen genovés Santiago Pinasco, a quien debe su nombre. En principio, en el puerto se estableció un aserradero⁶ para explotar los inmensos quebrachales comprendidos en dichas tierras. El apellido Pinasco perduraría en algunas familias angaité; como la de Alonso Pinasco, líder histórico de la colonia La Patria, y miembro y ex líder de la aldea Karováí. Un nombre adquirido –como todos los nombres occidentales– quizás por elección propia, quizás por el arbitrio de los escribas que registraban a los trabajadores indígenas de la Compañía Pinasco. Tal como las cicatrices de los cuerpos de los trabajadores –referidas en el caso maskoy–, el nombre Pinasco es un legado de la Compañía, que recuerda al lugar y rinde homenaje a su primer dueño, pero que también revierte la evocación del poder y la riqueza de ambos al ser aplicado a hombres empobrecidos que los han sobrevivido y lo llevan como apellido.

1. Cf. McKay 1994: 11.

2. Este etnónimo parece ocupar un segundo lugar de jerarquía como dispositivo relacional y como el más prontamente asociado al etnónimo general angaité, desde que ganó mayor notoriedad al ser relevado por no indígenas (cf. Franco & Imáz y Villagra 2010), y es, aparentemente, una de las variantes dialectales del idioma cuyo hablantes están todavía aún concentrados –es decir, no dispersos– en las aldeas de Karova Guazú, Carpincho, Karováí y Paraíso de la Patria.

3. Cf. Salamanca 2008.

4. Cf. Viveiros de Castro 1998.

5. Cf. Richard 2008a.

6. Dalla Corte 2009: 314.

En 1910, la Compañía Rosarina transfirió su propiedad a *The New York and Paraguay Company*,¹ y a partir de entonces se aceleraron las obras de infraestructura en y desde Puerto Pinasco: "Era una fábrica construida en lo inhóspito. Con bandidos y salvajes como trabajadores [...] En nueve meses Kerr construyó un muelle, una fundición de hierro [...] una enorme carpintería [...] dispuso una vía férrea de 60 millas de largo [...] y luego construyó una planta [...] que producía 70 a 80 toneladas [de tanino]".² Hacia el fin de esa década, el millonario estadounidense Percival Farquhar, a través de la *International Products Corporation* —una entre sus tantas empresas—, adquirió todo el conjunto: la fábrica, el Puerto Pinasco y todas sus tierras, extendiéndolas incluso más allá de sus límites originales.³ Con la IPC se consolidó el crecimiento de la Compañía Pinasco hacia el occidente, tanto para alimentar la fábrica de tanino del puerto con los rollos de quebracho desde los obrajes del interior como para utilizar sus campos naturales para pastura del ganado vacuno. Fue así que la enorme extensión de tierras fue progresivamente alambrada y dividida en potreros para pastura, y obrajes para el corte del quebracho, en tanto crecía el número de obreros de la fábrica y el Puerto Pinasco: unos 1.400 a inicios de la década de 1920.⁴ Y, una década más tarde, en 1930, se calculaba que "7.000 personas vivían en las tierras de la compañías, 3.000 indios trabajaban en los obrajes y el número de la tropa de ganado era de 50.000 cabezas".⁵

Precisamente, en esas tres primeras décadas tienen lugar, tierra adentro, los contactos con los paraguayos a los que refieren nuestros narradores, conforme la Compañía Pinasco va estableciendo sus estancias, retiros y obrajes. Cerca del puerto, estaba en principio el rancho o estancia Kilómetro 14, donde Thurlow Craig, un vaquero inglés empleado por la compañía, describía varios episodios protagonizados por el cacique *koeteves Kamvara'i* —mencionado más arriba, a quien Craig define como lengua/enxet.⁶ La que Craig llamaba la "estancia principal" se fundó cerca de la cabecera de la vía férrea de 80 kilómetros que partía de Puerto Pinasco hacia el oeste, y que luego sería conocida como estancia Tuparenda, o simplemente como 80 (en alusión al kilometraje de la vía), un sitio que los narradores *koeteves* llaman *Lhakma Menlbay* o, alternativamente, *Yehonka Kelasma*, donde más tarde, en la década de 1960, se mezclarían gentes de ese grupo y del grupo *koyalbok* —según nos dijeran Agustina Aguilera y Damacio Flores. Craig también menciona la existencia de otras dos estancias — Riacho González y Laguna Tigre; *Yetna Teves Apak* y *Mokbo Makba* respectivamente— desde la década de 1920,⁷ y de aldeas indígenas contiguas que trabajaban en ellas. Entretanto, los misioneros anglicanos que empezaban a operar en la zona mencionaban la estancia 40 ya en 1919, y las estancias Laguna Rey, Riacho Paraguay y Tuparenda en 1930.⁸

1. Kleinpenning 1992: 201; SAMS 1915: 48.

2. Janis 1945: 150.

3. Kleinpenning 1992: 177.

4. Kleinpenning 1992: 177.

5. Kleinpenning 1992: 272.

6. Craig 1935: 206, 211.

7. Craig 1935: 155, 233.

8. SAMS 1919: 78; 1930: 127.

Irremediablemente, casi todas estas estancias se establecieron en la vecindad de lagunas con agua relativamente dulce y duradera, que habían sido ocupadas previamente por las aldeas indígenas, como nos relata Jack Sanderson:

Los cazaderos de los indios son atravesados y cercados por alambrados; la sigilosa huella del cazador de ñandú [*Rea americana*] ha dado lugar al galope del vaquero y bramar del ganado; el timbre del hacha de leñador se oye en el bosque en vez de los gritos a los perros del cazador; *corrales de palma y casas ahora se yerguen en los bordes de los mejores bañados y lagunas —los indígenas han tenido que dar paso al ganado.*¹

Craig señalaba que, hasta la década de 1930, en el extremo occidental de las tierras de la compañía Pinasco, “no había alambrado por 10 leguas [43 kilómetros] hacia el sur de nosotros, ni tampoco a 100 leguas hacia el oeste. Unas 100 leguas, trescientas millas en línea recta [430 kilómetros], país de los Indios, una tierra que esta cien años atrás al resto del mundo, y no por ello la peor”.² Sin embargo, aquél dominio y libertad de los indígenas en la década del cuarenta y luego de la guerra del Chaco desaparecería definitivamente con el tendido de alambrados y la división total de las tierras de la Compañía Pinasco en estancias y potreros y obrajes, establecida por la ley del estatuto agrario de 1940 que obligaba a los latifundios improductivos a dividirse.³

La decadencia de la Compañía Pinasco fue precipitada por la caída del precio del tanino hacia 1955, lo que desembocaría en la venta de sus acciones en 1966 a la compañía INVICTA⁴ y con la bancarrota de ésta a la *Odgeon Corporation* en 1966.⁵ Esto aparejó el cierre de la fábrica y el fraccionamiento de las estancias principales⁶ y su venta a otros dueños, lo que implicó una diáspora interna y externa de la población indígena, redistribuida para el año 1995 en 26 estancias diferentes.⁷ Desde la década de 1970, y a la par del declive de la Compañía Pinasco, comenzó el reasentamiento de los indígenas en las colonias propias y mayoritariamente angaité, tres de ellas dentro de los límites de lo que había sido la compañía: la ex misión y colonia de San Carlos con tres aldeas y 3686 hectáreas, donadas en 1973 por la empresa sucedánea a IPC;⁸ la colonia La Patria con 16 aldeas y 22.520 hectáreas adquiridas por los anglicanos en 1983; y la ex estancia Coraí o *Nepolben*, con cinco aldeas y 15.114 hectáreas, restituidas por el Estado en 1996. El reasentamiento en zonas más allá de las tierras de la Compañía Pinasco tuvo lugar en la colonia Diez Leguas, con cinco aldeas y 4.994 hectáreas,

1. SAMS 1944: 56.

2. Craig 1935: 317-318.

3. Cf. Train citado en Kidd 1992: 67; SAMS 1945: 8.

4. Véase información en entrevista a Andrew Nickson en <http://www.pedrojuandigital.com/v2/m/leer.php?id=98>.

5. Loomba, Turban & Cohen 1968: 695.

6. Una versión alternativa de las transferencias ocurridas hasta llegar al cierre, fraccionamiento y venta de las tierras de la IPC puede verse en Leake (1998: 92).

7. Delport 1999: 261-263.

8. Federico Sams, comunicación personal.

y las comunidades Santo Domingo y San Martín con 5.104 hectáreas —ambas adquiridas en 1975 por la Asociación Indigenista del Paraguay. En Puerto Pinasco mismo, hoy en día queda una pequeña comunidad angaité llamada *Gente Rory* “Gente alegre”, la cual reclama la titulación de 12 hectáreas, actualmente propiedad de la Municipalidad de Puerto Pinasco.

Palabras finales: las transformaciones aparejadas

¿Con qué medios se fue consolidando la ocupación de la Compañía Pinasco sobre el territorio de los otrora diversos angaité? A los primeros intercambios libres en la ribera de los productos indígenas —animales silvestres, cuero o plumas, hilos de caraguatá— por pólvora, yerba, tabaco y lienzos, fue sucediendo un intercambio similar, menos libre, por medio de la relación laboral. Al inicio, el intercambio y la relación laboral podían ser oscilantes y transitorios en el sentido de que los indígenas podían volver a sus aldeas del interior cuando así lo deseaban. Podían también disponer —cazar— el ganado de la Compañía Pinasco, que —como señalaba Craig— vagaba en las tierras occidentales donde no había alambrados: “en aquellos días el robo de ganado ocurría todo el tiempo, los indios daban cuenta de doscientos a trescientas [cabezas de ganado] pero era muy difícil sorprenderlos haciéndolos”. Esa dificultad, señalemos, no impidió que a cada robo de ganado o simple acusación siguieran represalias;¹ las más severas y relativamente conocidas de las cuales fueron las masacres comentadas por Andrés Tomé y reportadas por el misionero Jack Sanderson: “la precipitada muerte de un ternero por indios de otra aldea [fue] seguida por la rápida represalia de soldados y las muertes de ancianos, mujeres y niños”.² Aun cuando en algunas ocasiones los anglicanos ofrecieran su mediación³ para evitar medidas violentas por parte de la Compañía Pinasco, otros estancieros vecinos o el ejército, su misión operativa fue domesticar, entrenar y conformar a los indígenas para el trabajo:

Los indios entrenados en la misión son buscados regularmente por ganaderos y colonos que han entrado al Chaco. Partidas de alambradores a cargo de punteros indígenas han levantado miles de alambrados de púas para ellos. Carpinteros han reconstruido sus carros

1. SAMS 1929: 139; 1930: 128, 1931: 128, 1942: 6,30.

2. SAMS 1944: 36. Notoriamente, en los testimonios indígenas que recabamos o conocemos no se hace mención a la huelga general de Puerto Pinasco de julio de 1927, realizada para reclamar mejores condiciones de trabajo, ni a la represión militar que desencadenó la misma como señala Nickson (2013). No obstante, recordamos vagamente la mención a un episodio conexo a la huelga de 1960, referido por el mismo autor. Sin embargo, Susnik (1953: 4) señala, a partir de su visita al lugar —quizás con un sesgo ideológico—, que los indígenas no quisieron unirse al sindicato sino al club de fútbol de Puerto Pinasco —cuya fundación, señala Nickson, fue una estrategia del sindicato para encubrir sus reuniones.

3. “No mucho tiempo atrás, el Sr. Ruddle y el Sr. Train sorprendieron [a los indígenas] con las manos en la masa, habiendo carneado un animal que pertenecía a la Compañía Pinasco muy cerca de la estación misionera. Casi todos los indios de la estación estuvieron involucrados y se les hizo trabajar por una semana por sólo una ración de comida, y el dinero con el cual de otra manera se les hubiera pagado como jornales fue enviado a la compañía en compensación” (SAMS 1937: 18-19).

de bueyes, construido sus casas y les han ayudado a amoblarlas, construido puentes para ellos y les han provisto con monturas hechas en la misión [...] Estos son algunos de los modos en los cuales los indios han mostrado su valor al hombre civilizado. En 1888 los indios servían al hombre blanco de buscadores de leña o acarreadores de agua, como inestables, no confiables, inútiles individuos. En cincuenta años han tomado una nueva posición, se han vuelto valiosos, buscados, gracias al trabajo de la misión del Chaco Paraguayo.¹

No es de extrañar, pues, que el ganado haya ocupado un lugar metonímico asociado al poder, y metafórico de la diferencia entre paraguayos e indígenas —en las narraciones de Juan Mendoza, Agapito Navarro y otros—;² o que se haya asociado al presidente de la Compañía Pinasco con el presidente paraguayo Morínigo (1940-1947) o Stroessner (1954-1989) —como señalaron Cacho Lima, Agapito Navarro y Santiago Riquelme—, y que por lo tanto se haya considerado al presidente paraguayo de turno como el dueño de la innumerable cantidad de ganado que poseía la Compañía, y que —por último— éste haya tenido una “reverberación” cosmológica como el dueño del ganado y “jefe de los paraguayos”, *valay veske*, ingresando en la narrativa y el panteón de seres auxiliares de los chamanes.³ Del mismo modo, tampoco sorprende que, a partir de su función de mediación con lo “externo” y los “otros”, los líderes principales hayan emergido a partir de su contacto o alianza con los poderosos extranjeros: misioneros, militares, mayordomos o capataces; y ocupado los puestos que estos les asignaban en sus propios sistemas jerárquicos —punteros, mercaderes de productos chaqueños, baqueanos, estancieros, capataces. Tales son los casos del renombrado líder *Kamvarai*, puntero de la Compañía Pinasco y baqueano de los militares paraguayos; el cacique Santiago Mayor,⁴ comerciante de pieles en Concepción, el líder “Boca Negra” *Paisiamabatang* [sic] de *Yowea Sagña/Yave Saga* y muchos otros, como Antonio Ka’a, Martin, Manuel Agüero, Julián Padrón y Lansha.

La guerra del Chaco, desde luego, implicó migraciones hacia lugares más seguros, hacia las misiones o lo profundo del bosque, y también un registro histórico de los ejércitos denominados los *kempohakeme*, “los enojados”.⁵ Incluso quienes no vieron a los soldados o combates, o cuyos abuelos o padres no fueron baqueanos, conocen los hechos; algunos recuerdan que los aviones bolivianos volaron sobre Puerto Pinasco para bombardearlo (por ejemplo, Lansha Salinas). Otras experiencias “domesticadoras” fueron las epidemias —viruela, ántrax, influenza—⁶ que dieron cuenta de la población indígena y quedaron registradas como relatos sobre venganzas chamánicas de los misioneros⁷ —una vez más, por robo de ganado.

1. SAMS 1938: 99, cf. McKay 1994.

2. Cf. Franco & Imáz 2006: 55.

3. Cf. Villagra 2010.

4. Citado por Tomás Fernández y también por Susnik 1953: 3.

5. Cf. Villagra 2008b.

6. SAMS 1920: 34; 1921: 88, 1924: 19.

7. Cf. Villagra 2010.

Entre los cambios “culturales” se cuentan la disminución de fiestas y rituales como el vaingka, otrora frecuentes,¹ indicadores de afluencia y engranajes de la alianza y mezcla de los grupos y aldeas precoloniales. De ellos perdura una reminiscencia acotada en el baile del *choqueo* en las estancias,² así como el fenómeno de la adopción del guaraní paraguayo, mencionado por el anglicano Alex Sanderson ya en 1929 respecto de la gente de *Kamvara'i* de Laguna Rey: “tanto hombres como mujeres pueden, como regla, hablar guaraní, de hecho en algunas estancias cercanas los hombres hablaban sólo en guaraní, sea porque habían olvidado su propio idioma, sea porque no querían usarlo”.³ Desde entonces, este proceso tendiente al monolingüismo guaraní, en detrimento del propio idioma, se ha acentuado: solo un tercio de la población autoidentificada como angaité declara hablar su idioma.⁴

Todo este proceso de cambios, desde luego, no ha sido ajeno ni a la memoria ni a la reflexión de los propios angaité. Andrés Tomé nos resume tales hechos y etapas en unas líneas:

Después los Sokelo [soldados] ya se asentaron, buscaban a los indígenas y los traían para hacerlos trabajar [...] Muchas cosas pasaron antes. No estaban ustedes los paraguayos. No había patrones, jefes. Después de *Maskoykaha* fuimos otra vez a *Yave Saga*. Cuando se fue el gringo [...] Ya se veía a los paraguayos. Ya querían personal en Puerto Pinasco, por todas partes, como estancias. Ya apareció también Puerto Colón, eran suyas la tierra. Después los paraguayos encontraron los indígenas y ya hablaban guaraní. Ellos no estudiaron, nosotros alcanzamos el guaraní, después de morir nuestros abuelos, encontramos a los paraguayos y hablamos su idioma. Después quedamos nosotros.⁵

1. SAMS 1919: 78; 1929: 131–132; 1938: 17.

2. Cf. Delport 1995; Villagra 2011; Kalish 2012.

3. SAMS 1929: 55.

4. DGEEC 2002b.

5. Entrevista a Andrés Tomé, comunidad La Leona, mayo de 2005.

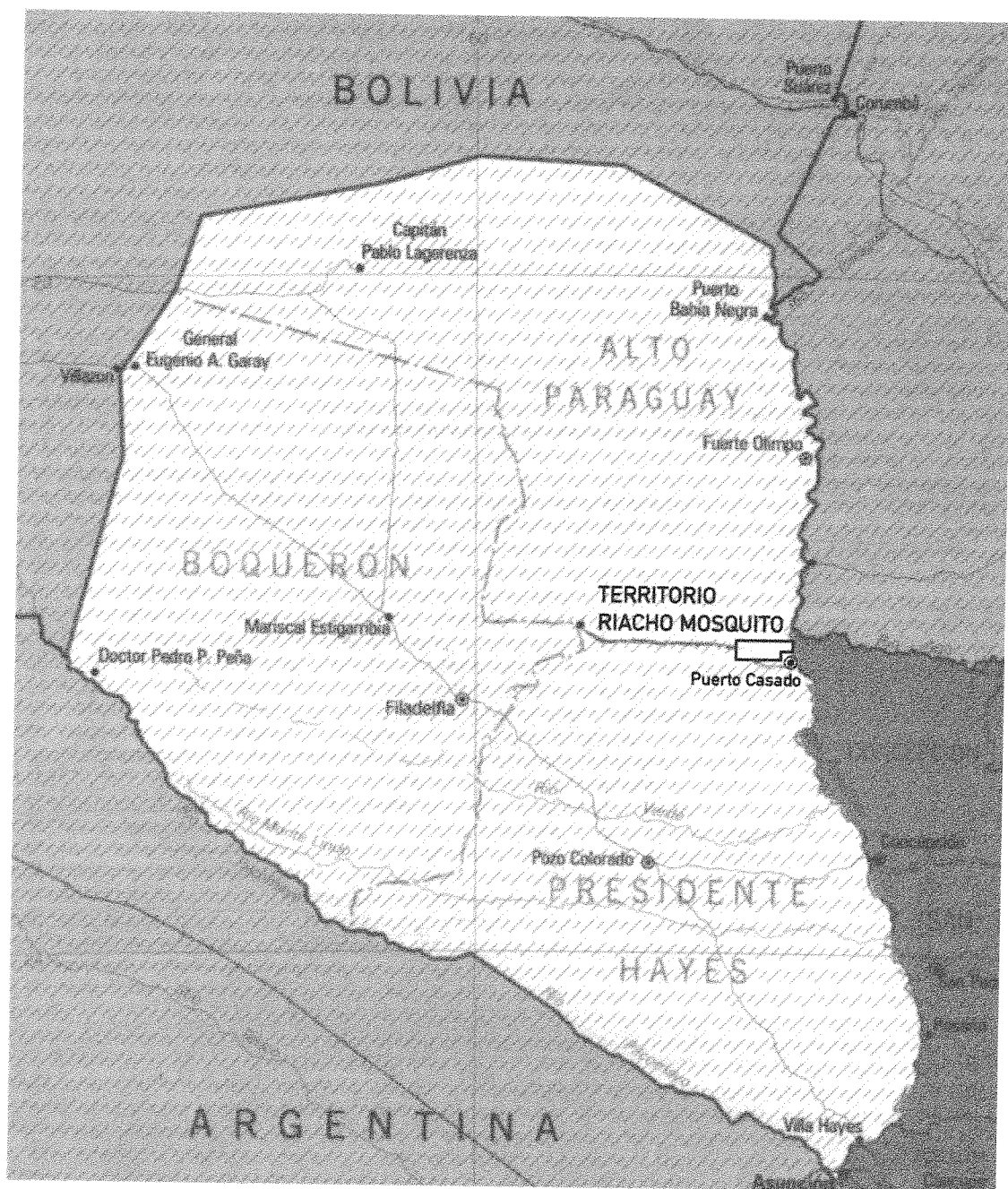
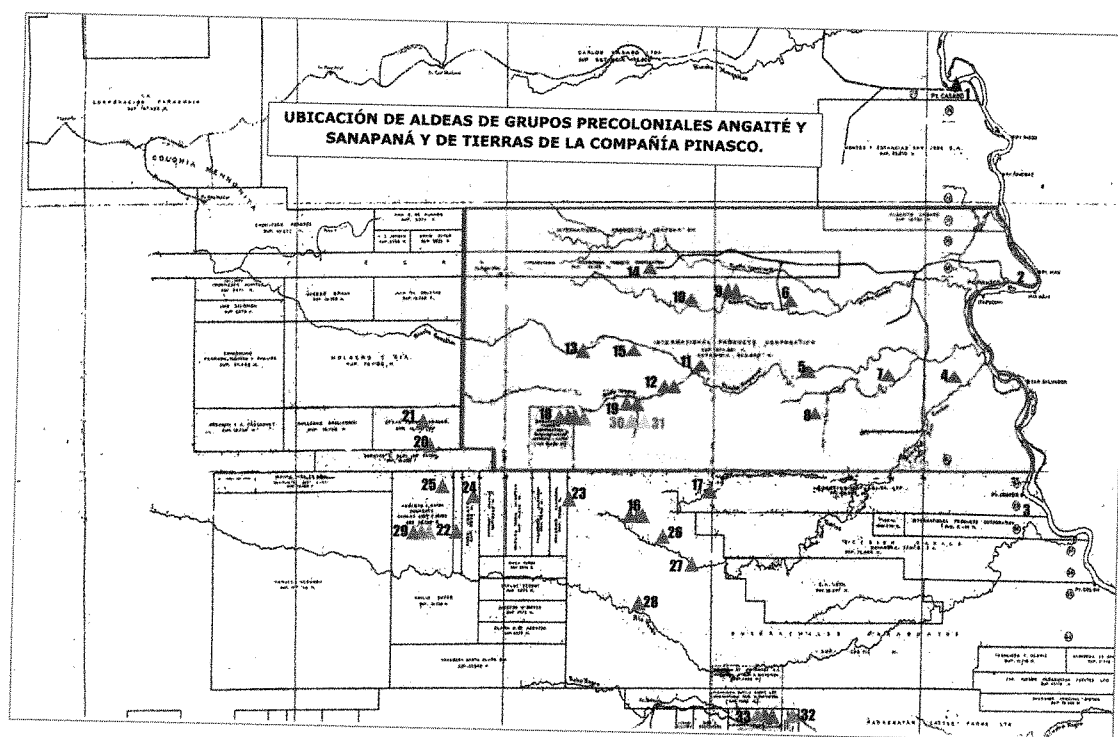


Figura 2. Mapa del Chaco paraguayo. Subrayado la ubicación del Territorio Riacho Mosquito y Puerto Casado [hoy Puerto La Victoria]. La ubicación de Pueblito Livio Farina corresponde a la de Puerto Casado, siendo el primero un barrio de éste último.



Nº	Topónimos (aldeas, estancias, misiones y cuarteles)	Grupo precolonial/pueblo
1	Puerto Casado - Venakta Kamok	No indígena
2	Puerto Pinasco - Venakta Vatsom	
3	Puerto Cooper - Napolhen Lhangkok	
4	Akmokhama Malhtenyewa	Kovalhok
5	Maskomo Yamma - Estancia 14 de Mayo	
6	Yatanata Apyavek - Estancia/Obraje Curupaity	
7	Mopai Ketekma	
8	Panakta Kenten	Koeteves
9	Lhakma Mansook - Yehonka Kelasma - Ayemonka Kelasma - Estancia Tuparenda	
10	Apkeloma Peyam - Retiro Laguna azul	
11	Yetna Teves Apak/Yetnapana apak/Lhakma Meleuke - Estancia Riacho González	
12	Pensa Kelenyapa - Estancia Riacho Paraguay	
13	Lhakma Nausa - Estancia Laguna Rey	
14	Kilometro 105	
15	Mokho Makha - Estancia Laguna Tigre	
16	Yave Saga/Ya'a Saga/Yowea Sagña - Remonta Kue - Laguna Misión	
17	Mopaia Monpehek - Estancia Laguna Ciervo	
18	Maskoykaha - Misión Campo Flores	Kelyakmok
19	Antenak Lhenpenek - Estancia 40	
20	Toldo Capi'i	
21	Ye'axa Aktek	
22	Mesma Kelyakhave	Sapáng
23	Maska Teves - Estancia Pozo Indio	
24	Nahanwet - Estancia La Victoria (Abatte Kue)	
25	Yetehakma - Laguna Benítez Kue	
26	Mopaia Apkatik Kynating	
27	Pinsesiyana	
28	Kalyephapopiet - Kylyiphebodyet	
29	Xakmok Kásek - Tlhakma Kasik (Enxet) - Lha'acme Casik (Enlhet) - Estación misionera y Estancia Salazar	Konhongnava Koyelhna Enxet Enxet
30	Alrededores de estancia 40	
31	Alrededores de estancia 40	
32	Makxawaya - Misión central anglicana	
33	Nakte Amyep - Misión'i	
El nombre en la tabla y símbolo en el mapa se colorean de acuerdo al origen/identificación/referencias étnicas del lugar.		