

EN EL CORAZÓN
DE AMÉRICA DEL SUR

Museo de Historia
Patrimonio Histórico Cultural del Estado Plurinacional de Bolivia
Ley 414- 30 de septiembre de 2013

930

VV.AA.

En el corazón de América del sur (Vol.1) Lorena Córdoba e Isabelle Combès (eds.) / Biblioteca del Museo de Historia / UAGRM,

Santa Cruz de la Sierra 2015

400p. ; 21cm.

D.L. 8-1-142-15 P.O.

ISBN 978-99974-858-8-5

<SANTA CRUZ> <HISTORIA> <ARQUEOLOGÍA><ANTROPOLOGÍA>

Ilustración de tapa: Mapa del Gran Chaco de Joaquín Camaño, 1778 (en Guillermo Furlong: Joaquín Camaño SJ y su 'Noticia del Gran Chaco', Buenos Aires, 1955.

Diseño y diagramación: Prerensa-Imprenta Topam.

1ª edición 2015, 500 ejemplares

© Lorena Córdoba e Isabelle Combès (eds.)

© Museo de Historia
Universidad Autónoma Gabriel René Moreno

Impreso en Imprenta Topam
C. Salvias N° 22 / Urb. Cotoca
Telf.: (591-3) 335 5023
Santa Cruz de la Sierra

Impreso en Bolivia - Printed in Bolivia

Todos los derechos reservados. Esta publicación no puede ser reproducida ni en el todo ni en sus partes, ni registrada en (o transmitida por) un sistema de recuperación de información, en ninguna forma ni por ningún medio, sea mecánico, fotoquímico, electrónico, magnético, electro-óptico, por fotocopia o cualquier otro, sin el permiso previo por escrito de Museo de Historia UAGRM y de las autoras.

EN EL CORAZÓN DE AMÉRICA DEL SUR

Antropología, Arqueología, Historia

Volumen 1

Lorena Córdoba e
Isabelle Combès (eds.)

Santa Cruz-Bolivia
2015

PRESENTACIÓN

Paula Peña Hasbún

El Museo de Historia de la Universidad Autónoma Gabriel René Moreno, ha iniciado la publicación de la **Biblioteca del Museo de Historia**, una colección que busca difundir las investigaciones sobre el departamento de Santa Cruz en particular, y el Oriente boliviano en general y de esa manera cumplir con su misión de aportar al conocimiento de su región.

El Museo de Historia, en sus casi veinte años de existencia, ha realizado varias publicaciones, pero formaron una colección. Por ello es que la Biblioteca del Museo de Historia, tiene como objetivo aglutinar la producción científica que se genera en los espacios del Museo, ya sea a través de sus centros de investigación, de los investigadores adscritos y de los eventos académico que emprende.

En el año 2003, el Museo de Historia organizó el primer Congreso Sudamericano de Historia, que reunió a más de 170 investigadores de todas las nacionalidades, y por razones de presupuesto, solo se publicó un CD, que contiene las ponencias presentadas en las distintas mesas del congreso y está disponible para su adquisición en el mismo Museo. Años antes, en 1996 y 1997, el Museo había organizado ciclos de Historia Cruceña, logrando publicar un pequeño texto titulado *Santa Cruz en el siglo XIX*, aunque no se logró publicar de manera periódica y sostenida. Así mismo, desde el 2004, el Museo apoyó al grupo de investigadoras Jatupeando en la organización de las Jornadas Cruceñas de Investigación (Investigacruz), así como en la publicación de la colección de esas jornadas. Entre el 2007 y el 2013, centro sus esfuerzos en analizar la situación de la investigación en el departamento de Santa Cruz y con apoyo del Programa de Investigación Estratégica de Bolivia (PIEB), coordinó los trabajos y publicó *Estados de la investigación en Santa Cruz*, vol. I y II (2009) y

de ese trabajo de definieron las líneas de investigación en una publicación pionera titulada *Agenda departamental de investigación. Temas prioritarios* (2012).

Estas publicaciones marcaron las necesidades de investigación en distintas áreas, por ello, el Museo de Historia, apoyó a la realización de unas jornadas de antropología realizadas en el Centro Cultural Santa Cruz y publicó *Las tierras bajas de Bolivia: miradas históricas y antropológicas* (2012) una compilación de artículos, realizada por los investigadores Diego Villar e Isabelle Combès. Esta experiencia piloto, nos demostró la necesidad urgente de reunir a los investigadores que estudian las tierras bajas de Bolivia y de los países vecinos para debatir sobre la historia, antropología y arqueología, de esa nuestra región y las áreas aledañas.

El Archivo Histórico del Museo de Historia, recibe anualmente investigadores de varios países que trabajan desde distintas disciplinas académicas el área de las tierras bajas. Por ello, y en el afán de abrir vínculos con los países vecinos, es que se ha fomentado la firma de convenios con Universidades de los países vecinos, además con instituciones que se dedican a la investigación. En base a estos convenios de cooperación se decidió organizar unas jornadas de antropología e historia, con la participación de la Universidad Estadual de Mato Grosso en Cáceres y la Universidad Federal da Grande Dourados, ambas de Brasil y con el Instituto Francés de Estudios Andinos, con sede en Lima.

Entre el 16 y el 18 de octubre de 2013 se llevaron a cabo las primeras **Jornadas Tierras Bajas: antropología, historia y arqueología**, en el Museo de Historia, en coorganización con las universidades e institutos mencionados, y con el auspicio del Gobierno Municipal de Santa Cruz de la Sierra y el Gobierno Departamental de Santa Cruz. Fruto de las ponencias presentadas en esas tres disciplinas académicas, es esta publicación en tres volúmenes de la Biblioteca del Museo de Historia denominados *En el corazón de América del Sur*. En los dos primeros tomos se han reunido trabajos en función a las áreas de estudio: Amazonia, Chiquitania, Chaco, Piedemonte, Cuenca Río Platense, Mato Grosso, Rondonia y la frontera Bolivia-

Brasil. El tercer tomo, reúne los trabajos sobre arqueología de las tierras bajas.

Tenemos certeza que esta publicación será el punto de partida para los trabajos colaborativos entre los investigadores y académicos de las tierras bajas. Esa la mejor manera de lograr un conocimiento integral de los pueblos que comparten no solo un espacio geográfico sino también su historia y lograr la internacionalización de la educación superior y la producción de conocimiento.

SUMARIO

Introducción	13
Lorena Córdoba e Isabelle Combès	

AMAZONIA BOLIVIANA

Gestión territorial indígena: Un encuentro entre economías TIPNIS - TCO Tacana I	21
Kantuta Lara Delgado	

La gestión territorial y los tacanas del norte de La Paz	43
Zulema Lehm	

Sociedades anarquistas contemporáneas. El pueblo mosetén entre la dominación del poder estatal y la resistencia indígena (2003-2012)	79
Enrique Alfredo López Calderón	

CHIQUITANIA

A emergência política do povo chiquitano na Bolívia	101
João Ivo Puhl	

La fiesta de la alegría entre el pueblo chiquitano en Brasil	125
Verone Cristina da Silva	

As identidades nas fronteiras: o caso de Manoel Chiquitano	143
Aloir Pacini	

Chiquito, chiquitano, Chiquitania. Historiografía y etnohistoria recientes sobre Chiquitos	169
Cecilia Gabriela Martínez	

CHACO

El pueblo ayoréode y la frontera. Vivir en una región combatida y sin ley	189
Bernd Fischermann	

Bosquejo de demografía chaqueña: chulupí y misioneros oblatos en el Pilcomayo, 1924-1940	215
Marie Morel	

PIEDEMONTTE (BOLIVIA Y ARGENTINA)

Circuitos de interacción en el Chaco y valles del sur-andino boliviano: Intrusión guaraní e inka	243
Sonia Alconini	

Incas y locales. Aproximaciones arqueológicas y etnohistóricas desde Samaipata	263
María de los Ángeles Muñoz Collazos	

Francisco de Viedma y las misiones de su gobernación. Sublevaciones chiriguanas (1796-1804)	289
Hans van den Berg	

Los chiriguanos dentro de la política nacional a fines del siglo XIX	309
Gabrielle Kuenzli	

Aportes al conocimiento de la emigración laboral en Isoso	317
Mario Arrien Gutiérrez	
Cómo los guaraníes de Macharetí adaptan los proyectos productivos a su sistema de percepción y pensamiento	337
Adrián Waldmann	
Misión Tuyunti: una aproximación a los chanés y su lengua	361
María Agustina Morando	
Fronteras agrícolas <i>vs</i> expansión urbana: la lucha por el espacio rural-urbano en las tierras bajas de Jujuy	385
Omar Jerez y Viviana Vilca	

Introducción

Lorena Córdoba¹ e Isabelle Combès²

Evocar a “las tierras bajas bolivianas” es abarcar mucho, o demasiado poco. Esta expresión, que se construye en oposición a las “tierras altas” del país, incluye bajo una misma etiqueta a regiones bastante dispares: Chaco, Chiquitania, Yungas, Piedemonte, Amazonia, etc. De la misma manera el “Oriente” boliviano, un término utilizado generalmente como sinónimo de “tierras bajas”, es un concepto tan amplio que varios autores prefirieron sustituirlo por un plural: “los Orientes”³.

Sin embargo, más allá de su diversidad geográfica, étnica e histórica, estas diversas “tierras bajas” tienen también mucho en común. Tanto la arqueología como la etnohistoria revelan continuos contactos, intercambios, alianzas, guerras o mestizajes entre los diferentes “Orientes” así como entre ellos y las denominadas “tierras altas”⁴, y con las demás “tierras bajas” vecinas: el antiguo Mato Grosso brasileño⁵, el Chaco paraguayo y argentino, la cuenca platense y la alta Amazonia peruana y brasileña. El calificativo de “bolivianas” queda corto y reductor para caracterizar esta inmensa zona y los lazos que unen y unieron a sus habitantes indígenas –los cuales, poco interesados en fronteras internacionales, vivían y siguen viviendo

-
- 1 CONICET - Universidad de Buenos Aires, Argentina/Centro de Investigaciones Históricas y Antropológicas (CIHA). Correo: lorencordoba@gmail.com.
 - 2 Instituto Francés de Estudios Andinos (UMIFRE 17 MAEDI/CNRS USR 3337-América Latina)/Centro de Investigaciones Históricas y Antropológicas (CIHA). Correo: kunhati@gmail.com.
 - 3 García Jordán 2001; Roux 2002.
 - 4 Renard-Casevitz *et al.* 1999; Dames & Moore 2001; Villar y Combès (eds.) 2012; Sendón y Villar (eds.) 2013, entre otros.
 - 5 Hoy dividido entre los Estados de Rondonia, Mato Grosso y Mato Grosso do Sul.

en muchos casos en varios de los países de la región: “en el corazón de América del Sur”, para utilizar y reactualizar la expresión de los viajeros decimonónicos⁶.

Enfocados hacia las relaciones históricas o contemporáneas entre regiones tradicionalmente consideradas como cerradas, monolíticas, o incluso antagónicas entre sí, los estudios cuestionan cada vez más la naturaleza artificial de las barreras y fronteras étnicas e internacionales sedimentadas en el imaginario nacional y, por muchas décadas, en las mismas ciencias sociales. Sin embargo, esta constatación no debe ocultar el hecho de que nuestros conocimientos al respecto siguen siendo fragmentarios, incipientes, aislados, y que la lista de lo que no sabemos es todavía mucho más larga que la de los hechos conocidos. Es una realidad que las ciencias sociales bolivianas o bolivianistas tuvieron y siguen teniendo un enfoque prioritariamente andino; las dinámicas humanas e históricas de las tierras bajas –y ése es, desgraciadamente, otro punto en común entre todas ellas– despertaron poco interés y movilizaron a un número ínfimo de investigadores.

Como lo subrayó una publicación reciente, no sólo esta tendencia paulatinamente se revierte, sino que la carencia misma de los estudios se ofrece como una oportunidad para las ciencias sociales, que así lo están entendiendo⁷. Es un hecho que en los últimos años, y aunque sigan siendo poco conocidos, los estudios se multiplicaron sobre las “tierras bajas bolivianas”, traspasando fronteras disciplinarias y nacionales. A este movimiento se suma el presente libro, fruto del trabajo de las primeras *Jornadas de antropología, historia y arqueología de las Tierras Bajas*, organizadas en Santa Cruz de la Sierra (Bolivia) en octubre de 2013.

Este primer tomo recoge diecisiete de las ponencias que fueron presentadas en esta ocasión. Si bien, durante el congreso, las ponencias fueron organizadas por temas, preferimos reagruparlas por zonas en la presente publicación, con el afán de dar las mayores luces posibles sobre cada una de ellas. De esta manera aparece reflejado

6 Castelnau 1850.

7 Villar y Combès (eds.) 2012: 7-31.

también, de alguna forma, el estado actual de las investigaciones sociales sobre “el corazón de América del Sur”.

Son cuatro las “tierras bajas” contempladas en este volumen: la Amazonia boliviana; la Chiquitania; el Chaco boreal y el piedemonte andino. Obras de sociólogos o antropólogos, los textos referidos a la Amazonia boliviana se centran por una parte en problemas de gestión de los nuevos territorios indígenas. Tanto Kantuta Lara como Zulema Lehm se interesan en el caso de los tacanas, la consolidación histórica de su territorio y los dilemas existentes a la hora de su administración y explotación. Por su parte, Enrique López adopta un enfoque más político y, partiendo de la visión de los mosetenes como “sociedad anarquista”, retraza su lucha como sociedad indígena frente al Estado boliviano. Diferentes en sus perspectivas y conclusiones, los tres trabajos comparten una atención prioritaria hacia temas coyunturales y de actualidad, desde una mirada antropológica.

Los textos centrados sobre la Chiquitania evidencian una novedad en términos de investigación: en efecto, todos se interesan, cada uno a su manera, por la población indígena de la región y no tanto por las clásicas historias de las misiones jesuitas que fueron anteriormente el foco exclusivo de atención en esta zona. La herencia jesuítica es innegable, y aparece con fuerza por ejemplo en el carnaval chiquitano, aunque reapropiada por los mismos indígenas (Verone da Silva). Pero temas “nuevos” aparecen –nuevos en esta región, se entiende: João Ivo Puhl aborda el movimiento político de los indígenas de la Chiquitania; Aloir Pacini cuenta la encrucijada de “Manoel Chiquitano” en busca de su “identidad” oficial entre Brasil y Bolivia. De hecho, los estudios chiquitanos dejaron de ser una exclusividad boliviana, y las investigaciones se vienen multiplicando en la Chiquitania brasileña de Mato Grosso, apuntando a desdibujar la frontera internacional que divide a la etnia en la actualidad. Dejaron también de ser una exclusividad de los historiadores de las misiones, despertándose en las investigaciones recientes un marcado interés por la historia étnica de toda la región (Cecilia Martínez).

Dos son los textos presentados sobre el Chaco boreal, y ellos también traspasan las fronteras nacionales recientes entre Paraguay y

Bolivia. El caso de los ayoréode estudiados por Fischermann es tal vez paradigmático de los pueblos transfronterizos, acosados en su propio territorio por los elementos conflictivos y a menudo descontrolados que conllevan la colonización y la nacionalización. Además de las fronteras nacionales, la contribución de Marie Morel traspasa también los deslindes entre historia y antropología, proponiendo una historia *total* de las misiones oblatas y de sus integrantes en el territorio antaño disputado entre Bolivia y Paraguay.

Cabe aclarar que, si bien en Bolivia existe una tendencia en considerar a los guaraníes o chiriguanos como pueblos “chaqueños”, la mayor parte de esta población vive en realidad en los últimos estribos del piedemonte andino, antes de llegar a las llanuras chaqueñas. Por esta razón, hemos incluido los aportes sobre este pueblo entre los textos dedicados al piedemonte, en su parte boliviana y argentina. En esta región, las contribuciones aparecen más variadas en temáticas como en sujetos de investigación. Incas, guaraníes y criollos son los actores más mencionados, en estudios que se deben tanto a arqueólogos, antropólogos como historiadores y que abarcan temporalidades diferentes. Desde el punto de vista de la arqueología, Alconini y Muñoz apuntan a varias formas de convivencia y contactos entre incas, guaraníes migrantes y etnias locales. Por su parte, Hans van den Berg y Gabrielle Kluenzi revisitan las rebeliones chiriguanas de finales del siglo XVIII y de 1892, colocándolas en un contexto nacional más amplio. Pasando a temas contemporáneos, Mario Arrien ofrece perspectivas sobre la emigración laboral en el Isono, mientras Adrián Waldmann analiza la “apropiación identitaria” de nuevos proyectos productivos entre los guaraníes de Macharetí. Del lado argentino, María Agustina Morando plantea la problemática del bilingüismo y del uso diferenciado del chané y del español en comunidades del noroeste argentino. Por su parte, Omar Jerez y Viviana Vilca se vuelcan hacia el mundo criollo rural y urbano, exponiendo la encrucijada en la cual se encuentra la ciudad de San Pedro de Jujuy entre extensión de las fronteras agrícolas y expansión urbana.

Cada uno de estos textos representa un avance, u ofrece una nueva perspectiva, para nuestros conocimientos sobre las olvidadas “tie-

rras bajas” del centro de América del Sur. El conjunto hace aparecer en filigrana las carencias todavía palpables en las investigaciones. Si del Chaco se trata, Bolivia sigue siendo tierra de nadie o de casi nadie en términos de investigaciones: como mencionamos, los estudios “chaqueños” se centran en realidad en la región pedemontana del país, relegando al olvido a las llanuras de “tierra adentro” o a las riberas del Pilcomayo. Asimismo, la Amazonia sigue apareciendo como un terreno de elección de los antropólogos y, a excepción de algunas y notorias excepciones (Guiteras 2012; van Valen 2013), los estudios históricos son casi ausentes sobre toda esta región. En cuanto a la Chiquitania, si bien el interés se desplazó hacia los indígenas de la región, sigue enfocando a los actuales chiquitanos sin demasiado interés para los otros pueblos que habitan o habitaron en estas tierras. Más allá de sus aportes particulares, los textos aquí presentados nos abren una agenda y un camino a seguir: un largo camino que queda por recorrer hacia adelante, y al cual esperamos contribuir con esta publicación.

Nos queda por agradecer a las personas e instituciones que hicieron posible la realización de las Jornadas y la publicación de este libro: el Museo de Historia de la Universidad Autónoma Gabriel René Moreno de Santa Cruz de la Sierra y muy particularmente a su directora, Lic. Paula Peña; el Centro de Investigaciones Históricas y Antropológicas (CIHA) del mismo museo; el Programa de Pós-Graduação em História de la Universidade Federal da Grande Dourados (Mato Grosso do Sul, Brasil) y el grupo de investigación ‘Fronteira Oeste: Poder, Economia e Sociedade’ de la Universidade do Estado de Mato Grosso (Mato Grosso, Brasil).

Bibliografía

Castelnau Francis de

1850 *Expédition dans les parties de l'Amérique du Sud...* París: P. Bertrand.

Dames & Moore (Empresa consultora)

2001 *Al este de los Andes, al sur del Amazonas. Descubrimientos arqueológicos en los bosques secos de los llanos de Bolivia.* Santa Cruz: Gas TransBoliviano.

García Jordán Pilar

2001 *Cruz y arado, fusiles y discursos. La construcción de los Orientes en el Perú y Bolivia, 1820-1940.* Lima: IFEA/IEP.

Guiteras Anna

2012 *De los llanos de Mojos a las cachuelas del Beni, 1842-1938.* Cochabamba: Itinerarios (Scripta Autochtona 10).

Renard-Casevitz France-Marie, Thierry Saignes y Anne-Christine Taylor-Descola

1988 *Al este de los Andes. Relaciones entre las sociedades amazónicas y andinas entre los siglos XV y XVII.* Quito: Abya-Yala/IFEA.

Roux Jean-Claude

2002 *Les orientes boliviens de l'Amazone au Chaco.* Bordeaux: CRET.

Sendón Pablo y Diego Villar (eds.)

2013 *Al pie de los Andes. Estudios de etnología, arqueología e historia.* Cochabamba: Itinerarios/CIHA (Scripta Autochtona 11).

Valen Gary van

2013 *Indigenous agency in the Amazon. The Mojos in liberal and rubber-boom Bolivia (1842-1932).* Tucson: University of Arizona Press.

Villar Diego e Isabelle Combès (eds.)

2012 *Las tierras bajas de Bolivia: miradas históricas y antropológicas.* Santa Cruz de la Sierra: El País/CONICET/Museo de Historia UAGRM.

Amazonia BOLIVIANA

Gestión territorial indígena: Un encuentro entre economías TIPNIS - TCO Tacana I

Kantuta Lara Delgado¹

Antecedentes

La participación de los pueblos indígenas de la Amazonia en la dinámica económica de Bolivia ha constituido un sostén importante en diversas etapas históricas: los y las indígenas fueron utilizados como mano de obra barata si no esclava para el aprovechamiento de los recursos naturales como ser la quina, la goma, el comercio de pieles, la madera, según la etapa histórica a la que se haga referencia.

Un cambio primordial en esta situación se da en las décadas de 1980 y 1990, cuando los pueblos indígenas lograron, a través de diferentes acciones y movilizaciones sociales, ser considerados sujetos de propio derecho. Este reconocimiento está relacionado con la creación y reconocimiento legal de espacios territoriales propios. Después de un largo proceso de lucha se consolidan las TCO's² como la representación del territorio, donde los pueblos indígenas a través de un proceso legal son titulares de espacios privados comunales comúnmente conocidos como territorios indígenas; la demanda indígena se concentra entonces, en la consolidación del territorio.

En la década de 1990 varios pueblos indígenas iniciaron los procesos de consolidación de sus espacios territoriales y, paralelamente, la gestión de los mismos. Este proceso implicó sistemas orgánicos, económicos, políticos, ambientales y culturales diferentes. A través

1 Antropóloga. Estudiante de doctorado en la UNAM en el programa Economía de los Recursos Naturales y Desarrollo Sustentable. Correo: klara@wcs.org

2 Inicialmente TCO era la abreviación de Tierra Comunitaria de Origen. Sin embargo, con la nueva constitución política del Estado se modificó a TIOC: Territorio Indígena Originario Campesino.

de esta experiencia de varios territorios en el proceso de demanda y consolidación, la CIDOB³ como entidad matriz de los pueblos indígenas de las tierras bajas planteó lineamientos estratégicos en su plataforma de lucha por lo menos durante diez años. Las principales reivindicaciones se basan en la consolidación legal de los territorios indígenas y la gestión de los mismos; por ello crearon dos programas específicos: el CPTI⁴ y GTI⁵, con el objetivo de que ambos programas apoyen a los pueblos indígenas de la Amazonia en consolidar legalmente sus territorios y cuenten con los insumos para la gestión territorial sostenible.

Sobre la base de estos antecedentes, este trabajo ofrece un análisis de la economía indígena y la economía de mercado desde la gestión territorial en dos espacios diferentes, el TIPNIS (Territorio Indígena y Parque Nacional Isiboro-Sécure) y la TCO Tacana I, en las comunidades de San Pablo del Isiboro en el TIPNIS y el poblado de Tumupasa y la comunidad de San Silvestre en la TCO Tacana I.

Apuntes teórico-conceptuales

Teóricamente, el concepto de territorio proviene de dos elementos que confluyen: el espacio físico y la construcción social. El territorio es el espacio físico donde la población, los pueblos o el Estado ejercen poder en representación de uno o varios grupos humanos. Para la CIDOB, el territorio es aquel que está conformado por áreas imprescindibles para la generación, sustentación y sostenimiento de una cantidad de población humana que garantice su crecimiento y desarrollo (Balza 2001: 74); el territorio es un espacio físico donde se desarrollan actividades políticas, sociales, culturales, económicas y ambientales.

3 Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia.

4 Centro de Planificación Territorial Indígena; creado en 1996, responsable del manejo de la información referente a los procesos de saneamiento y titulación de TCO's, cartografía digitalizada, elaboración de documentos.

5 Gestión Territorial Indígena: programa creado el año 2001 responsable de fortalecer la capacidad técnica y organizativa de los pueblos indígenas para que gestionen de manera sostenible sus TCO's.

En Bolivia el concepto de territorio ha tomado fuerza a partir de las reivindicaciones de los pueblos indígenas de la Amazonia, cuando plantearon la necesidad de contar con un “territorio en que vivir”, y no solamente contar con la tierra para trabajar. Este concepto privilegia el uso combinado de todos los recursos naturales –agrícolas, forestales, flora, fauna, cursos de agua, etc.– y al mismo tiempo la posibilidad de aprovecharlos de una manera racional, sin agotarlos y dejando tiempo y espacio para que se vayan renovando (Contreras 1991: xxi). Entonces, el concepto tiene una connotación amplia y multidimensional en términos geográficos, culturales, políticos administrativos y ecológicos constituyéndose en una unidad integral de planificación e iniciativas de desarrollo (IICA 2000: 10).

Estos espacios basados en determinadas características como la ocupación, organización, cantidad de comunidades y de población, fueron reconocidos legalmente y en varios casos corresponden con la ocupación histórica de los pueblos indígenas. Las TCO's están conformadas por el conjunto de varias comunidades que pertenecen al mismo o a varios pueblos indígenas. Las relaciones de las comunidades se basan en relaciones esenciales de parentesco y de interdependencia, la economía se basa en una correspondencia de intereses, los fundamentos de las relaciones comunitarias se basan en la descendencia, la vecindad, la amistad, la cercanía espiritual (Töennies 1973).

Los territorios indígenas en Bolivia, casi en su mayoría, están ubicados en áreas rurales. Cuanto mayor es la extensión física combinada de una cantidad amplia de comunidades, existen menores niveles de relacionamiento social, lo que implica que sus relaciones son secundarias e instrumentales. Las relaciones de parentesco se concentran en áreas específicas dentro el mismo territorio y a diferencia de los territorios pequeños con pocas comunidades, tienen mayor historia de relacionamiento y primacía de las relaciones de parentesco.

La gestión territorial indígena es un concepto que surge de las reivindicaciones de los pueblos indígenas de la Amazonia. Para el análisis en la investigación se entenderá como “el proceso por el que las organizaciones indígenas dueñas de un territorio lo gestionan de

forma participativa y en consenso entre las diversas comunidades, ejecutando sus decisiones con el fin de mejorar su nivel y calidad de vida de acuerdo a sus valores culturales” (CIDOB 2008: 7).

Si bien el concepto está más relacionado con los elementos internos, es importante remarcar que la gestión territorial se mueve en varios ámbitos: a nivel interno, a nivel nacional y en el espacio global, lo que hace que el concepto anteriormente planteado no abarque dichos temas.

Por ello, las prácticas de gestión territorial de algunos territorios indígenas pertenecientes a la CIDOB, plantean que existen diez criterios para medir niveles de gestión territorial (CIDOB 2008: 17):

1. Titulación / conciencia territorial
2. Planificación
3. Sistema normativo
4. Organización
5. Económico, administrativo
6. Relaciones con el Estado e instituciones privadas
7. Género
8. Sociocultural
9. Recursos naturales y producción
10. Control territorial

En este caso, se contemplan el desarrollo de sus familias, comunidades, relaciones tanto internas como externas, el relacionamiento con entidades estatales como distritos, municipios, prefecturas, y en los últimos diez años varias TCO's están construyendo sistemas normativos para ser reconocidas como autonomías indígenas.

En este sentido, la visión construida de la gestión territorial se basa en el paradigma teórico del desarrollo sostenible y para llevar a cabo la investigación es importante hacer un breve recuento de lo que implica el desarrollo sostenible.

El término desarrollo está relacionado con el proceso de crecimiento o de cambio de una situación específica en determinadas condiciones a otra situación mejor, tiene una connotación positiva, también se caracteriza por una acumulación del capital, aumento de la productividad diversificación de la producción, mejoramiento tecnológico y ampliación de la oferta. El desarrollo es el conjunto de procesos y actividades que aumentan la capacidad de los seres humanos con el objetivo de satisfacer las necesidades e incrementar la calidad de vida. Ésta implica la posesión, uso y consumo de artículos, bienes y servicios.

El concepto de sostenibilidad encierra una complejidad de elementos que varían de acuerdo a los grupos sociales ya que es adaptativo a las condiciones sociales en las que nace. Establece relaciones entre problemas ambientales, diferentes actividades humanas, relaciones entre las necesidades humanas y protección o conservación de la naturaleza, entre la eficiencia económica, ecología y equidad social (Myers 1993). La riqueza de este concepto radica en, justamente, fusionar ámbitos muchas veces contradictorios como son la ecología con la economía, de ahí su difícil operativización. La sostenibilidad se alcanzaría cuando el bienestar se puede transmitir a futuro por lo menos igual al momento actual (Pearce y Atkinson 1995), es posible en la medida en que los actores locales se apropien de la necesidad de plantearse como tarea del presente al futuro.

El documento de Artaraz (2002) nos dice que en la actualidad existen más de cien conceptos sobre desarrollo sostenible y varias propuestas de las bases o en lo que debe sostenerse este concepto. Por ejemplo Carpenter plantea que la base del concepto es la sostenibilidad de los recursos naturales; para Redclift (1987) lo más importante es sostener los niveles de consumo; para Bojő *et al.* (1990) se debe sostener capital humano, capital físico, recursos ambientales y recursos agotables; para Shiva (2004) se debe perseguir la integridad de los procesos, ciclos y ritmos de la naturaleza; para Naredo (1987), se debe sostener los niveles de producción. En definitiva las bases que plantean los diferentes autores para la construcción del concepto buscan el equilibrio entre lo que se necesita para el consumo de

los humanos, lo que se puede aprovechar de los recursos naturales y la capacidad de regeneración de los recursos naturales.

La gestión territorial intenta combatir la 'pobreza' entendida como la incapacidad de acceder a los bienes y servicios que garanticen condiciones de bienestar y satisfacción de las familias que viven dentro el territorio; por ello la gestión territorial indígena tiene como pilar fundamental mejorar las condiciones de vida a través del desarrollo económico, social, basada en el concepto que implica que los actores inicien un proceso de generación de iniciativas orientadas al desarrollo económico local, considerando las ventajas competitivas (Escoto 2004).

La gestión territorial indígena tiene como soporte teórico el desarrollo sostenible, justamente porque busca mejorar las condiciones de vida. Sin embargo, este concepto se desarrolla en el marco de las relaciones económicas entre pueblos indígenas y naturaleza, por lo que las características culturales inciden en la concepción de lo que implica mejorar las condiciones de vida.

En este sentido, la teoría de la economía indígena es la que mejor explica esta relación económica entre pueblos indígenas y naturaleza. Los pilares fundamentales de la economía indígena son el intercambio y la reciprocidad en diferentes formas, proviene de complejas relaciones de parentesco, status, autoridad, género, honor, alianza familiar⁶ y responden a la satisfacción de necesidades cotidianas de la unidad doméstica. Tanto el intercambio como la reciprocidad en sí mismos deben ser entendidos como un acto social y reafirman la relación entre individuos o grupos de personas, es decir, el producto, mano de obra, etc., tienen un significado social subyacente (Smith 1995: 178).

La reciprocidad tiene varias concepciones. En este caso se analizará la reciprocidad generalizada y la negativa, acuñando el concepto de reciprocidad generalizada a partir de la propuesta teórica de Sahlins:

Es el intercambio directo de un producto por otro, el valor económico que le atribuye el grupo al producto es tan importante como el valor social y el intercambio sí debe ser equilibrado en-

6 Smith 1995; Mauss 2009.

tre los productos, entonces el valor material es tan importante como el valor social (Lara 2003: 15).

La reciprocidad negativa

...es una forma de intercambio donde existe defensa del propio interés, es decir se intenta obtener utilidad o incremento, el valor económico que le atribuye el grupo al producto tiene mayor importancia que el valor social, interesa enteramente el costo monetario y cómo obtener un beneficio mayor sobre el producto, es un intercambio enteramente comercial (Lara 2003: 15).

La reciprocidad negativa teóricamente puede ser equiparada con la esfera del mercado que plantea Barth; dicha esfera se basa en el valor del producto⁷, y la reciprocidad generalizada es equiparada con la esfera de la reciprocidad.

La gestión territorial entonces, tiene una visión más compleja de sólo facilitar a los actores que emprendan iniciativas orientadas al desarrollo económico para acceder a los bienes y servicios que garanticen condiciones de bienestar. Los territorios son espacios donde por lo anteriormente mencionado se encuentra la economía de mercado que busca la acumulación del capital de manera individual, con la economía indígena que busca satisfacer las necesidades básicas a través de un sistema de intercambios perpetuo⁸.

En este sentido, los programas relacionados con iniciativas que apunten al desarrollo económico en los territorios indígenas tienen que considerar que pueden mejorar las condiciones de vida individual y afectar las condiciones de vida colectiva, fragmentando los sistemas de reciprocidad que garantizan las condiciones de bienestar, o como principio básico el marco de la autodeterminación⁹

7 La diferencia entre autores es que Barth enfoca el tema de la distribución siguiendo al producto y pertenencia lo que nos ayuda a definir cómo el producto ingresa en la esfera del mercado y sus características, a diferencia de Sahlins que parte de las relaciones que genera el producto para determinar el tipo de intercambio, trabajando con mayor detalle sobre las relaciones sociales.

8 Smith 1996; Shiva 2004; Sahlins 1983.

9 El derecho de libre determinación de los pueblos o derecho de autodeterminación, es el derecho que tiene un pueblo a decidir sus propias formas de gobierno, perseguir su desarrollo económico, social y cultural, y estructurarse libremente, sin injerencias externas y de acuerdo con el principio de igualdad (Convenio 169 de la OIT).

de los pueblos, plantearse la relación existente entre economía de mercado y economía indígena.

Ubicación

El Territorio Indígena y Parque Nacional Isiboro Sécore se encuentra en el departamento del Beni en la frontera con Cochabamba. El parque nacional fue creado por el decreto ley 07401 del 22 de noviembre de 1965. En 1990, después de una marcha denominada “Por el territorio y la dignidad” el Estado reconoció a través de un decreto supremo, el territorio con doble categoría: la de Territorio Indígena y de Parque Nacional.

El cumplimiento de este decreto se concretó 20 años después: en 2009 el Estado entregó a los pueblos indígenas su título ejecutorial; después de un largo proceso tituló 1.091.656 hectáreas consolidando al TIPNIS en un área de doble categoría. Cuenta con una población de 9.564 habitantes de tres pueblos indígenas (INE 2001). Los idiomas que se hablan son el yuracare, mojeño y t’simane.

La comunidad de San Pablo del Isiboro se ubica a orillas de una laguna de aguas negras ingresando por el río Isiboro, entre las comunidades de Nueva Vida y Loma Alta, se encuentra en la zona de la llanura beniana. En 2000 en la comunidad existían 30 viviendas distribuidas de manera semi-dispersa en un espacio aproximado de 190¹⁰ hectáreas; sólo 8 de las 30 viviendas se encontraban nucleadas en torno de la escuela y a la cancha de fútbol, en tanto que las restantes 22 se encontraban alejadas unas de otras. La laguna fue un curso antiguo del río Isiboro y solamente en la época de lluvias se llena de rebalse del río lo que permite que no se seque, sirviéndole a la comunidad como una vía de acceso a sus chacos.

La TCO tacana se encuentra en la provincia Abel Iturralde del departamento de La Paz al pie de la cordillera oriental de los Andes. Cuenta con un territorio de 389.303,9808 hectáreas tituladas a

¹⁰ En las 190 ha. que se mencionan no están incluidas las áreas de uso de los recursos como chacos, áreas de caza, pesca y recolección.

favor del pueblo indígena y el Estado aún adeuda 16.361,0192 ha por titular.

En el censo de 2012, si bien aún no se cuenta con el detalle por municipio, la población perteneciente al pueblo tacana es de 11.173 habitantes, 6.060 hombres y 5.113 mujeres (INE 2013). A nivel de comunidades, según el censo realizado por el CIPTA y WCS en 2000, Tumupasa cuenta con una población de 957 habitantes, de los cuales 493 (51.5%) son hombres y 464 (48.5%) son mujeres (Convenio CIPTA/WCS, DRP Tumupasa 2003). En el mismo año fue censada la comunidad de San Silvestre que cuenta con 94 habitantes, de los cuales 57 (60,6%) son hombres y 37 (39,4%) son mujeres (Convenio CIPTA/WCS, DRP Napashi 2003).

En 2003 en Tumupasa existían 177 viviendas, en este caso situadas en torno de la iglesia y la plaza. Por sus características históricas, Tumupasa tiene una estructura de poblado con calles y lotes distribuidos uniformemente.

Por su parte, la comunidad de San Silvestre o Napashi tenía en 2003 una estructura semi-dispersa con 20 viviendas.

El producto común entre las tres comunidades que permite explicar la relación entre economía de mercado versus economía indígena es la carne de monte o carne silvestre con que los cazadores proveen a sus familias nucleares y extensas. Es uno de los productos más importantes para la alimentación familiar y en diferentes épocas del año es un bien escaso y por lo tanto muypreciado.

Un encuentro entre economías: economías familiares

En las tres áreas de estudio el funcionamiento del sistema de reciprocidad responde a las estructuras de parentesco basadas inicialmente en familias nucleares y posteriormente ampliada a las familias extensas. La distribución de la carne de monte es restringida, eventual, porque depende de la “suerte” de los cazadores, pero además el alcance depende del tipo de animal cazado: puede ser un animal grande que tiene un nivel de alcance mayor de distribución o un animal pequeño que tendrá menor nivel de alcance dentro el

sistema de parentesco, pero el principio es la distribución de la carne que trae cada cazador.

Cuando se redistribuye la carne de monte dentro del sistema de reciprocidad generalizada, la cantidad no es lo más importante (aunque también se toma en cuenta) sino que el criterio que mide la retribución es enteramente valorativo, es decir, cuando un cazador caza algún animal, lo más importante es que se “acuerde” de retribuir a las familias que anteriormente le invitaron. Si no lo hace, la crítica social basada en “el olvido de la familia del cazador”, se considera como un desagravio. El no “recordarse” de retribuir el convite recibido anteriormente puede afectar las relaciones sociales aun dentro de la familia extensa.

En la siguiente figura podemos observar que los triángulos negros representan a cazadores que proveen constantemente de carne a las familias y los de color plomo representan a cazadores eventuales.

Podemos observar que existen dos generaciones de cazadores que proveen de carne a más de veinte familias nucleares por lo menos en tres generaciones bajo el sistema de distribución generalizada. Los cazadores pertenecen en su mayoría a las generaciones más jóvenes y en el ejemplo no se han considerado las generaciones de niños y niñas, por lo que abarcaría a una población mayor.

El análisis de la distribución de la carne de monte que observamos en la figura 2, permite mostrar la ubicación de 7 viviendas pertenecientes a la misma familia extensa; la familia O es la reconocida como el “jefe” de la familia extensa, por lo tanto, la carne de monte tiene una distribución frecuente que responde a la “obligación” de invitar y retribuir la invitación sea animal grande o pequeño.

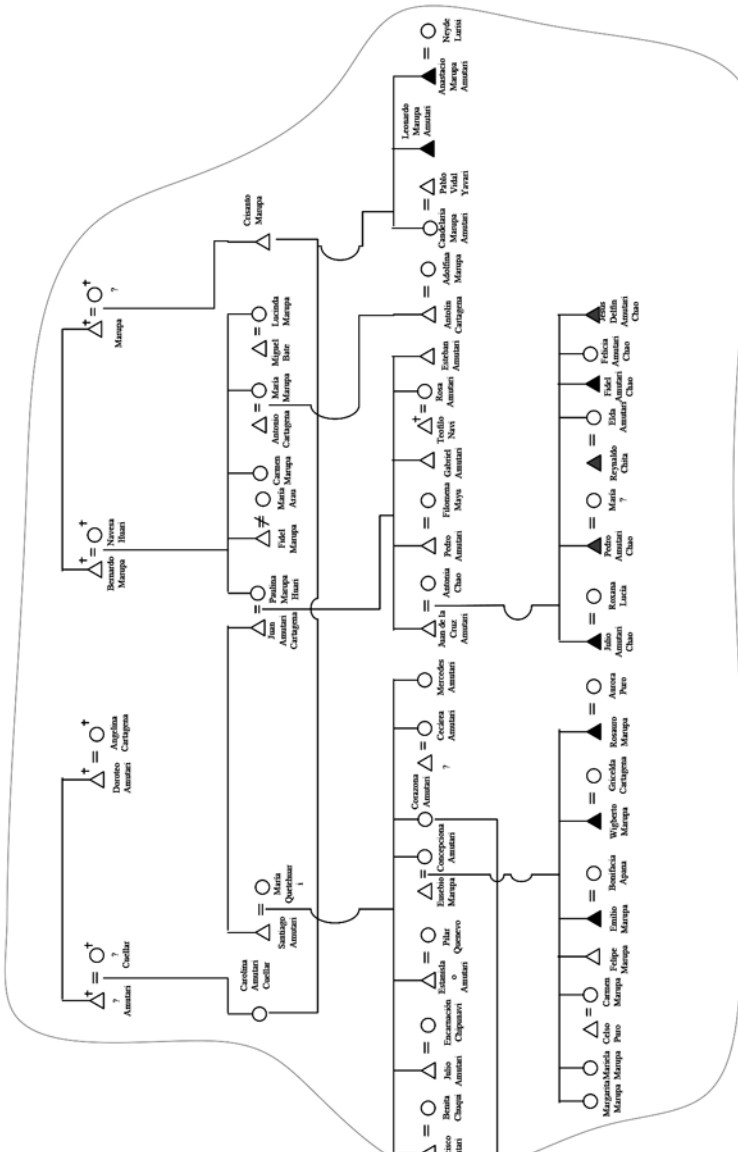


Fig. 1. Nivel de distribución en la familia extensa Tumupasa (Lara 2003: 55)

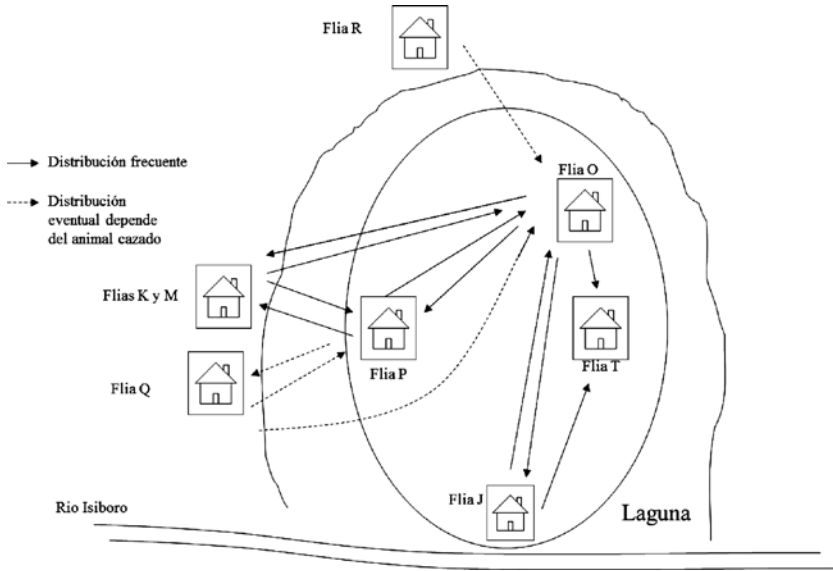


Fig. 2. Sistema de distribución San Pablo del Isidoro (Lara 2001: 106)

Este sistema de distribución también varía según si son hermanas o hijas mujeres o si son hermanos o hijos varones, ya que dependen de estructuras bilaterales.

Si tomamos las distancias entre viviendas, varían entre una casa y otra desde 500 m. hasta 3 km. Esto no es una justificación para que la carne de monte llegue donde tiene que llegar. Es así que funciona el control social como un regulador de los diferentes sistemas de retribución generando de esta manera una red de obligaciones continuas que a su vez garantiza el acceso a la carne de manera relativamente homogénea.

En el siguiente cuadro observamos el detalle del sistema de distribución generalizada de la carne de monte y el funcionamiento de la retribución:

Grupos que reciben del cazador	Invitación (reparto)	Parte del animal	Grupos que devuelven a la familia del cazador	Retribución (contrareparto)	Parte del animal
Padre madre	Siempre	Trozo de pierna o brazo	Padre – madre	Comida	
Hermanos	Depende de la cantidad y del tipo de animal cazado*	Trozo de costilla	Hermanos	Depende de la cantidad cazada	Trozo de costilla
Suegros	Depende de la cantidad cazada	Trozo de pierna o paleta	Suegros	Comida	
Hermanas	Depende de la cantidad cazada	Trozo de espinazo	Cuñados	A veces	Trozo de espinazo
Vecinos	Depende de la cantidad cazada	Comida	Vecinos	Depende de la cantidad cazada	Comida
Compadres	Depende de la cantidad cazada	Trozo de pierna o brazo	Compadres	A veces	Trozo de pierna o brazo

Cuadro 1. Distribución de la carne de monte Tumupasa Napashi
(Fuente: Lara 2003: 25)

* Cuando ponemos ‘depende de la cantidad’ solamente nos referimos a las familias de tipo 2 y 3 de Tumupasa, en los demás tipos de familias se invita siempre. Las familias tipo 2 son familias que no gozan de prestigio porque están en un proceso de desarticulación, por lo que la jefatura no es visible, se encuentran en un proceso de elección de jefe familiar. Las familias de tipo 3 no funcionan como núcleo, el prestigio es personal de uno de los/as representantes, la posición conquistada es a nivel personal, la jefatura no existe, pero existen personas que son respetadas.

Mientras más cercana sea la relación consanguínea, la obligación es mayor. Además las partes más apreciadas del animal cazado serán justamente las que se inviten. A medida que se incorporan las

relaciones familiares ficticias la distribución es eventual y depende del tipo de animal cazado.

Sin embargo, justamente la carne de monte al ser un bien preciado ha cruzado a la esfera del mercado, en el siguiente cuadro podemos observar una encuesta levantada para conocer si las familias de los cazadores venden o no la carne de monte.

Comunidad	No cazan	Sí cazan	Total	Vendedores			
				Nunca	Siempre	Eventual	Rara vez
Tumupasa	20	31	51	25	15	4	7
Napashi	0	9	9	0	0	9	0

**Cuadro 2. Venta de la carne de monte en Tumupasa y Napashi
(Lara 2003: 132)**

En la localidad de Tumupasa se han entrevistado a 51 personas de las cuales 31 afirmaron que sí cazan. Si observamos la columna de vendedores, 15 cazadores siempre que cazan un animal, destinan una cantidad a la venta. En la comunidad de Napashi de los 9 entrevistados, todos son cazadores. Lo interesante a diferencia de Tumupasa es que los 9 cazadores destinan una cantidad de la carne que cazan para la venta eventual.

Paradójicamente, las partes del animal que se venden son la pierna, el brazo, lomo o animal entero, justamente las partes de los animales que son los más valiosas y que forman parte de la reciprocidad generalizada. Sin embargo, la venta de la carne de monte es una forma de sustentar ciertos gastos específicos de la familia que a veces son invertidos en la misma cacería como balas, pilas o linternas.

En este sentido, la carne de monte es un producto que genera responsabilidad social de invitación y retribución, la importancia al interior de la familia extensa va más allá de ser un producto con valor de cambio: es un producto que sustenta la trama de relaciones sociales pero a medida que las relaciones familiares ficticias y de

comunidad o territorio se alejan, la carne de monte ingresa en un sistema de reciprocidad negativa o en la esfera del mercado y el valor de cambio se traduce en dinero como observamos en la siguiente figura:

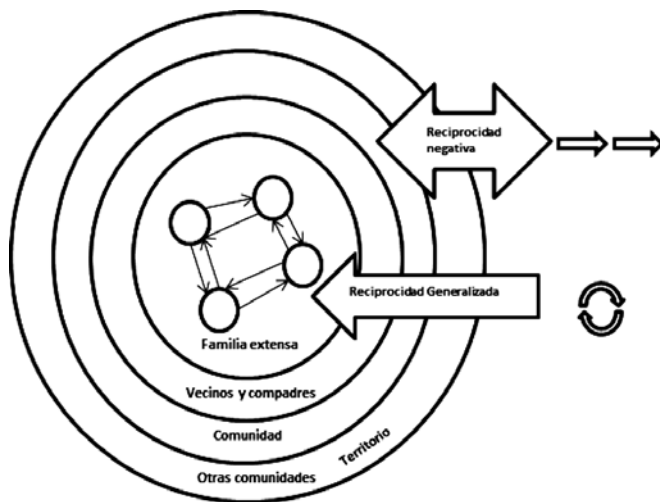


Fig. 3. Sistema de reciprocidad
(Elaboración propia sobre la base de Sahlins 1983)

En ambos pueblos se puede observar que la reciprocidad generalizada (esfera de la reciprocidad) se da entre familias extensas, y en la medida en que las relaciones se alejan se consolida reciprocidad negativa (esfera del mercado). Sin embargo, un aspecto es notorio en la investigación con ambos pueblos: la práctica económica del trueque que es intercambiar un producto por otro con el mismo valor, en este caso la carne de monte juega un rol de intermediario entre la esfera de la reciprocidad y la esfera del mercado. Retomando el análisis de Barth se explica que el trueque puede ser la forma de intercambio que permite relacionar ambas esferas, es un sistema que ayuda a las familias nucleares y extensas a enfrentar en mejores condiciones el acceso a productos en los niveles comunales o intercomunales dentro de su territorio.

Finalmente, el ejemplo del funcionamiento de la economía indígena nos muestra que las prácticas económicas de dos pueblos indígenas en este caso están intrínsecamente relacionadas con los sistemas organizativos familiares, dependen de las relaciones de parentesco, del tipo de producto, y las formas cómo se construyen las relaciones sociales fuera de la familia extensa.

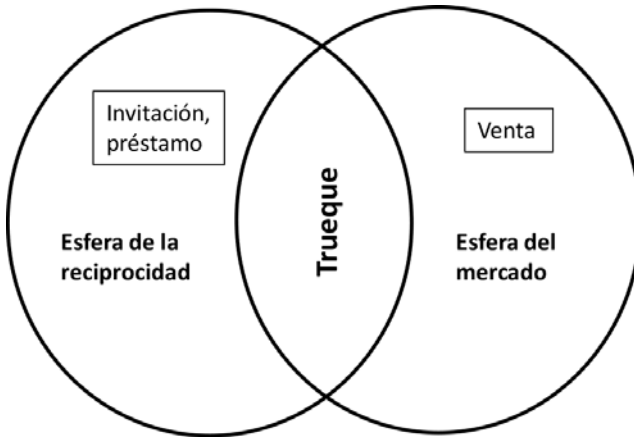


Fig. 4. Relación de las esferas económicas
(Elaboración propia sobre la base de Barth 1974)

Economía de mercado vs. economía indígena

Uno de los ámbitos planificados para la gestión territorial indígena, es la creación de emprendimientos comunitarios para el aprovechamiento de recursos naturales de manera sostenible y generar beneficios económicos para mejorar las condiciones de vida de las familias dentro de sus territorios.

A nivel de la Amazonia boliviana se ha generado una gran cantidad de emprendimientos productivos dentro los territorios indígenas, por ejemplo las organizaciones forestales comunitarias

(OFC's), que realizan el aprovechamiento sostenible¹¹ del recurso forestal maderable cumpliendo las normas estatales, agrupaciones que prestan servicios turísticos, o de manejo de fauna silvestre, artesanía y varios más.

Ya en la década de 2000 se observa con mayor frecuencia el surgimiento de emprendimientos productivos colectivos ya sean familiares, comunales, intercomunales o territoriales dentro de los territorios indígenas, con el apoyo de diferentes instituciones no gubernamentales y del Estado, principalmente para el rubro forestal maderable, no maderable, fauna y turismo.

Como resultado de estos procesos se fortalece el aprovechamiento sostenible de los recursos naturales como un lineamiento en todos los planes de gestión territorial indígena de los territorios, lo que implica la comercialización de los recursos naturales cumpliendo las normas estatales, según el recurso aprovechado.

En ambos territorios se han formado emprendimientos de aprovechamiento forestal, del cuero de lagarto, turismo y otras actividades que responden a la organización de un grupo de personas que no necesariamente forman parte de la familia extensa, sino a grupos de comunidades o grupos intercomunales; por lo tanto, las personas en los territorios generaron nuevas formas orgánicas, nuevas formas de administración del bosque y nuevas formas de administración del dinero.

La lógica de los emprendimientos productivos se basa en la formación de una sociedad donde las personas pasan a ser socios o socias con determinados derechos y deberes. El fin de esta asociatividad es generar ingresos monetarios a través de la venta de algún recurso o servicios para la posterior distribución de las ganancias, es decir, el emprendimiento como tal forma parte de la esfera del mercado donde la fuerza de trabajo debe ser reconocida monetariamente y el recurso natural poco a poco pasa a ser visto como mercancía.

11 El bosque tanto para tacanas como yuracares es un espacio de relaciones sociales. El momento en que se cambia la visión sobre el bosque, sobrepone la decisión del ser humano sobre las prácticas culturales, afectando la transmisión de la cosmovisión.

En este sentido la gestión en las TCO's es un espacio de contraste entre la economía de mercado y la economía indígena en las cuales, para el primer caso, rige el principio de la utilización (explotación) de los recursos naturales para lograr un máximo de ganancias y la acumulación del capital, mientras que para el segundo caso, el principio que rige es el de la reciprocidad y el intercambio con el objetivo de satisfacer las necesidades básicas dentro de su propio contexto de valores, creencias. Como lo mencionamos anteriormente la economía de mercado busca elevar el estándar de vida del individuo y la economía indígena busca consolidar un ciclo perpetuo de intercambios a través de las obligaciones de reciprocidad.

Entonces, retomando todos los elementos anteriores, hemos observado que la economía familiar que hace a la economía indígena tiene como base la reciprocidad con sus diferentes características. La gestión territorial lo que hace es generar nuevas formas orgánicas y de aprovechamiento de los recursos naturales y genera nuevas formas de relaciones económicas.

La distribución de los beneficios por la venta de los recursos se realiza de manera equitativa en la mayoría de los casos, pero incorpora un interesante elemento que es la reinversión¹², es decir guardar un monto de dinero para que el emprendimiento comunitario se capitalice y siga funcionando, en otras palabras ingresa la lógica del ahorro¹³: guardar dinero para invertir posteriormente como emprendimiento, no como individuo.

Frente a ello resalta otra característica de la economía indígena, que es inmediata, cotidiana, de corto plazo y aunque existen productos que son almacenados para el consumo cotidiano como el arroz, maíz, que son por cortas temporadas y responden a los ciclos agrícolas, confirman que la lógica del ahorro no forma parte de la cosmovisión y por lo tanto no es una estrategia de la economía indígena.

12 La reinversión entendida como el aporte que se hace en determinada empresa, de una parte de las utilidades no distribuidas y generadas por la misma.

13 El ahorro se lo entiende como el proceso de guardar una porción de las utilidades para el futuro, y no consumirlo o gastarlo inmediatamente.

Sin embargo, los emprendimientos comunitarios están generando nuevas formas de relacionamiento económico, es decir se genera un rol social, debe responder a necesidades médicas, atención a los ancianos, temas educativos, deportivos y otros tienen doble función, generar beneficios económicos por los recursos aprovechados, comercializados y al mismo tiempo responder a necesidades sociales.

Reflexiones finales

- Así como se ha realizado el análisis profundo del sistema de funcionamiento de la economía indígena a través de los sistemas de redistribución es necesario profundizar el análisis del sistema de funcionamiento de estas nuevas entidades que son los emprendimientos productivos.
- A simple vista podemos concluir que los sistemas de reciprocidad se ven afectados por la creación de los emprendimientos productivos, principalmente por el ingreso de dinero en efectivo a la economía familiar. También se puede concluir que las relaciones sociales y las relaciones con su entorno se ven afectadas; se construye una relación diferente con el bosque.
- Esta confrontación pone a los y las indígenas en una encrucijada inconsciente de toma de decisiones que a simple vista se ve como dos polos opuestos: acumular riqueza individual respondiendo a la lógica de la economía de mercado o apostar a los sistemas de reciprocidad y a las relaciones sociales colectivas.
- Los territorios indígenas a través de la gestión territorial indígena son espacios de encuentro entre economías, a veces en confrontación y a veces reunidas. Hace que el principio organizador de la vida económica varíe, corriendo el riesgo de que el dinero se convierta en el único patrón del valor y riqueza, dejando de lado la vida como principio organizador.

Bibliografía

Artaraz Miren

2002 *Teoría de las tres dimensiones de desarrollo sostenible*. <http://www.aeet.org/ecosistemas/022/informe1.htm>

Balza Roberto

2001 *Tierra, territorio y territorialidad indígena: un estudio antropológico sobre la evolución de las formas de ocupación del espacio del pueblo indígena chiquitano de la exreducción jesuita de San José*. Santa Cruz de la Sierra: APCOP/SNV/IWGIA, Serie Pueblos indígenas de las tierras bajas de Bolivia, vol. 17.

Barth Fredrik

1974 "Las esferas económicas en Darfur", en Raymond Firth (comp.): *Temas de antropología económica*. México: Fondo de Cultura Económica: 150-174.

Bojö Jan, Karl-Göran Måler y Lena Unemo

1990 *Environment and development an economic approach*. Dordrecht: Kluwer.

Camacho Carlos

2006 *Guía metodológica para la elaboración de Planes de gestión territorial indígena*. DANIDA (Documento interno sin publicar).

Carpenter Stanley

1991 "Inventing Sustainable Technologies", en Joseph Pitt y Elena Lugo (Eds.): *The Technology of Discovery and the Discovery of Technology. Proceedings of the Sixth International Conference of the Society for Philosophy and Technology*. Blacksburg: Society for Philosophy and Technology: 481-492.

Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia (CIDOB)

2008 *Cartilla de gestión territorial indígena GTI*. Santa Cruz de la Sierra: ERD.

Contreras Alex

1991 *Etapa de una larga marcha*. La Paz: Ed. Asociación Aquí Avance.

Convenio Consejo Indígena del Pueblo Tacana (CIPTA)/Wildlife Conservation Society (WCS)

2003 *Estrategia de desarrollo sostenible de la TCO tacana*. La Paz: Ed. Ayuda Obrera Suiza.

Escoto Jorge

2004 *Desarrollo económico local. Apuntes sobre un proceso exploratorio*. Guatemala: Acción Ciudadana/USAID Guatemala

Instituto Interamericano de Cooperación para la Agricultura (IICA)

2000 *El desarrollo rural sostenible en el marco de una lectura de la ruralidad "Nueva ruralidad"*, en *Dirección de desarrollo rural sostenible*. San José de Costa Rica: Serie Documentos Conceptuales: 1-30.

Instituto Nacional de Estadística

2001 *Anuario estadístico 2001*. La Paz: Ministerio de Hacienda/Instituto Nacional de Estadística.

2013 *Principales resultados del censo nacional de población y vivienda 2012 (CNPV 2012)*. La Paz: Instituto Nacional de Estadística.

Lara Delgado Kantuta

2001 *La reproducción de la identidad yuracaré en la comunidad San Pablo del Isiboro*. Tesis de licenciatura de la Universidad Técnica de Oruro, Oruro.

2003 *Vamos de cacería. El acceso al espacio y la distribución de la carne de monte en las comunidades Tacana de Tumupasha y San Silvestre*. Tesis de maestría de la Universidad de la Cordillera, La Paz.

- Mauss Marcel
 2009 *Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*. Buenos Aires: Katz Editores.
- Myers Norman
 1993 "Population, Environment and Development", *Environmental Conservation* 20 (3): 205-216.
- Naredo José Manuel
 1987 *La economía en evolución. Historia y perspectivas de las categorías básicas del pensamiento económico*. Madrid: Siglo XXI.
- Pearce David y Giles Atkinson
 1995 *The concept of sustainable development: an evaluation of its usefulness ten years after brundtland*. Centre for Social and Economic Research on the Global Environment/ University College London and University of East Anglia.
- Redclift Michael
 1987 *Sustainable Development: exploring the contradictions*. Londres: Methuen.
- Sahlins Marshall
 1983 *La economía en la edad de piedra*. Madrid: Editorial Akal.
- Shiva Vandana
 2004 *Abrazar la vida. Mujer ecología y desarrollo*. Madrid: Editorial Horas y horas.
- Smith Richard Chase
 1995 "The gift that wounds: charity the gift economy and social solidarity in indigenous Amazonia", ponencia presentada en la conferencia *Forest ecosystems in the Americas: Community based. Management and sustainability*, University of Wisconsin, Madison.
- 1996 "Hacia el desarrollo autónomo: Los indígenas amazónicos en el camino hacia el desarrollo autónomo", en *Amazonia: Economía Indígena y mercado. Los desafíos del desarrollo autónomo*. Quito: Oxfam América/ COICA: 283-307
- Tönnies Ferdinand
 1973 *Comunidade e sociedade. Leitura sobre problemas conceituais, metodológicos y de aplicação*. San Pablo: Editora de la Universidad de San Pablo.

La gestión territorial indígena y los tacanas del norte de La Paz

Zulema Lehm¹

Introducción²

Uno de los debates más recurrentes en el plano jurídico se refiere a la diferencia entre la demanda de tierras y la de territorios indígenas. En teoría del derecho, la primera se refiere a la propiedad individual que, en la tradición liberal de Locke, es tratada como bien material, de derecho natural, basada en el trabajo; contrasta con la segunda en el sentido de que el territorio indígena no sólo constituye un bien productivo sino el entorno físico, natural, social donde los pueblos indígenas desarrollan su vida y su cultura. La confrontación de estas tradiciones conceptuales se traduciría en la desarticulación de núcleos conceptuales fundamentales tanto del concepto de propiedad como de territorialidad indígena, deformando, trastocando o haciendo imperfecto el derecho en ambos casos. La no consideración de esta diferencia conceptual se traduciría en un bloqueo del intercambio intercultural en el plano del derecho (Martínez de Bringas 2009).

En el caso boliviano, a muy grandes rasgos, pueden distinguirse las luchas por la devolución de las tierras de los ayllus y comunidades

1 Wildlife Conservation Society. Correo: zlehm@wcs.org

2 Este trabajo es parte de la sistematización de la experiencia de gestión territorial del pueblo tacana desde 2000 hasta 2012. En este proceso, el Consejo Indígena del Pueblo Tacana (CIPTA) es el actor fundamental, nuestro agradecimiento por habernos permitido ser parte del mismo. Asimismo, el programa contó con el financiamiento de WCS y las fundaciones Moore y MacArthur. Un borrador del trabajo ha sido revisado y comentado por Lillian Painter, Elvira Salinas y Kantuta Lara, de WCS, a quienes agradecemos sus comentarios; sin embargo, las falencias son sólo atribuibles a la autora.

originarias en la región andina planteada por los caciques apoderados con anterioridad a 1952 (Taller de Historia Oral Andina (THOA) 1984; Gotkowitz 2011); las luchas campesinas por la redistribución de las tierras con particular influencia de la reforma agraria de 1953 (Dandler 1983), cuando se acentúa la noción de “la tierra para quien la trabaja” con importante contenido agropecuario y sustentadas por los sindicatos agrarios; y las luchas por el reconocimiento de los territorios indígenas planteadas por las organizaciones indígenas de las tierras bajas.

Con insumos antropológicos, esta distinción entre las demandas de tierra y las de territorio se funda, entre otros aspectos, en los sistemas de asentamiento altamente inestables en las tierras bajas, sea por razones ecológicas o socio-culturales, los usos altamente diversos de los recursos naturales y sistemas de gobernanza o liderazgo flexibles.

Las tensiones relativas al concepto de territorio indígena

Un trabajo pionero, de fines de 1980, a partir de las expresiones de diferentes líderes indígenas de la Amazonia propuso como definición de territorio indígena:

Los montes, valles, ríos y lagunas que se identifican con la existencia de un pueblo indígena y que le han provisto de sus medios de vida; la riqueza heredada de sus antepasados y el legado que están obligados a entregar a sus descendientes; un espacio en el que cada pequeña parte, cada manifestación de la vida, cada expresión de la naturaleza es sagrada en la memoria y en la experiencia colectiva de ese pueblo y que se comparte en íntima interrelación con el resto de los seres vivos respetando su natural evolución como única garantía del mutuo desenvolvimiento; el ámbito de libertad sobre el que dicho pueblo ejerce su dominio permitiéndole desarrollar sus elementos nacionales esenciales y por cuya defensa o reivindicación estará dispuesto a derramar su sangre cada miembro de ese pueblo, antes que soportar la vergüenza de tener que mirarse en los ojos de su pueblo despojado (Chirif *et al.* 1991).

Esta definición expresaba una invocación para revertir el proceso de despojo, común a la situación de diferentes pueblos indígenas desde el norte hasta el sur de América.

En Bolivia, el debate sobre el concepto de territorio indígena ha tenido varias fases. En general y de manera más visible se ha desarrollado en el ámbito jurídico, para lo cual ha sido despojado de sus connotaciones evocativas. Una de las fases más prolíficas fue la que se planteó en la década de 1990, con la Marcha Indígena por el Territorio y la Dignidad, en el contexto de la emisión de un decreto supremo que instruía la elaboración de un proyecto de Ley de Pueblos Indígenas (República de Bolivia 1990). Debido a que el propósito era generar un proyecto integral que regulara las relaciones entre los pueblos indígenas, el Estado y la sociedad nacional en diferentes ámbitos de la problemática indígena, el debate sobre el territorio se relacionaba con otros temas igualmente importantes como la definición de pueblo indígena, el reconocimiento jurídico a sus organizaciones y representantes; el territorio, su definición y alcance en términos espaciales y de su contenido en relación a los recursos naturales, la autodeterminación y autonomía, las jurisdicciones en términos del derecho consuetudinario, el desarrollo, la educación, la salud, el trabajo, etc.

Una revisión de los debates y documentos propuestos en ese entonces, desde una perspectiva actual, permite destacar al menos dos tendencias: una en la que el concepto de territorio estaba más próximo al régimen de propiedad y otra más próxima a un régimen jurisdiccional. En el primer caso, el énfasis estaba puesto en el espacio en términos de superficie y su suficiencia en relación al uso diverso de los recursos naturales, el crecimiento de la población y las posibilidades del desarrollo socio-económico y cultural, sus alcances en relación a los recursos naturales renovables y no renovables, las condiciones de inclusión o exclusión de los terceros en relación a la tierra y los recursos naturales; se detallaban los procedimientos para el reconocimiento estatal de dichos territorios y se establecían las limitaciones al derecho propietario por su carácter colectivo relativas a la indivisibilidad, in-enajenabilidad, in-embargabilidad, imprescriptibilidad, etc. En general, las propuestas se apegaban en

su definición a la contenida en el Convenio 169 de la OIT que se discutía por entonces y fue ratificado por Bolivia en 1991.

En el segundo caso, el concepto de territorio incluía el concepto jurisdiccional no sólo en el sentido de la “justicia comunitaria”, sino como atribución gubernativa sobre el territorio. Se hacía énfasis en al menos cinco elementos: a) capacidad jurídica o personalidad jurídica, b) asignación de recursos, c) capacidad técnico administrativa y financiera, d) capacidad normativa o reglamentaria, e) elección de sus autoridades (Molina 1991); se hacía énfasis en la restitución de los territorios indígenas históricos o ancestrales y se incluía el derecho de los pueblos indígenas a planificar su propio desarrollo contando con recursos económicos del Estado (CIDOB 1991).

Una segunda fase del debate, se desarrolló en torno a la discusión de las leyes INRA y Forestal, en la segunda mitad de los años 1990. En este caso, en el marco de una segunda Marcha Indígena, el debate estuvo centrado en el régimen de propiedad colectiva y los procedimientos para su titulación. El concepto de territorio planteado por las organizaciones indígenas, luego de largos y duros procesos de negociación quedó circunscrito a la noción de Tierra Comunitaria de Origen (TCO), como un tipo de propiedad privada de carácter colectivo, constituida por una o varias comunidades y con las restricciones de indivisibilidad, no enajenable, inembargable e imprescriptible. Las TCO's serían tituladas luego de procesos de saneamiento de la propiedad agraria, en un contexto de regularización de la tenencia de la tierra (República de Bolivia 1997; Sanjak y Lavadenz 2002). El tema del acceso a los recursos naturales, específicamente forestales, fue mayormente tratado en relación a la Ley Forestal 1700 estableciéndose el derecho de uso exclusivo por los pueblos y comunidades indígenas en sus TCO's y en el marco de la Ley (República de Bolivia 1996). El tema de las personerías jurídicas de las organizaciones indígenas fue abordado por la Ley de Participación Popular con énfasis en las comunidades indígenas, en tanto Organizaciones Territoriales de Base (OTB), dejando el reconocimiento de las organizaciones indígenas matrices a través de la gestión de personalidades jurídicas en el marco del Código Civil.

El tema del territorio, en tanto jurisdicción gubernativa, quedó postergado hasta un nuevo e importante ciclo de debates relacionados con la Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia. El concepto de Tierra Comunitaria de Origen fue superado por el de Territorio al que se le agregó la connotación Indígena Originario Campesino, respondiendo con la primera nota a un planteamiento de las organizaciones indígenas de las tierras bajas desde sus orígenes pero diluyendo, con la segunda, lo que se había ganado en claridad respecto a los sujetos del derecho. De esta manera, se juntaban en un mismo concepto diferentes tradiciones de organización, agendas y proyectos históricos.

El reconocimiento de las autonomías indígenas como constitutivas de la estructura y organización territorial del Estado Plurinacional quedó consagrado en la nueva Constitución Política del Estado pero sujeto a un conjunto de leyes: Ley Marco de Autonomías y Descentralización y Ley de Deslinde Jurisdiccional. La constitución de las autonomías indígenas vía Territorio Indígena Originario Campesinos (TIOC) sería sólo posible si tuviesen una población considerada suficiente, y tendrían que estar sujetas al consentimiento y trámite congresal para la redefinición de límites de las autonomías municipales de las que son parte. De esta manera, si bien se les reconoce igual estatuto que las autonomías departamentales y municipales, en el acto de su constitución están subordinadas a la redefinición de los límites municipales; así, una reivindicación fundamental y largamente planteada por los pueblos indígenas de las tierras bajas quedó nuevamente entrabada en la tradición republicana de organización territorial del Estado. La Ley Marco de Autonomías y Descentralización estableció también la necesidad de demostrar capacidades técnicas y administrativas para el ejercicio de las autonomías indígenas (Estado Plurinacional de Bolivia 2009; Ministerio de Autonomía 2010).

Las dimensiones del concepto de territorialidad indígena, des-territorialización y re-territorialización

La disolución del énfasis cultural en la noción de territorio hace necesario retomar la importancia del concepto de territorialidad. Poniendo el énfasis precisamente en el carácter colectivo, la cul-

tura y la identidad étnica-cultural, la territorialidad está siendo definida como la forma específica de socialización del espacio a partir de la cultura.

Desde este punto de vista, el territorio se diferencia del espacio por cuanto éste “es algo que se integra como parte de uno mismo, es una forma objetivada y consciente del espacio, mientras que el espacio es un sistema de localizaciones en contraposición al territorio como sistema de actores o sistema apropiado” (Molina Barrios 2006).

Como suele ocurrir con muchos conceptos que frecuentemente se hacen más explícitos a partir de su opuesto, el concepto de des-territorialización contribuye a la comprensión del de territorialidad, en la medida que hace referencia a la pérdida de la cultura en los procesos de manejo del territorio, a la reducción del espacio sólo al nivel comunal o del asentamiento y en su acepción más extrema al desplazamiento físico de las poblaciones indígenas (García Hierro 2012). En general, estos procesos de des-territorialización son atribuidos al colonialismo interno, a la globalización, a la invasión del mercado en las diferentes esferas de la vida de las comunidades y pueblos indígenas así como a los procesos de adecuación a las legislaciones y normas nacionales a las que los pueblos indígenas se han visto de alguna manera forzados para lograr el reconocimiento de sus derechos, acceder a fondos, etc. (García Hierro 2012). En algún caso, la emergencia de una gobernanza de nuevo tipo sería parte de este proceso:

La necesidad de estar a la altura de las nuevas circunstancias políticas ha obligado a reformular las propias estructuras organizativas para darles nueva apariencia, otra imagen y una mayor visibilidad externa. Frecuentemente se ha debido reemplazar y “modernizar” el tipo de liderazgo, la distribución del poder y los propios espacios y mecanismos de decisión. En este proceso muchos de los más importantes actores de la gobernanza territorial (las mujeres, los shamanes, los adultos mayores, determinados especialistas) y muchos de sus mecanismos de funcionamiento (como el nomadismo, el patrón de asentamiento o el rol del parentesco) han quedado relegados quedando

el manejo territorial a merced de modernos protagonistas provistos de una institucionalidad posiblemente adecuada para las relaciones políticas pero generalmente disfuncionales en términos de gobernanza territorial (García Hierro 2012: 156).

Una de las consecuencias de estos procesos sería la pérdida de los medios, conocimientos, prácticas y recursos relacionados con la autosubsistencia, de tal manera que el nuevo discurso movilizador indígena, anteriormente centrado en el territorio, ahora estaría marcado por la “seguridad alimentaria”, como concienciación de su pérdida (García Hierro 2012).

En el mismo sentido, acompaña a estas nuevas formas de gobernanza el desarrollo de importantes capacidades de cabildeo para la captación de fondos que no deja de generar problemas internos como la distorsión de los objetivos propios de la gobernanza territorial, culturalmente orientada a la seguridad alimentaria de las familias y al bienestar de las colectividades indígenas (García Hierro 2012).

Los nuevos conceptos ecológicos y las modernas propuestas metodológicas favorecidas por el aparato de financiamiento solidario (tales como planes de manejo, ordenanza territorial, estudios de impacto, evaluación rápida de recursos, diagnósticos profesionales, etc.) no siempre se corresponden con los conceptos y los propios métodos de gobernanza, de éxito secular (García Hierro 2012: 156).

Desde una perspectiva más operativa, se trata de vincular los aspectos reivindicativos de los pueblos indígenas sobre la territorialidad con los retos que implica enfrentar los procesos de cambio cultural, la reducción drástica de los territorios indígenas ancestrales y las amenazas crecientes sobre dichos pueblos y sus territorios. Esta perspectiva abre la posibilidad de contar con instrumentos que aporten a una gestión de estos territorios, reforzando las lógicas ancestrales de manejo:

Los sistemas de información geográfica representan estos instrumentos; son un medio y no un fin en sí mismo que permitirán generar diálogos sobre los territorios, tomar decisiones, crear capacidades y mirar la gestión desde una apuesta más

concreta de lo que se puede hacer en los territorios (Molina Barrios 2006).

La gestión territorial indígena en Bolivia: apuntes sobre conceptualización y praxis

Del mismo modo que en relación al concepto de territorio, es posible descubrir procesos de gestión territorial indígena en varios sentidos. Debe ponerse de relieve la gestión de los pueblos indígenas sobre su territorio basada en reglas y prácticas consuetudinarias sobre las que versan estudios etnográficos relativos a diferentes pueblos indígenas amazónicos.

Sin duda, uno de los temas centrales en estos estudios se refiere a la relación sociedad-cultura-naturaleza. Mientras unos ponen el énfasis en el determinismo ambiental y el manejo adaptativo de los pueblos indígenas de la Amazonia (Meggers 1976) otros postulan más bien la socialización de la naturaleza a través de los imaginarios determinados por la cultura y la consiguiente praxis ecológica (Descola 1989), hasta las corrientes que van ganando terreno sobre la ecología histórica buscando demostrar que el conjunto de paisaje amazónico sería antropogénico (Balée y Erickson 2005).

Como fuera, es evidente que los sistemas indígenas amazónicos basados en reglas y prácticas consuetudinarias han dejado huellas diferentes en el paisaje y en la cobertura forestal que las de los sistemas modernos basados en la apertura de la "frontera agrícola". Sin embargo, también es evidente que estos sistemas indígenas han estado y están cambiando, ahora más aceleradamente que antes, al influjo de los procesos de colonización y de la expansión mercantil.

La gestión territorial indígena desde otras perspectivas tiene connotaciones políticas y prácticas. En el caso de las tierras bajas de Bolivia se inicia en el período pre-marcha de 1990, con las iniciativas del pueblo chiquitano de Lomerío y sus intentos por establecer un plan de manejo forestal como mecanismo de consolidación y defensa de su territorio.

Posteriormente, y luego de la marcha de 1990, en el Territorio Indígena Parque Nacional Isiboro-Sécure (TIPNIS) se llevó a cabo un encuentro de corregidores en el que el planteamiento de sus lí-

deres fue: “Hermanos, hemos conseguido un decreto supremo que nos reconoce el territorio, pero no es suficiente, necesitamos seguir avanzando ¿qué debemos hacer?” (testimonio de Marcial Fabricano 1990). Durante este período, en el Beni, se había producido el primer plan de manejo de un área protegida, de la Estación Biológica del Beni (EBB), y algunas personas que colaboraban tanto con la EBB como con el TIPNIS propusieron la elaboración del plan de manejo del TIPNIS en su doble condición de Territorio Indígena y Parque Nacional. La propuesta fue adoptada por el encuentro indígena y de esta manera, desde la condición de territorio indígena y bajo el liderazgo político de la organización indígena de esa región, se elaboró el segundo plan de manejo sobre un área protegida en Bolivia. Por entonces aún no existía el Servicio Nacional de Áreas Protegidas. En 1996, en el Territorio Indígena Sirionó se organizó un equipo de jóvenes con los cuales se elaboró un plan para el manejo de ese territorio (Lehm *et al.* 2004).

En este período de los años 1990, se difundieron en el país las metodologías de la planificación participativa y de los diagnósticos rurales participativos que vinieron a nutrir los procesos de planificación “desde abajo”. Su aplicación en los territorios indígenas proporcionó herramientas que permitían diseñar los planes de manejo o de gestión territorial con la participación de las comunidades. Aún un factor marcaría diferencia: la construcción de los planes con la participación sólo de representantes comunales o de la mayoría de comunarios y comunarias en todas y cada una de las comunidades que constituyen cada territorio indígena.

Esta práctica de elaboración de planes de manejo que luego se denominarían “planes de gestión territorial indígena” o “planes de vida” se difundió a diferentes organizaciones y territorios indígenas. Con la finalidad de dar seguimiento a las demandas territoriales indígenas, en 1996, la Confederación Indígena del Oriente Boliviano (CIDOB) estructuró en su seno un Centro de Planificación Territorial Indígena (CPTI) que posteriormente, ampliando su apoyo hacia los pueblos indígenas de las tierras bajas, asumió el nombre de Programa de Gestión Territorial Indígena (PGTI) (entrevista a Robert Cartagena 23/8/2013).

La sistematización de esta experiencia de la CIDOB muestra el desarrollo de la práctica y de su conceptualización. Al principio, se trataba del establecimiento de un sistema de información geográfica que permitía monitorear tanto la superposición de otros derechos otorgados por el Estado con los territorios indígenas, como el proceso de saneamiento y titulación de los mismos (Martínez 2000). Posteriormente, el proyecto fue ampliado incluyendo el apoyo a algunas organizaciones indígenas para la elaboración e implementación de sus planes de gestión territorial o planes de vida. Como resultado, la sistematización de la experiencia, les permitió establecer algunas definiciones. Así, el PGTI definió la gestión territorial indígena como:

El proceso por el que las organizaciones indígenas dueñas de un territorio lo gestionan de forma participativa y en consenso entre las diversas comunidades, ejecutando sus decisiones con el fin de mejorar su nivel de calidad de vida de acuerdo a sus valores culturales (CIDOB 2008).

Si la definición anterior se caracteriza por una nota más técnica, en la definición de la dirigencia de la CIDOB se hacía referencia a que: “la gestión de los territorios es el ejercicio de nuestra autonomía indígena” (CIDOB 2008).

En su dimensión política, puede entenderse la gestión territorial indígena como una decisión de los modernos líderes del movimiento indígena de las tierras bajas de Bolivia para ejercer su autodeterminación, definir sus propias prioridades de desarrollo y controlar sus territorios: es decir, una forma de avanzar en la dimensión jurisdiccional de los territorios indígenas que había sido oficialmente pospuesta en aras del reconocimiento estatal y la titulación de los territorios en su calidad de Tierras Comunitarias de Origen como finalmente fue establecido en la Ley INRA de 1996.

En la propuesta del PGTI de la CIDOB, se distinguen líneas de acción e instrumentos de gestión a ser desarrollados en cada territorio indígena. Entre los primeros: 1. Organización, 2. Educación, 3. Salud, 4. Economía, 5. Producción, 6. Recursos Naturales, 7. Control territorial y 8. Servicios básicos. Entre los segundos: planes, regla-

mentos, sistema administrativo, capacitación, proyectos y relacionamiento (CIDOB 2008).

Se buscaba expandir el proceso de gestión territorial a todos los pueblos indígenas de las tierras bajas a través de concitar el apoyo de instituciones gubernamentales y no gubernamentales, promover y generar políticas públicas que institucionalicen las acciones logradas por los pueblos indígenas de Bolivia en torno a la gestión territorial y consolidar la gestión de los territorios indígenas, en el marco de las autonomías indígenas (CIDOB 2008).

El proceso de institucionalización de la gestión territorial indígena dio lugar a la creación de una Unidad de Gestión Territorial en el Viceministerio de Tierras del Estado Plurinacional de Bolivia. Esta adopción de la gestión territorial indígena por parte del Estado requirió una definición conceptual, la misma que quedó plasmada en los siguientes términos:

La gestión territorial indígena es un proceso de transformación del espacio desde una perspectiva étnica y culturalmente sensible bajo el control político de los habitantes de cada territorio mediante sus propias normas (Camacho 2008: 3).

Sin embargo, la institucionalización estatal parecería implicar la estandarización de los procesos de planificación para la gestión territorial y se priorizaba el instrumento de la planificación como sinónimo de la gestión territorial. Años antes, un esfuerzo de sistematización de las experiencias de gestión territorial indígena en el país había concluido que, dada la diversidad cultural y de los agentes que habían venido apoyando a los pueblos indígenas para la gestión territorial, uno de los aspectos más ricos era precisamente la diversidad de métodos así como de ámbitos en que había avanzado la gestión indígena sobre sus territorios y la amplia gama de instrumentos de gestión que se habían desarrollado (MAIPO, MPP/PDCR II, CIDOB/DANIDA, DED, CIPCA 2004).

En el mencionado evento, los miembros del Consejo Indígena del Pueblo Tacana (CIPTA) definieron la gestión territorial como la “administración del territorio garantizando el acceso y uso de recursos naturales en la perspectiva de mejorar las condiciones de vida eco-

nómica, social y cultural, protegiendo el medio ambiente” (MAIPO, MPP/PDCR II, CIDOB/DANIDA, DED, CIPCA 2004: 4).

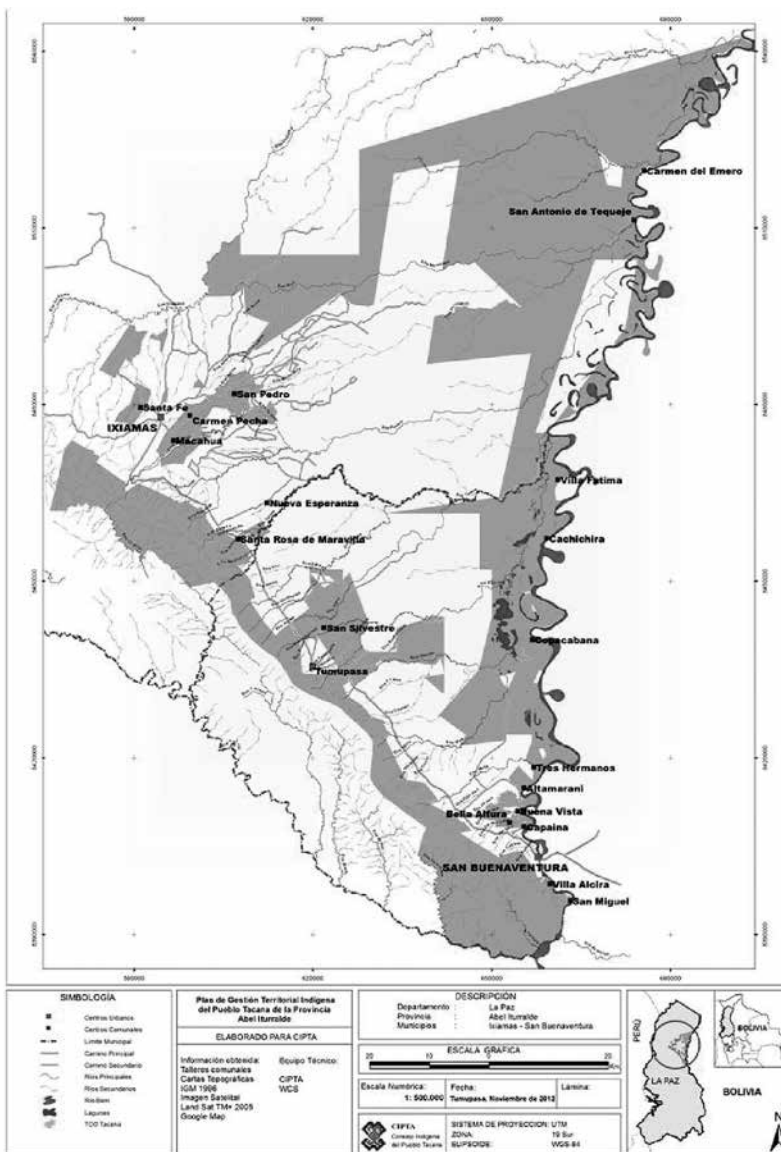
En la mayoría de los casos, las experiencias de gestión territorial indígena habían partido de la formulación de Planes de Gestión Territorial o Planes de Vida, los cuales enfatizaban en el manejo de los recursos naturales. Y, aunque la dimensión cultural era frecuentemente aludida en las definiciones, en términos operativos, la integración de la cultura, de manera transversal tanto en relación a los instrumentos de gestión como a las acciones, constituiría un desafío mayor. Desde el punto de vista del movimiento indígena, la gestión territorial indígena venía a complementar el aspecto que con el reconocimiento de las TCO's en la Ley INRA había quedado ausente, el ejercicio de la autodeterminación y autonomía.

Los tacanas de la provincia Iturralde y la gestión de su territorio. Ubicación

El territorio indígena tacana se ubica en el departamento de La Paz, provincia Abel Iturralde, en los municipios de San Buenaventura e Ixiamas. Tiene una superficie de 389.303,9808 ha. tituladas. Colinda al norte con el refugio de vida silvestre, estancias Elsner: El Dorado; al sur con el Área Natural de Manejo Integrado y Parque Nacional Madidi; al este con el río Beni; y al oeste con la TCO San José de Uchupiamonas y el Área Natural de Manejo Integrado y Parque Nacional Madidi (ver mapa 1) (CIPTA y WCS 2009).

Orígenes de la gestión territorial en la TCO Tacana I

Al igual que en otros territorios indígenas, la propuesta de desarrollar la gestión territorial fue el resultado de un proceso de diálogo entre el directorio del Consejo Indígena del Pueblo Tacana y la Sociedad para la Conservación de la Vida Silvestre (WCS). En el caso del Consejo Indígena Tacana, su principal interés era la titulación de su territorio y, por parte de WCS, el desarrollo de capacidades locales para la conservación del área contigua al Parque Nacional y Área de Manejo Natural Integrado Madidi (PANMI Madidi). En ambos



Mapa 1. Ubicación de la TCO Tacana I

casos coincidieron que la elaboración de una estrategia de manejo del territorio podría ser el instrumento que organizara y viabilizara tanto la titulación como la conservación del área.

Con esta finalidad, en julio del 2000, se diseñó una metodología basada en las técnicas de los diagnósticos rurales participativos (DRP); el directorio del CIPTA decidió que debía aplicarse en todas y cada una de sus comunidades miembros; además, debía diseñarse y aplicarse una boleta censal demográfica a todas las comunidades tacanas de la provincia Abel Iturralde y de la banda oriental del río Beni y un proceso de mapeo para establecer una zonificación del área demandada como TCO (CIPTA y WCS 2002). Con estas decisiones, el directorio del CIPTA buscaba contar con instrumentos e información que le permitiera controlar el estudio de necesidades espaciales que, de acuerdo con la Ley INRA y su reglamento, la entidad estatal competente debía elaborar como insumo para determinar la superficie y calidad de las tierras a ser tituladas por el Servicio Nacional de Reforma Agraria.

El proceso, basado en la elaboración participativa de planes comunales con cada una de las 20 comunidades demandantes de la TCO y un proceso de agregación y análisis de los problemas identificados, las prioridades de desarrollo y las propuestas de solución, concluyó con un documento denominado “Estrategia de desarrollo sostenible con base en el manejo de los recursos naturales de la TCO”. Este documento incluiría a su vez una zonificación preliminar de la TCO, un objetivo general y cinco específicos con sus correspondientes lineamientos y actividades así como una propuesta de adecuación de la estructura orgánica del CIPTA para la implementación de dicha Estrategia. Los objetivos fueron planteados de acuerdo a las prioridades definidas por las comunidades en los siguientes términos:

Objetivo General:

Impulsar el desarrollo sostenible de la TCO – Tacana con Base en la Conservación y el Manejo Sostenible de los Recursos Naturales.

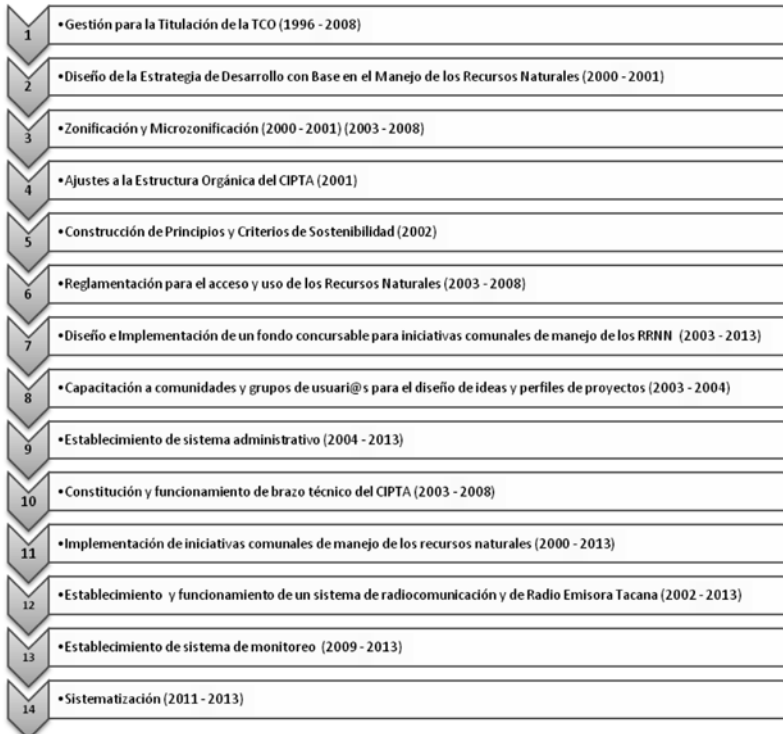
Objetivos específicos:

- Consolidar la TCO Tacana a favor de las comunidades demandantes.

- Fortalecer la gestión municipal, el control y la vigilancia de las organizaciones indígenas para el mejoramiento de los servicios de salud, educación, infraestructura, equipamiento comunal a través de la creación de Unidades Político-Administrativas que tomen en cuenta las particularidades socio-culturales de la región.
- Fortalecer los procesos organizativos del CIPTA y sus comunidades, buscando la equidad entre hombres y mujeres.
- Ejecutar proyectos estratégicos de manejo de los recursos naturales a nivel de la TCO y apoyar proyectos de manejo sostenible de los recursos naturales de las comunidades o usuario/as tacanas que conduzcan al mejoramiento de la economía de sus familias
- Coadyuvar a la revalorización de la cultura tacana a través del Centro Cultural Tacana (CIPTA y WCS 2002: 293).

La ruta crítica de los instrumentos de gestión en la TCO Tacana I

A través de la implementación de la estrategia y en función de los objetivos, entre 2000 y 2012 se desarrolló un conjunto de instrumentos de gestión y procesos:



Territorio y territorialidad en el caso del pueblo tacana de la provincia Iturralde

Como resultado de la implementación de la Estrategia de desarrollo con base en el manejo de los recursos naturales de la TCO Tacana, el Consejo Indígena del Pueblo Tacana logró la titulación de 389.304 ha. en un proceso de saneamiento que duró 11 años desde 1997, cuando el CIPTA presentó su demanda territorial por 769.893 ha.

Recibió un primer título sobre 325.327 ha. en 2003 y posteriormente, 46.606 ha. en 2004 y 17.371 ha. en 2008. El estudio de necesidades espaciales recomendó una superficie de sólo 405.665 ha. quedando, por lo tanto, 16.361 ha. para ser compensadas.

Una vez titulada una parte importante de la TCO, el CIPTA, al igual que otros pueblos indígenas de las tierras bajas tuvo que enfrentar el hecho de que, a pesar de contar con el título ejecutorial sobre las 389.304 ha. y habiéndose recortado, a través del saneamiento, varias propiedades vecinas, el INRA no realizó el replanteo de las propiedades de los terceros. De acuerdo con la Ley INRA y de Re-conducción Comunitaria, el replanteo consiste en el establecimiento definitivo de los límites propietarios cuando, como resultado del saneamiento, “la superficie objeto de reconocimiento de derechos fuera inferior a la mensurada” (Estado Plurinacional de Bolivia 2007). De esta manera, las invasiones y conflictividad por el acceso a la tierra en la zona continuaron aún con posterioridad al proceso de saneamiento y la titulación. Ante la mencionada ausencia y con la finalidad de consolidar la propiedad colectiva, el CIPTA decidió realizar un proceso de demarcación y señalización de la TCO en lugares críticos y conflictivos. De esta manera, logró demarcar con señalización y apertura de linderos alrededor de 252 km. del perímetro de la TCO.

Asimismo, desarrolló un proceso de control y vigilancia que contó con acciones de desalojo de las tierras ocupadas y decomisos de los recursos naturales que se extraían ilegalmente. Al principio, entre 2000 y 2003, era frecuente la coordinación con las entidades estatales competentes; sin embargo, posteriormente, una vez que fue otorgado el primer título de propiedad y debido a una creciente pérdida de efectividad de las instancias estatales encargadas de control, el CIPTA y las comunidades tomaron acciones directas de desalojo de las ocupaciones de hecho de la TCO y decomiso de los recursos naturales (maderables y de fauna) que estaban siendo ilegalmente extraídos. En criterio de algunos comunarios, entre 2003 y 2008, se había logrado reducir el “pirateo” de madera entre un 60% y un 70%, aunque con posterioridad nuevamente se incrementó.

La titulación, la demarcación y la señalización de la TCO así como los desalojos y decomisos de recursos naturales ilegalmente extraídos constituyen acciones destinadas a “marcar” la propiedad colectiva de la TCO por parte del pueblo tacana. En este sentido, puede decirse que se trata de un proceso de apropiación del territorio sobre la base de unos límites definidos, reconocidos por el Estado, que antes no existían.

Otra dimensión de este proceso de territorialización o de re-territorialización del pueblo tacana de Iturralde se refiere a las dinámicas demográficas y de la auto-identificación étnica. En este sentido, es necesario recordar que la región estuvo habitada por una diversidad de grupos étnicos, entre ellos el de los tacanas; especialmente se los menciona en la región del medio y bajo Tuichi y hacia el norte, en el río Madidi, y aún en la región próxima al Madre de Dios. Asimismo, varios de estos grupos hablaban lenguas que los lingüistas han clasificado como takanas, siendo parte de ella los mismos tacanas, maropas, araonas, cavineños y ese ejas (Guillaume 2013).

Desde principios del siglo XVII hasta fines del XVIII, los diversos grupos fueron reducidos en misiones franciscanas, donde se concentró a población de habla takana: San José de Uchupiamonas (1617), Tumupasa (1617) e Ixiamas (1680). Aún en la década de 1950, los barrios de Tumupasa e Ixiamas se denominaban según algunas de las parcialidades indígenas con las que fueron constituidos tales como Tacana, Saparuna y Maracani en Tumupasa y Maracani, Uauayana y Paiduna en Ixiamas (Hissink y Hahn 2000 [1952-54]). Para la década de 1980, en la zona, el término “tacana” era utilizado para designar el idioma pero no así en la auto-identificación étnica de las personas, quienes se auto-identificaban más como “tumupaseños”, “ixiameños” o “josesanos”, en referencia a los pueblos de ex-reducción (Wentzel 1989 [1985-87]). Por entonces, la población tacana de la provincia Iturralde fue caracterizada como “nativos invisibles”, a semejanza de los cocamillas del Perú estudiados por Stocks (Wentzel 1989 [1985-87]). Es especialmente con la emergencia del Consejo Indígena de los Pueblos Tacanas (CIPTA), en 1993, cuando con mayor énfasis se difunde el término “tacana” para auto-identificarse o

identificar a la población perteneciente a este grupo étnico. Según datos del censo de población y vivienda de 2012, la población de 15 o más años que se auto-identifica como tacana ascendería a 11.173 personas a nivel nacional (Instituto Nacional de Estadística 2012). Esto significaría un incremento de alrededor del 312% respecto de los datos del censo de 2001 (Molina y Albó 2012).

Aunque no contamos con datos oficiales del último censo desagregados a nivel de comunidad, censos levantados en 2000 y 2012 por CIPTA y WCS en las comunidades de la TCO tacana muestran un decremento de cerca del 10% de la población en las comunidades de la TCO de 2.761 a 2.606 habitantes y un incremento de la emigración hacia las ciudades de La Paz y Rurrenabaque, especialmente por razones educativas (CIPTA y WCS 2012). En el mismo período, la auto-identificación de la población de las comunidades de la TCO como tacana se ha mantenido entre el 94,24% y 93,21% para 2000 y 2012 respectivamente; sin embargo, la composición étnica de las comunidades en relación con otros grupos étnicos muestra variaciones, siendo que en el pasado se contaba mayor población que se auto-identificaba como quechua y aymara y ahora más bien con una mayor diversidad de grupos étnicos de las tierras bajas. También ha aumentado la población que no se identifica, no sabe o no proporcionó datos.

Algunos autores han sugerido que la emergencia y aún “invencción” de la identidad tacana estaría relacionada con la acción estatal del reconocimiento de las Tierras Comunitarias de Origen y que se esperaría una reducción de la auto-identificación una vez tituladas las TCO's (Herrera *et al.* 2003). Por el contrario, la territorialización o re-territorialización, en el sentido de apropiación étnica y cultural del espacio, en el caso de los tacanas de Iturralde demuestra que el proceso de fortalecimiento de la identidad tacana es anterior, se relaciona más con el proceso organizativo del CIPTA y con la titulación de la TCO, este proceso se ha mantenido constante o se ha reforzado.

Aunque no disponemos de información sobre la población tacana emigrante a la ciudad de La Paz, en Rurrenabaque, se han confor-

mado barrios que se identifican como tacanas, acuden a las festividades especialmente de Tumupasa y a los eventos deportivos que involucran a sus localidades de origen. Este hecho sugiere un proceso también de re-territorialización tacana urbana si se considera que Rurrenabaque fue fundada con población indígena de Tumupasa e Ixiamas en la primera mitad del siglo XIX (Gareca 2005).

Pueblo Indígena	2000	2012
	Porcentaje	Porcentaje
Tacana	94,24	93,21
Leco	,04	,35
Quechua	2,54	1,11
Aymara	1,63	1,11
Moseten	,11	,12
Borjano	,29	,04
Maropa o Reyesano	,29	,23
Movima	,04	,00
No se identifica	,00	1,11
Cavineño	,00	,04
Chiquitano	,00	,04
Trinitario	,00	,04
Araona	,00	,04
Mojeño	,00	,08
Guaraní	,07	,00
ND	,76	1,77
NS	,00	,73
Total	100,00	100,00

Tabla 1. TCO Tacana I. Distribución de la población total según auto-identificación (CIPTA y WCS 2012)

Zonificación, microzonificación y reglamentación del territorio indígena tacana

El objetivo del proceso de zonificación de la TCO tacana era proporcionar al CIPTA un instrumento de administración y regulación del uso del territorio. Se inició un proceso participativo de mapeo de las áreas de uso actual y potencial del territorio en cada una de las 20 comunidades demandantes de la TCO. Posteriormente, con la emisión de los títulos ejecutoriales, se realizó un proceso al que se denominó microzonificación de la TCO tacana. Si se comparan los resultados de ambos procesos en los mapas 2 y 4, puede observarse que la zonificación preliminar, anterior a la titulación, incluía especialmente áreas de cacería tanto en el centro como en la ribera oriental del río Beni, que con la titulación tuvieron que ser recortadas.

La razón de este recorte es demostrada en el mapa 3, al encontrarse sobrepuesta el área demandada como TCO a las tierras y concesiones reconocidas a propietarios comunales e individuales y a empresas madereras concesionarias. El resultado del proceso de saneamiento determinó que las tierras reconocidas a favor de las comunidades tacanas fueran marginales respecto de la carretera San Buenaventura-Ixiamas y respecto de la disponibilidad de recursos naturales, con el agravante de que las tierras tituladas a terceros y las concesiones forestales se ubican en el centro de una parte del territorio ancestral del pueblo tacana y del área titulada como TCO.

Mientras, las concesiones forestales se mantuvieron como áreas de aprovechamiento forestal, las actividades de cacería, por parte de la población tacana se mantuvieron, hasta un nuevo proceso que se ha iniciado con la reversión de las concesiones forestales y la amenaza de dotación de estas tierras fiscales a población colonizadora. De esta manera, puede preverse un proceso de pérdida de áreas importantes para el sostenimiento cotidiano de las comunidades tacanas, que en gran medida basan su dieta y cultura en las prácticas de la cacería.

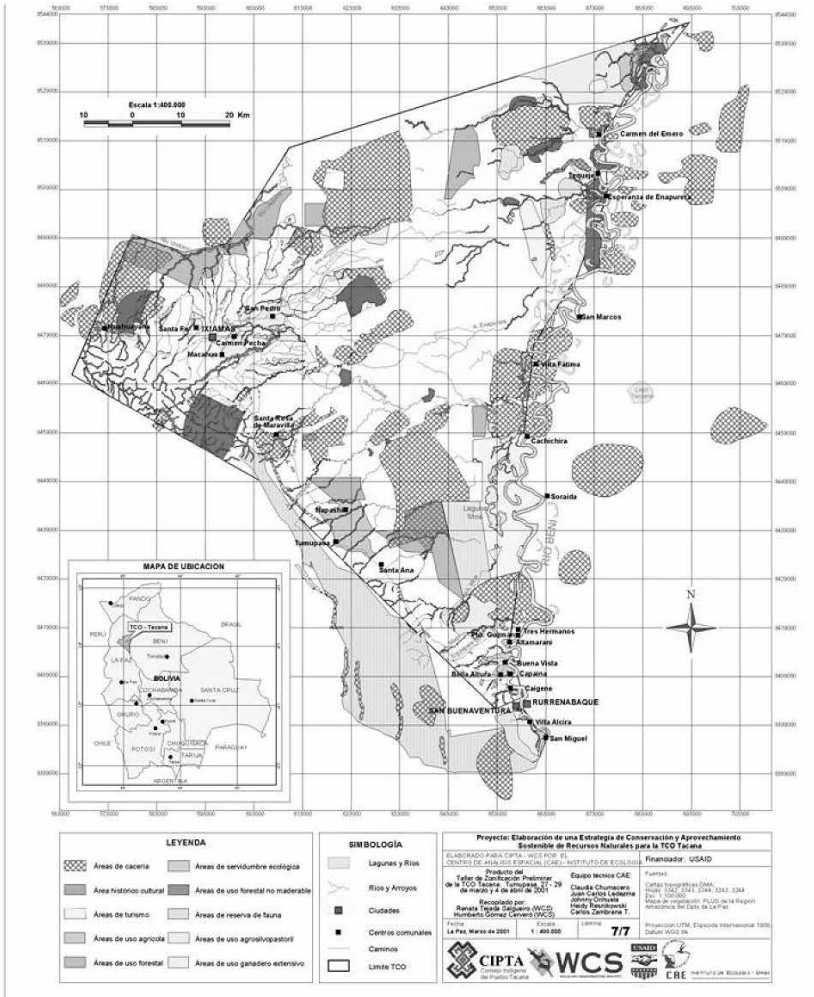
Sin embargo, por otro lado, la microzonificación de la TCO tacana ha permitido al CIPTA contar con un instrumento de administración para la asignación de áreas de uso con fines comerciales que las comunidades han demandado sobre la base de constituir emprendimientos comunitarios para el manejo forestal, turístico, de fauna

silvestre, pecuario y otros. Este hecho, articulado a la estructuración de un fondo concursable para el desarrollo de estas iniciativas, ha contribuido al fortalecimiento de la legitimidad del CIPTA entre las comunidades de la TCO. Aún, a pesar de lo anterior, esta legitimidad es inestable y depende en gran medida del desempeño personal de sus líderes y lideresas.

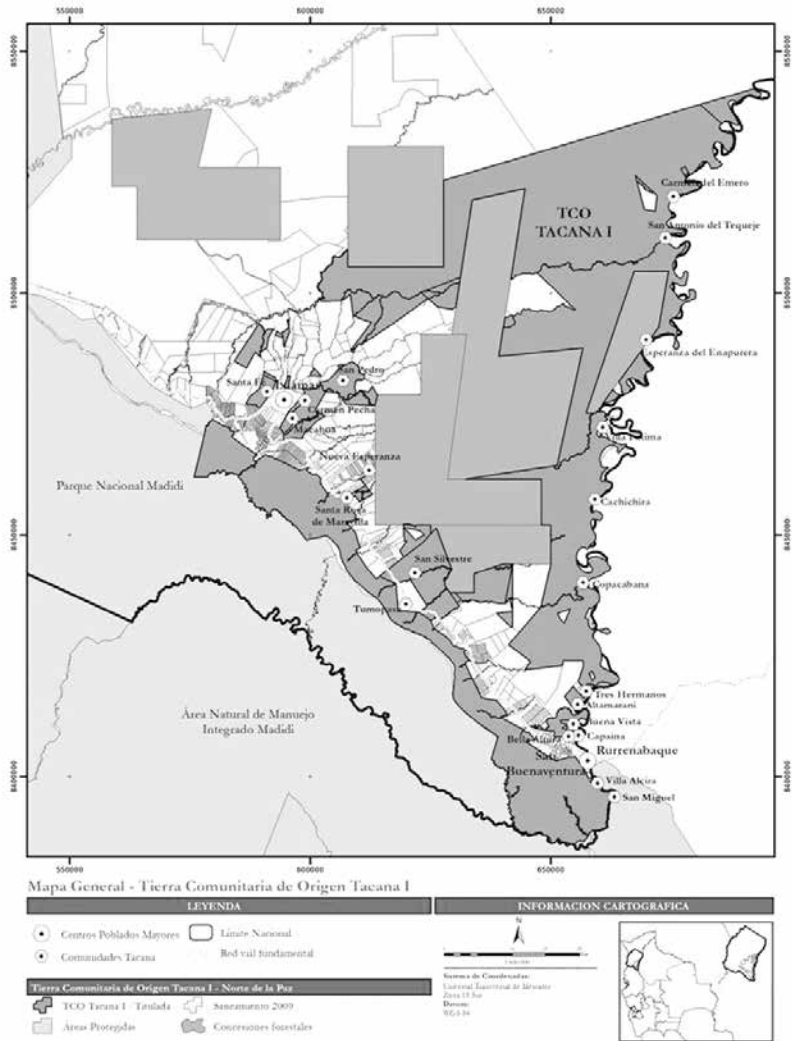
La evaluación entre las áreas de uso de los recursos naturales que fueron definidas en la microzonificación entre 2004 y 2008 y las áreas de uso identificadas nuevamente por las comunidades en 2012 muestran variaciones con una tendencia a la preeminencia del uso forestal maderable y del turismo sobre otros usos como la cacería, aunque esta actividad estaba definida como compatible con el aprovechamiento forestal maderable, siempre cuando este último se realizara con planes de manejo. Las diferencias entre los usos establecidos en la microzonificación y el uso actual no implican cambios drásticos en la cobertura boscosa de la tierra. De hecho, evaluaciones sobre los procesos de deforestación, realizadas en 2005 y 2008, demuestran que esta es casi cuatro veces menor en la TCO Tacana I en comparación con las áreas sujetas a la colonización.

Otro cambio importante, aún no documentado en detalle, se refiere a los traslados de algunas comunidades especialmente en el área del río Beni. Siendo parte de la dinámica demográfica tradicional de los asentamientos tacanas relacionada con la dinámica fluvial, su persistencia pone de relieve la rigidez de la zonificación como instrumento de gestión. Estas dinámicas exigirían ajustes periódicos y relativamente frecuentes.

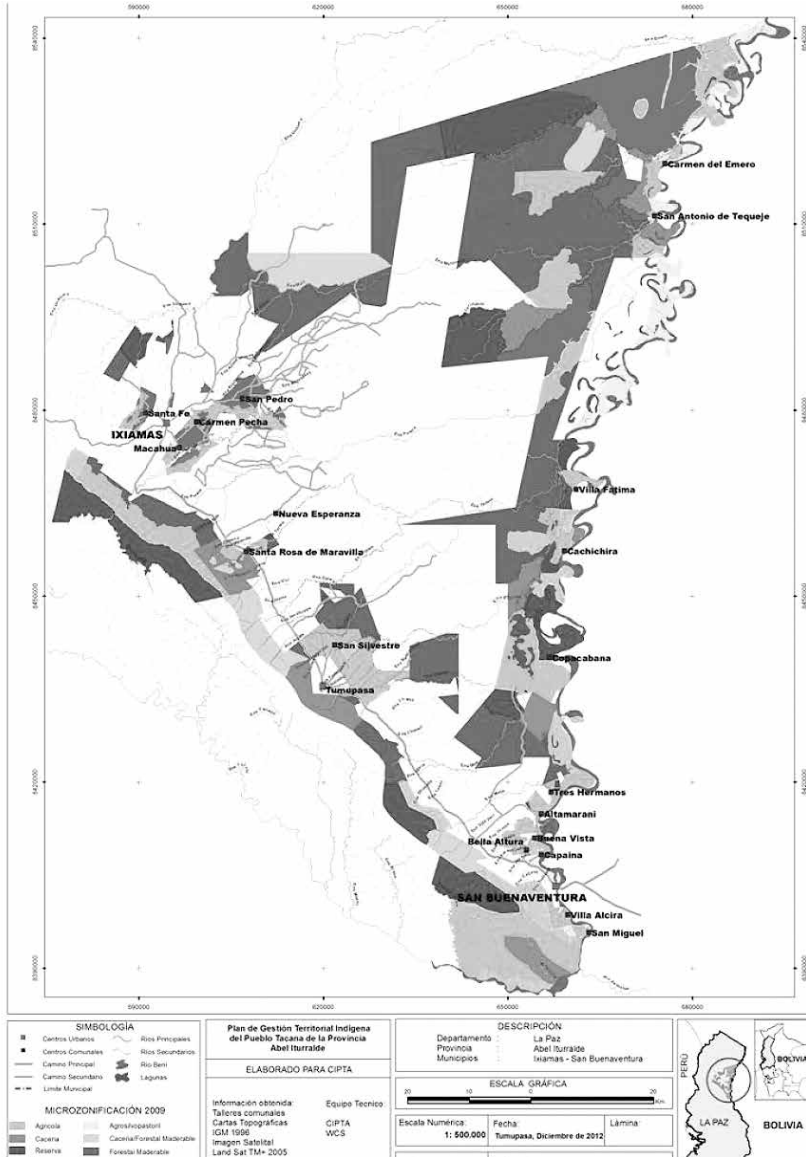
Descripciones de la década de 1950 sobre la vida material y cultura tacana mostraban una sociedad profundamente regulada en base a sus creencias (Hissink y Hahn 2000 [1952-54]). Aún en los años 1980, las huellas de este sistema regulatorio permitieron a Wentzel proponer la existencia de una suerte de "ética conservacionista" (1989 [1985-87]), a pesar de que para entonces la zona había pasado por varios ciclos extractivos como la quina, los cueros de animales silvestres y la madera (Silva *et al.* 2003).



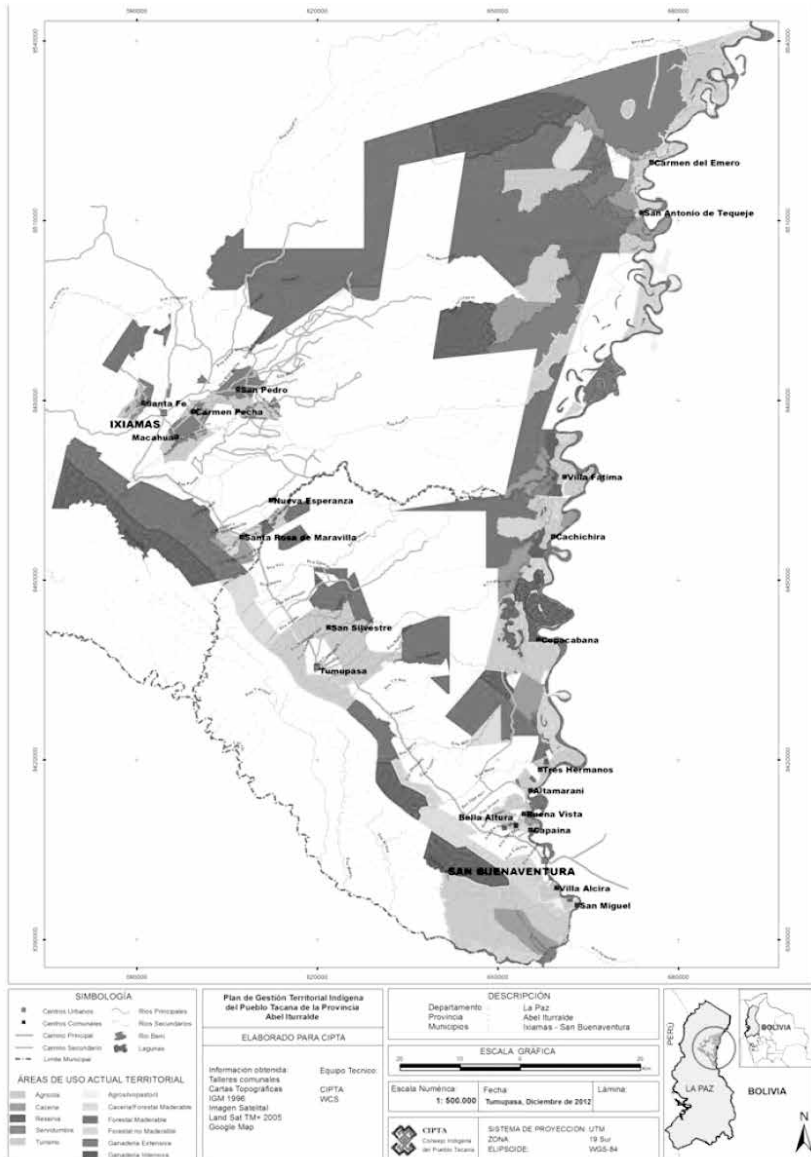
Mapa 2. Zonificación preliminar del área demandada como TCO tacana



Mapa 3. TCO Tacana I, concesiones forestales y propiedades de terceros



Mapa 4. Plan de Ordenamiento Predial de la TCO Tacana I



Mapa 5. Cambios en el uso de los recursos 2012

En los años 2000, debido a los conflictos tanto externos como internos por el uso y acceso a los recursos naturales, que fueron identificados durante el proceso de elaboración de la estrategia de desarrollo sostenible de la TCO tacana, una importante demanda de las comunidades de la TCO tacana fue la formalización de reglamentos comunales y de la TCO para normar el uso y el acceso a los recursos naturales.

Entre 2003 y 2008, se desarrolló un largo proceso de discusión y elaboración de reglamentos de uso y acceso de los recursos naturales tanto en el nivel comunal como en de la TCO. El reglamento de acceso y uso de los recursos naturales del territorio indígena tacana define a los sujetos de los derechos de uso y acceso a los recursos naturales, sus deberes y derechos, establece prácticas permitidas y no permitidas sobre los diferentes tipos de recursos, norma la distribución de beneficios cuando el uso es comercial, establece sanciones y responsabilidades para su aplicación (CIPTA 2008).

Aquí, interesa destacar dos temas: el que se refiere a la definición de los sujetos del uso y acceso a los recursos naturales, y el de las sanciones. El primer tema, sin duda, fue uno de los más discutidos en la TCO tacana; está relacionado con el establecimiento de diferentes categorías de comunarios y comunarias que existen al interior de las comunidades tacanas, entre aquellos que son considerados "nativos tacanas", aquellos que no siendo tacanas han establecido relaciones matrimoniales con tacanas denominados "agregados" y aquellos que, siendo originarios de otro lugar y viviendo en las comunidades tacanas, decidieron hacer titular sus propiedades de manera individual, denominados "allegados". Para cada categoría se establecen derechos diferentes por una parte en relación con el acceso y uso de los recursos naturales de la TCO y, por otra, en relación con el ejercicio de los cargos considerados tradicionales como los corregimientos. Asimismo, el reglamento establece los procedimientos para la integración de nuevos comunarios y comunarias en las comunidades que forman parte de la TCO (CIPTA 2008).

El establecimiento de sanciones resultó ser uno de los procesos más complejos. Con base en su experiencia, cada comunidad pro-

puso sanciones diferentes para faltas similares o aún se pusieron en evidencia concepciones diferentes respecto de las sanciones. Entre las concepciones más opuestas se encontraban las comunidades que aplicaban los trabajos comunales como sanción y aquellas que habían desarrollado la práctica del cobro de multas. En el debate, las primeras argumentaron que el cobro de multas en dinero se parecía más a una transacción privada entre el/la infractor/a y la autoridad comunal que el resarcimiento de un daño infringido a la colectividad. En este punto, el documento del reglamento expresa la diversidad de las propuestas comunales, criticable desde el punto de vista jurídico, pero más allá de esto pone en evidencia la dificultad del establecimiento de un sistema normativo positivo supra-comunal en un contexto donde el sistema normativo consuetudinario se ha resquebrajado por las dinámicas mercantiles y de la colonización.

Aproximación a la valoración social de la gestión territorial por comunarios y comunarias tacanas

Con la finalidad de obtener una valoración de comunarios y comunarias sobre la gestión territorial implementada desde el 2000 en la TCO tacana, entre fines de 2009 y principios de 2010, se hizo un ejercicio en cuatro comunidades ubicadas a la ribera del río Beni. La valoración de estas comunidades sobre la gestión territorial indígena se considera significativa en la medida que se ubican en la zona más alejada de Tumupasa, el centro administrativo del directorio del CIPTA. El procedimiento consistió en aplicar dos técnicas participativas asociadas: los diagramas de impacto y el “juego de semillas”³ con grupos de mujeres y hombres por separado.

3 La técnica del “juego de semillas” o “método de las piedritas” fue diseñada por CIFOR (Olarie *et al.* 2003) y adecuada por nosotros. Consiste en proporcionar 100 semillas a cada grupo con la finalidad de que sean distribuidas, según su importancia, entre los diferentes tipos de impactos generados por la gestión territorial. La regla del juego consiste en que cada integrante de cada grupo manifieste su conformidad con la distribución realizada.

Los resultados en la tabla 2 muestran una valoración positiva de la gestión territorial indígena implementada en la TCO; la valoración positiva es mayor entre los hombres que entre las mujeres. El impacto positivo más valorado es el de la titulación de la TCO, más entre las mujeres que entre los hombres. La implementación de proyectos productivos basados en el manejo de los recursos naturales a través de asociaciones productivas es valorado positivamente más por los hombres que por las mujeres; debe tomarse en cuenta que del total de personas asociadas en estos emprendimientos, sólo alrededor de 23% son mujeres dependiendo del tipo de emprendimiento.

La seguridad en el acceso a los recursos también es valorado positivamente más por las mujeres, destaca el hecho de que ellas han ponderado más las actividades destinadas a la seguridad alimentaria como la agricultura en pequeña escala, la crianza de animales domésticos y, más que los hombres, la cacería y la pesca (aunque esta última se destina mayormente a la comercialización).

Impactos relacionados con el desarrollo de los instrumentos de gestión territorial tales como la zonificación, reglamentación, organización, control, vigilancia, demarcación del territorio, comunicación, apoyo institucional y planificación son valorados positivamente, de manera más notable por los hombres, a excepción del monitoreo de la fauna que lo es más por las mujeres.

Finalmente, dos aspectos son valorados positivamente más por las mujeres que por los hombres: el acceso a pequeños créditos, a los cuales algunas mujeres han accedido sorteando la limitación de la propiedad colectiva sobre la tierra, ofreciendo como garantía bienes de uso o cosechas y la liberación de obligaciones impositivas por la tenencia de la tierra y la re-valoración de la cultura.

Los impactos negativos o aspectos que se consideran insuficientemente desarrollados a través de la gestión territorial están referidos a la baja incidencia en la educación con valoraciones negativas relativamente coincidentes entre hombres y mujeres.

Mientras las mujeres asignan valores negativos más altos a aspectos que se refieren a la organización, la escasa incidencia en relación a la construcción de caminos y servicio de transporte así como las limitaciones al derecho propietario que imponen el carácter colec-

tivo de la TCO y la pérdida de la cultura, los hombres destacan las debilidades en los proyectos productivos, los déficits en algunas capacitaciones específicas, la ausencia de apoyo frente a desastres naturales y la demarcación de la TCO que aún les falta concluir.

IMPACTOS	VALORES		
	MUJERES	HOMBRES	TOTAL
IMPACTOS POSITIVOS			
Titulación	92	81	173
Implementación de proyectos productivos	45	62	107
Seguridad en el acceso a la tierra y los RRNN	65	10	75
Zonificación. Reglamentación y organización	10	56	66
Educación	17	21	38
Acceso a capacitación	12	21	33
Control y vigilancia territorial (incluyendo delimitación)	6	22	28
Acceso a créditos y liberación del pago de impuestos	22	6	28
Monitoreo e incremento de flora y fauna silvestre	10	9	19
Apoyo institucional	9	10	19
Comunicación	0	15	15
Revalorización cultural	6	0	6
Planificación	0	5	5
TOTAL ASPECTOS POSITIVOS	294	318	612

IMPACTOS NEGATIVOS O RESULTADOS INSUFICIENTES	MUJERES	HOMBRES	TOTAL
Educación	27	28	55
Organizativos	42	0	42
Debilidades en la implementación de proyectos productivos	5	29	34
Transporte y caminos	18	0	18
Limitaciones al ejercicio propietario	11	5	16
Déficit en la capacitación e información	0	8	8
Ausencia de apoyo frente a desastres naturales	0	7	7
Demarcación insuficiente	0	5	5
Pérdida cultural	3	0	3
TOTAL ASPECTOS NEGATIVOS	106	82	188
VALOR DE LA GESTION TERRITORIAL	188	236	424

Tabla 2. Valoraciones sociales a la gestión territorial indígena por mujeres y hombres

Conclusiones

La revisión de algunos aspectos de la gestión territorial indígena del pueblo tacana del norte de La Paz, a la luz de los debates sobre tierra-territorio, territorialidad y gestión territorial, permite destacar que la praxis de la gestión territorial indígena fue una respuesta frente al empobrecimiento del concepto de Tierra Comunitaria de Origen como quedó establecido en la Ley INRA de 1996, buscando complementar la propiedad colectiva con el ejercicio de otra demanda fundamental de los pueblos indígenas: la autodeterminación y autonomía sobre sus territorios.

La titulación, la demarcación y la señalización de la TCO así como los desalojos y decomisos de recursos naturales ilegalmente extraídos constituyen acciones destinadas a “marcar” la propiedad colectiva de la TCO por parte del pueblo tacana. En este sentido, puede

decirse que se trata de un proceso de apropiación del territorio sobre la base de unos límites definidos, reconocidos por el Estado, que antes no existían.

El proceso de saneamiento y titulación de la TCO Tacana I constituyó uno de los aspectos más valorados tanto por mujeres como por hombres de las comunidades de la TCO. Asimismo, les permitió contar con seguridad jurídica sobre sus tierras y actividades económicas. Sin embargo, debido a que el proceso de saneamiento del área demandada como TCO concluyó con la titulación de las tierras sobrantes respecto de las propiedades de terceros y de concesiones forestales, implicó que las tierras tituladas a favor de la TCO fueran marginales en términos de acceso y de la calidad de los recursos naturales. La mantención de las concesiones forestales, hasta ahora, permitió a los tacanas acceder a los recursos de fauna silvestre para la cacería, aspecto aún importante para su seguridad alimentaria y reproducción cultural. La reversión de las concesiones forestales y un proceso de dotación de estas tierras fiscales a población colonizadora en el centro del territorio originalmente demandado sugiere que la territorialidad y la gestión territorial de las comunidades tacanas se encuentran seriamente amenazadas.

De esta manera, en los 12 años de gestión territorial que se analizan, el pueblo tacana del norte paceño vive fuerzas contradictorias de re-territorialización y des-territorialización. Si se considera la territorialidad como la apropiación étnica del territorio, puede considerarse que fue el proceso organizativo de las comunidades, la creación del Consejo Indígena del Pueblo Tacana (CIPTA), el elemento que contribuyó a la auto-identificación étnica tacana, proceso que se encontraba en marcha cuando se planteó la demanda territorial y la titulación de la TCO tacana. Por ello, los datos sobre auto-identificación étnica de la población de las comunidades de la TCO no tienen variaciones substanciales entre 2000 y 2012, en la medida que el CIPTA fue creado con anterioridad, en 1993.

Procesos migratorios de la población de las comunidades de la TCO tacana hacia ciudades como Rurrenabaque y La Paz, manteniendo su auto-identificación étnica sugieren la conformación de

territorialidades indígenas tacanas urbanas, aspecto que merecería mayor investigación.

La evaluación entre las áreas de uso de los recursos naturales que fueron definidas en la microzonificación entre 2004 y 2008 y las áreas de uso identificadas nuevamente por las comunidades en 2012 muestran variaciones que no implican cambios drásticos en la cobertura boscosa de la tierra, pero que tienen una clara tendencia a la preeminencia de usos con fines comerciales como el forestal maderable y el turismo sobre otros usos destinados mayormente a la subsistencia como la cacería. Esta tendencia permite poner de relieve, sin embargo, la valoración de las mujeres sobre los usos con fines de subsistencia de los hogares.

Otro cambio importante, aún no documentado en detalle, se refiere a los traslados de algunas comunidades especialmente en el área del río Beni. Siendo parte de la dinámica demográfica tradicional de los asentamientos tacanas relacionada con la dinámica fluvial, su persistencia pone de relieve la rigidez de la zonificación como instrumento de gestión. Estas dinámicas exigirían ajustes periódicos y relativamente frecuentes.

El desarrollo de modernos sistemas de gobernanza entre los pueblos indígenas amazónicos así como de los instrumentos de la gestión territorial responde no sólo a un intento por cobrar mayor visibilidad política y canalizar fondos como sugiere García Hierro (2012), sino de responder a las amenazas crecientes y a la desarticulación de las formas tradicionales de organización, regulación y manejo del territorio. El impacto de estas nuevas formas organizativas y el desarrollo de los instrumentos de gestión, evidentemente, han apuntado a un intento por manejar los territorios indígenas inmersos en contextos cada vez más dinámicos de inserción mercantil y cercamiento por poblaciones que ostentan objetivos de desarrollo y de cambio del entorno y de la base de recursos naturales mucho más agresivas.

Evidentemente, el impacto del desarrollo de dichas formas de gobernanza y de los instrumentos de gestión territorial es apreciado de manera diferente entre mujeres y hombres de las comunidades de la TCO tacana. Mientras las primeras ponderan y demandan

más la seguridad sobre las actividades tradicionales orientadas a la subsistencia de los hogares, los segundos ponderan el desarrollo de los instrumentos de gestión y el desarrollo de las iniciativas productivas basadas en el manejo de los recursos naturales con fines comerciales. Esta situación sugiere que, si bien el desarrollo de las nuevas formas de gobernanza y de instrumentos de gestión territorial busca responder a situaciones externas extremas, internamente, estos procesos son percibidos de manera diferente por comunarias y comunarios. Del mismo modo, la legitimidad de la gestión territorial en la TCO tacana es mayor entre los hombres que entre las mujeres.

Si las propuestas de gestión territorial a nivel teórico y de la praxis ponen el énfasis en alguno u otro instrumento de gestión, sea la zonificación o sea la planificación o sea la reglamentación, la experiencia del CIPTA muestra el diseño e implementación de una amplia gama de instrumentos de gestión, coherentemente articulados para intervenir en los diferentes ámbitos del desarrollo comunal y territorial.

Bibliografía

Balée William y Clark Erickson

2005 "The Perspective of Historical Ecology", en William Balée y Clark Erikson (Eds.): *Time and Complexity in Historical Ecology Studies in the Neotropical Lowlands*. New York: Columbia University Press: 187-234.

Camacho Nassar Carlos

2008 *Herramientas para la formulación de planes de gestión territorial indígena*. La Paz: Unidad de Gestión Territorial Indígena/Dirección General de Tierras Comunitarias de Origen/Viceministerio de Tierras.

Chirif Alberto, Pedro García y Richard Ch. Smith

1991 *El Indígena y su Territorio*. Lima: COICA/OXFAM América.

CIDOB

1991 *Ante Proyecto de Ley sobre los Pueblos Indígenas del Oriente, Chaco y de la Amazonía Boliviana*. Santa Cruz: CIDOB.

2008 *Programa de Gestión Territorial Indígena*. Santa Cruz: CIDOB.

CIPTA

2008 *Reglamento de Acceso, Uso y Aprovechamiento de los Recursos Naturales Renovables del Territorio Indígena Takana*. La Paz: CIPTA.

CIPTA y WCS

2002 *Estrategia de Desarrollo Sostenible de la TCO - Tacana con Base en el Manejo de los Recursos Naturales (2001 - 2005)*. La Paz: Talleres Gráficos Hisbol SRL.

2009 *Plan de Ordenamiento Predial. Territorio Indígena Tacana. TCO Tacana 1*. La Paz, inédito.

2012 *Datos Censo de la TCO Tacana para su PGTI*. Inéditos.

Dandler Jorge

1983 *El sindicalismo campesino en Bolivia: Los cambios estructurales en Ucureña*. Cochabamba: CERES.

Descola Philippe

1989 *La Selva Culta: Simbolismo y praxis en la ecología de los Achuar*. Quito/Ecuador: Abya-Yala.

Estado Plurinacional de Bolivia

2007 *Decreto Supremo No. 29215. Reglamento de la Ley de Reconducción Comunitaria de la Reforma Agraria*. La Paz: Gaceta Oficial de Bolivia.

2009 *Nueva Constitución Política del Estado Promulgada el 7 de febrero de 2009*. La Paz: La Razón.

García Hierro Pedro

2012 *“Territorios Indígenas: Costos Internos de los Procesos de Integración” en Articulando la Amazonia: Una Mirada al Mundo Rural Amazónico*. Programa de Cooperación Hispano Peruano / Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo: Lima: 151-169.

Gareca Enrique

2005 *Macuti: Leyendas, historia y costumbres de Rurrenabaque*. Santa Cruz: El País.

Gotkowitz Laura

2011 *La revolución antes de la Revolución. Luchas indígenas por tierra y justicia en Bolivia 1880-1952*. La Paz: THOA.

Guillaume Antoine

2013 *El idioma takana: Esbozo de su fonología y su gramática (Primer Borrador)*. Lyon: inédito.

Herrera Enrique, Cleverth Cárdenas y Elba Terceros

2003 *Identidades y territorios indígenas: Estrategias identitarias de los tacana y ayoreofrente a la ley INRA*. La Paz: PIEB.

Hissink Karin y Albert Hahn

2000 [1952-54] *Los Tacana. Datos sobre la historia de su civilización*. La Paz: Editor Jürgen Riestler, vol. 16.

Instituto Nacional de Estadística

2012 *Bolivia: Características de la Población y Vivienda. Censo Nacional de Población y Vivienda*. La Paz: Estado Plurinacional de Bolivia.

Lehm Zulema, Wendy Townsend, Hugo Salas y Kantuta Lara

2004 *Estrategias, problemas y desafíos en la gestión del Territorio Indígena Sirionó*. Copenhague: IWGIA.

MAIPO, MPP/PDCR II, CIDOB/DANIDA, DED, CIPCA

2004 *Experiencias sobre Gestión Territorial Indígena en Tierras Bajas de Bolivia*. Cochabamba: Vinto.

Martínez de Bringas Assier

2009 "La deconstrucción del concepto de propiedad. Una aproximación intercultural a los derechos territoriales indígenas", *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 14 (45): 11-29.

Martínez José

2000 *Atlas Territorios Indígenas en Bolivia. Situación de las Tierras Comunitarias de Origen (TCO's) y proceso de titulación*. Bolivia: CPTI-CIDOB.

Meggers Betty

1976 *Amazonia. Hombre y ambiente en un paraíso ilusorio*. México: Editorial Siglo XXI.

Ministerio de Autonomía

2010 *Ley Marco de Autonomías y Descentralización Andrés Babiñez Ley N° 031*. La Paz: Ministerio de Autonomía.

Molina Barrios Ramiro

2006 "Interculturalidad y Territorialidad. Lineamientos para la formación de recursos humanos para la gestión territorial indígena", *Memoria El Seminario Internacional "Democracia, Interculturalidad y Pueblos Indígenas"*. La Paz: CEBEM: 28 - 30.

Molina Carlos Hugo

1991 "La Cuestión Indígena: Problema de Naturaleza Regional", *Serie de Cuadernos de Difusión*. Santa Cruz: CEJIS: 10-18.

Molina Ramiro y Xavier Albó

2012 *Atlas de idiomas y pertenencia a pueblos indígenas y originarios de Bolivia*. La Paz: Plural Editores.

Olarte Dora, Luis Gonzáles, Juan Larrea, Basilio Gonzáles, Eduardo Silva, Antonio Arellanos y otros 2003 *Luz de América: comunidad y biodiversidad amazónica*. Indonesia: CIFOR.

República de Bolivia

1990 *Decreto Supremo 22612 de 24 de Septiembre*. La Paz: LexiVox.

1996 *Ley Forestal No. 1700*. La Paz: Ministerio de Desarrollo Sostenible y Medio Ambiente.

1997 *Ley No. 1715 Del Servicio Nacional de Reforma Agraria*. Santa Cruz: BOLFOR.

Sanjak Jolyne e Isabel Lavadenz

2002 "La Administración de Tierras: Un Nuevo Paradigma para un Antiguo Problema. Comentario sobre América Latina y el Caribe", *Taller de Políticas y Administración de tierras en América*. Washington: Banco Interamericano de Desarrollo: 1-19.

Silva Ruth, Daniel Robinson, Sheila MacKean y Patricia Alvarez

2003 *La historia de la ocupación del espacio y el uso de los recursos en el PNANMI Madidi y su área de influencia*. Rurrenabaque: inédito.

Taller de Historia Oral Andina (THOA)

1984 *El Indio Santos Marka Tùla, Cacique principal de los ayllus de Qallapa y apoderado general de las comunidades originarias de la república*. La Paz: THOA.

Wentzel Sondra

1989 [1985-87] *Tacana and Highland Migrant Land Use, Living Conditions and Local Organizations in the Bolivian Amazon*. Tesis de doctorado, Universidad de Florida, Florida.

Sociedades anarquistas contemporáneas: el pueblo mosetén de La Paz entre la dominación estatal y la resistencia indígena (2003-2012)

Enrique Alfredo López Calderón¹

Los pueblos sin escritura no son por lo tanto menos adultos que las sociedades letradas. Su historia es tan profunda como la nuestra y –salvo caso de racismo–, no existe ninguna razón para juzgarlos incapaces de reflexionar sobre su propia experiencia e inventar para sus problemas soluciones adecuadas (Clastres 1978: 19).

Introducción. Delimitación del problema

De acuerdo con las crónicas de los primeros misioneros afincados en territorio de los actuales mosetenes y tsimanés, los grupos asentados en esos lugares tenían como una de sus características el ser sociedades primitivas, de acuerdo con la definición de Pierre Clastres: “sociedades sin Estado [que] carecen de un órgano de poder separado [...] de la sociedad” (Clastres 2001: 112).

Estos pueblos, a partir de la llegada de los misioneros, soportaron varios intentos de reducción. Como resultado de estos procesos, algunos fueron reducidos pero otros se mantuvieron al margen de las misiones.

Desde entonces hasta el presente han lidiado con varias formas de Estado, sin rendirse del todo. Este es el proceso que he estudiado en esta investigación. Para ello he determinado dos períodos:

1 Licenciado en Antropología de la UMSA, La Paz, Bolivia. Diplomado en Religión, cultura e investigación en Desarrollo, UPIEB-ISEAT, La Paz, Bolivia. Actualmente inscrito en el Diplomado en Educación Superior en e-learning y m-learning, Postgrado de Informática, UMSA. Correo: italfredo@gmail.com.

el período histórico sobre el que he hecho una recopilación de los hitos más importantes relacionados con las variables planteadas en mi investigación; y un segundo período, fijado entre 2003 y 2012, donde he concentrado con mayor énfasis los argumentos analíticos e interpretativos de mi investigación y que responde, además, a una particular coyuntura sociopolítica, sobre la que haré mayores consideraciones más adelante.

A partir de un proceso de análisis previo a la investigación realizado conjuntamente con actores del pueblo mosetén, la pregunta de investigación surge de la siguiente manera: ¿Por qué el pueblo indígena mosetén se resiste a la dominación estatal?

A partir de esta pregunta he delimitado una hipótesis: “el pueblo mosetén de La Paz es una sociedad anarquista contemporánea, síntesis del conflicto entre la resistencia indígena y la dominación del poder de la sociedad estatal (en adelante dominación estatal)”. En el marco de esta hipótesis, he determinado que el objetivo general busca demostrar que el pueblo indígena mosetén es una sociedad anarquista contemporánea, síntesis del conflicto dialéctico entre la dominación del poder estatal y la resistencia indígena.

Específicamente, he determinado: 1) analizar e interpretar históricamente el conflicto dialéctico entre las variables de dominación y de resistencia; 2) analizar e interpretar el conflicto dialéctico entre las variables de dominación y de resistencia en el período 2003-2012; 3) analizar e interpretar los cambios y continuidades del resultado dialéctico de la variable sociedad anarquista al principio de todos los intervalos de tiempo considerados y al final del período 2003-2012. Sin embargo, al final del proceso investigativo he tenido que dividir el bloque 2003-2012 en dos períodos, 2003-2009 y 2009-2012, por motivos que detallaré más adelante.

Consideraciones teóricas

Para llevar a cabo esta investigación me he basado en afirmaciones de la antropología política, propiciadas por Pierre Clastres en el marco de una discusión inconclusa entre Clastres y Maurice

Godelier acaecida entre las décadas de 1960 y 1970; según mi propio análisis, son importantes aportes para respaldar lo que autores como Graeber (2004), Roca (2008), y otros han venido denominando como antropología anarquista.

Clastres justifica una antropología anarquista como un espacio de estudio no sólo de las sociedades a-estatales sino además de los espacios de conflicto entre sociedades estatales en las que priman las sociedades polarizadas frente a sociedades primitivas caracterizadas por ser anarquistas.

Hasta un cierto punto hay elementos de coincidencia con la antropología marxista², que también admite que el Estado podría ser una de las razones de la transformación de las sociedades mayormente igualitarias en sociedades desiguales. Pero Clastres se aleja de los marxistas, pues para él el origen del Estado no es económico, es político³. Clastres se aleja más de la antropología marxista y halla incluso las contradicciones de ésta en el etnocentrismo de querer aplicar las categorías capitalistas a las sociedades primitivas⁴. La propuesta de Clastres considera la importancia de estudiar en las sociedades primitivas la interrelación entre lo económico, lo social y lo religioso, todo como manifestaciones de lo político⁵.

Es en el marco de estas afirmaciones y de esta discusión que, a partir del aporte de Pierre Clastres y Marshall Sahlins (1983) sobre las “sociedades primitivas”, propongo tres espacios de delimitación de la variable de “sociedad anarquista contemporánea”, en consideración de la lucha anarquista del pueblo indígena mosetén contra

2 “La aparición del Estado y del gobierno despótico ha transformado las formas primitivas de propiedad, de trabajo, de existencia social” (Godelier 1971: 70).

3 “...la división social en dominadores y dominados es política de un extremo al otro, distribuye a los hombres en Señores del Poder y Súbditos del Poder” (Clastres 2001: 176).

4 “Para el marxismo en general, lo que ‘mide’ la sociedad es la economía y para los etno-marxistas [...] lo que mide la sociedad primitiva es la sociedad capitalista” (Clastres 2001: 178).

5 “En las sociedades primitivas la economía no es una ‘máquina’ de funcionamiento autónomo: es imposible separarla de la vida social, religiosa, ritual, etc.” (Clastres 2001: 151).

el Estado en los últimos años: 1) el “poder comunitario”⁶, entendido como que el poder no está separado de la sociedad; 2) la “economía autárquica”⁷ como la capacidad de asegurar el ideal autárquico de autosuficiencia; 3) y la “identidad territorial”⁸, entendida como un movimiento de exclusión territorial a partir del cual la sociedad primitiva construye la base de su identidad.

En lo que respecta a la variable de resistencia, he tomado tres tendencias diferentes, una que define a la resistencia como un elemento en contraposición al poder⁹; la otra que define la lucha contra la desigualdad entre “señores y sujetos”¹⁰; y la última también en el sentido de la lucha, pero como medio de defensa de lo culturalmente propio y de los derechos a los que un pueblo aspira¹¹.

En lo que a la dominación respecta, Clastres se refiere a la dominación estatal como “el ejercicio del poder”. Esto surte efecto en aquellas sociedades que como resultado del ejercicio del poder están divididas en “dominadores y dominados”¹². Por tanto, en la afirmación de Clastres hay una relación de opuestos entre dominadores y dominados que se hace más dialécticamente evidente

6 “La propiedad esencial [...] de la sociedad primitiva [...] es la de mantener (todos) los movimientos internos, conscientes e inconscientes, que alimentan la vida social, en los límites y en la dirección queridos por la sociedad” (Clastres 1978: 185).

7 “La economía de las sociedades primitivas se mueve según un ‘modo de producción doméstico’ [...] asegura a la sociedad primitiva una abundancia medida por la concordancia entre producción y necesidades” (Clastres 2001: 142).

8 “La localidad de grupo local es su territorio [...] como espacio (exclusivo) de ejercicio de los derechos comunitarios [...] implica un movimiento de exclusión, y aquí aparece con claridad la dimensión propiamente política de la sociedad primitiva” (Clastres 2001: 200).

9 “Foucault afirmó que ‘donde hay poder hay resistencia’” (Barklay en Roca 2008: 52).

10 “Conjurar la aparición en su seno (de la sociedad) de la desigualdad entre señores y sujetos” (Clastres 2001: 115).

11 “‘Resistencia’ es lo que la gente a veces dice que hace mientras que participan en luchas por defender sus tierras o tradiciones culturales o religiosas, o para adquirir dignidad social o nuevos derechos en situaciones de desigualdad y discriminación” (Gledhill 2012: 1-2).

12 “Allí donde se encuentra un ejercicio efectivo del poder por una parte de la sociedad sobre el resto nos enfrentamos a una sociedad dividida” (Clastres 2001: 176).

entre sociedades estatales y sociedades primitivas. Es a partir de este aporte de Clastres que propongo un espacio dialéctico adaptado a la realidad del pueblo mosetén del presente, considerando la transición de sociedad primitiva a sociedad en resistencia dentro del Estado boliviano.

Clastres describió el carácter anarquista de lo que él definió como sociedades primitivas y para ello se valió de autores como Malinowski, Lévi-Strauss, Sahlins y otros, pero también empleó los resultados de sus propias investigaciones. En la actualidad, no podría emplear el concepto de sociedades primitivas para referirme a la sociedad mosetén contemporánea o a aquellas sociedades que, estando en el seno de un Estado, aún conservan características anarquistas, mucho más que primitivas. Por ello, me parece pertinente definir como sociedades anarquistas contemporáneas a aquellas sociedades en las que están presentes las tres características descritas anteriormente: poder comunitario, economía autárquica e identidad territorial.

Consideraciones metodológicas

Metodológicamente, en concordancia con los objetivos de esta investigación, hago empleo del método dialéctico, como lo ha sugerido el filósofo anarquista Pierre Proudhon, y que describe en el siguiente ejemplo: “la propiedad privada surge del deseo de asegurar la propia libertad pero priva a otros de su libertad; el comunismo surge del deseo de igualdad, pero también priva a otros de su libertad. Sólo el equilibrio entre ambos contrarios puede asegurar al mismo tiempo la libertad y la justicia” (Capelletti m.i.: 42-43).

Sobre el ejemplo anterior Aníbal D’Auria menciona: “lo que Proudhon llama ‘síntesis’ no es nunca la comprensión superadora y reductora de los opuestos, sino un simple equilibrio entre ambos” (D’Auria 2008: 8).

Esquematisando las variables de investigación: Dominación “D”, Resistencia “R” y Sociedad anarquista “A”. Propongo el siguiente esquema de relación: D - R - A, donde D es la variable independiente, A la variable dependiente y R es la variable interviniente.

Si D1 se ejerce sobre A0, entonces surge R1 que se opone a D1, A1 es el resultado de R1 luego del proceso de oposición. En otros términos, del conflicto dialéctico entre D y R, la variable A pasa de un estado primitivo A0 de equilibrio a un nuevo estado de equilibrio A1.

Estudio la variable A de acuerdo a su mayor o menor conservación o adaptación de las características Poder comunitario, Economía autárquica e Identidad territorial, las que voy a considerar como indicadores.

La variable D tiene como indicadores todo cuanto es ajeno y se ejerce sobre la sociedad mosetén en el tiempo, desde las misiones hasta el INRA¹³, las ONG's, etc., y se mide según debilite o tienda a eliminar cualquier característica de A.

La variable R tiene como indicadores las luchas pacíficas o violentas, las prácticas culturales ancestrales y en fin, todo elemento que tienda a conservar, fortalecer o recuperar cualquier característica de la variable A.

Puesto que en el proceso de sistematización he determinado una relación directa entre las características y los elementos que las influyen, en lo que respecta a este trabajo me voy a referir al proceso descrito sólo en referencia a la característica de Poder comunitario.

En lo que respecta a las técnicas de investigación, he empleado la observación participante, gracias a la compenetración que he logrado con la gente en territorio mosetén. Esto me ha permitido compartir procesos tradicionales de pesca, cestería, agricultura, recolección que se siguen transmitiendo de padres y madres a hijos e hijas. Mientras que la observación a distancia me ha permitido recrear los elementos de dominación y de resistencia que intervienen en las comunidades mosetenes.

Las entrevistas semi-estructuradas permitieron a los entrevistados, especialmente los informantes clave, moverse con comodidad y libertad sobre el amplio espectro de los temas propuestos. Además, en todas las técnicas fue muy importante el proceso de

13 Instituto Nacional de Reforma Agraria.

involucramiento, en el que generalmente fui asistido por algunos de los informantes clave, recreando espacios de confianza, dejando que los entrevistados expresen sus problemas y experiencias.

Aproximación histórica del conflicto mosetén con el Estado

El Estado, sus instituciones y sus agentes de dominación

Las misiones fueron el primer agente estatal de dominación. Se establecieron en territorio mosetén entre 1790 y 1863, fundando varias misiones (ver foto 1). Se secularizaron en la década de 1970. Uno de los principales preceptos era “evangelizar al salvaje”¹⁴. En el proceso, los mismos misioneros fueron admitiendo que estos aborígenes no eran tan salvajes. Por otro lado, al reducir las pequeñas comunidades mosetenes en comunidades más grandes, los misioneros casi acaban con los mosetenes debido a la proliferación de pestes¹⁵.



Fig. 1. Campanario de Santa Ana

14 Teijeiros 1996.

15 Choque 1990.

Los misioneros pusieron mucho énfasis en desestructurar el poder comunitario, nombrando un cacique e intentando otorgarle poderes sobre la gente de la comunidad. Para garantizar esto recurrieron a otorgar regalos a cambio de sumisión¹⁶.

Un segundo agente muy importante fue la educación y la escuela, a partir de 1964, y en castellano, como parte del proceso de colonización que se había instaurado. Había una fuerte presión sobre el mosetén para que envíe a sus hijos a la escuela; los ancianos aún recuerdan que había presión sobre los niños mosetenes en la escuela para que no hablen su idioma y, además, la escuela introdujo los primeros procesos de dependencia económica del Estado, creando necesidades de infraestructura escolar, ítems (cargos) para maestros, y también necesidades de útiles escolares y otros artículos.

Un tercer agente muy importante fue el Instituto Nacional de Colonización (INC), también a partir de 1964. Hay que tomar en cuenta que hasta 1969 los colonizadores en la región ya eran casi cuatro mil, más del doble que los mosetenes. El INC obligó a colonizadores e indígenas a organizarse en sindicatos (aunque en Palos Blancos el sindicato se fundó en 1955); obligó a la propiedad individual de la tierra; no protegió a los originarios ni sus derechos. A partir de 1985 se centró sobre los colonizadores afiliados a la CNCB¹⁷, excluyendo a indígenas y campesinos. Todos estos elementos inciden muy especialmente sobre la característica del poder comunitario.

La resistencia mosetén al Estado monárquico español y al Estado republicano boliviano

La resistencia del mosetén se caracterizó por ser pacífica y adaptativa, aparte de algunos misioneros muertos al principio, en los primeros intentos de reducción. Con el paso del tiempo el mosetén aceptó al misionero, se adaptó a su presencia y se generaron diferentes actitudes. Algunos mosetenes vivían en las misiones, otros se mantenían por fuera de ellas y otros huyeron muy lejos.

16 UMSA 1987.

17 Confederación Nacional de Colonizadores de Bolivia.

A pesar de la influencia de la misión hacia la sedentarización, el mosetén siguió resistiendo con sus campañas estacionales de caza y pesca, que realizaba con toda la familia, por varios días.

Los mosetenes se resistieron también a la formación de sindicatos, si bien al principio, de manera adaptativa, trataron de seguir las reglas impuestas por el INC; pero ante el debilitamiento de sus estructuras comunitarias de poder, dieron marcha atrás y comenzaron su lucha por delimitar su territorio.

Surgió la resistencia organizada, el rechazo a los sindicatos que, haciendo el trabajo del INC, obligaban al mosetén a titular sus tierras de manera individual. Este proceso se hizo mucho más intenso durante la década de 1980, hasta que los mosetenes se organizaron en la OPIM¹⁸ en 1994 y COAPB¹⁹ en 2003.

A partir de 1994, los mosetenes centraron el objetivo de su lucha en la delimitación de su territorio. Para ello participaron de las marchas indígenas por territorio, derechos y dignidad, en bloque, conjuntamente con la CIDOB²⁰ y CPILAP²¹. Los pequeños asentamientos pasaron a ser comunidades y se pasó de dos comunidades en 1994 a diez en 2012, mediante procesos de consenso.

Incentivaron la resistencia político-jurídica, adscribiéndose a la tendencia sugerida por la CIDOB, y en bloque con otras organizaciones indígenas de las tierras bajas obtuvieron la suscripción del Estado boliviano del Convenio 169 de la OIT en 1991, la aprobación de la Ley INRA en 1996, enmiendas a la Constitución, participaron de los movimientos sociales que desestabilizaron a los gobiernos neoliberales hasta 2003 y sanearon su territorio. También hasta 2003, fueron parte del movimiento que exigía una Asamblea Constituyente como única salida a la crisis durante el gobierno de Gonzalo Sánchez de Lozada entre 2002 y 2003.

18 Organización del Pueblo Indígena Mosetén.

19 Comunidad agroecológica Palos Blancos.

20 Confederación Indígena de Bolivia.

21 Central de Pueblos Indígenas de La Paz.

Cambios y continuidades de la característica de Poder comunitario de la sociedad anarquista mosetén

En el marco de la característica del Poder comunitario, la sociedad mosetén sufrió su transformación de primitiva (como mencionaba Clastres) a anarquista (como yo propongo), a partir de la propagación de las misiones entre los mosetenes. Con el pasar de los años, las características anarquistas de la sociedad mosetén se conservaron hasta más o menos el año 1963, a pesar de las concesiones dadas a los curas de las misiones, especialmente en casos de ciertos abusos sobre las mujeres²² y ciertos procesos de explotación por parte de los misioneros, que los mosetenes aún recuerdan.

Aunque el poder comunitario, entre 1790 y 1963 se diversifica, otorgando poder al cura, y al cacique impuesto por el cura, las comunidades reducidas consiguieron conservar la capacidad de decisión final, especialmente la capacidad anarquista de desobedecer. Como he mencionado, su principal estrategia de escape eran sus migraciones estacionales de caza y pesca, de las que muchas veces no volvían, puesto que el movimiento lo realizaban con toda la familia.

Entre 1964 y 1984 el poder comunitario sufrió otro proceso de polarización con la imposición de los secretarios sindicales como principal autoridad comunitaria. Rápidamente el mosetén concedió a colonizadores el poder de dirigir los sindicatos en su nombre, en una decisión bastante contradictoria con sus procesos comunitarios de concentración del poder. Pero con la salida de las misiones en 1977 sucedió otro fenómeno de difícil comprensión: se fortaleció la imagen del cacique dentro de las comunidades y, por tanto, se fortaleció también el poder comunitario, rechazando al final a los sindicatos. Se ha quedado impregnado en el imaginario del pueblo de Covendo que ellos nunca permitieron el ingreso de los sindicatos en su comunidad.

En este período la sociedad anarquista mosetén se debilitó ante la presencia de los sindicatos campesinos hasta 1971 y aún más a partir de la llegada de nuevos colonizadores que se organizaron también en sindicatos, pero que se adscribieron a la Confederación Nacional

22 Nordenskiöld 2001 [1924].

de Colonizadores de Bolivia (CNCB). Muchos mosetenes se registraron como colonizadores de su propio territorio para poder acceder a tierras, pero muchos otros miraban cómo a su alrededor su territorio estaba siendo repartido sin que ellos pudieran hacer nada.

Entre 1985 y 2003, se produjo un nuevo proceso de polarización del poder, a partir de la creación de la OPIM y del Concejo de Caciques conformado por los caciques de cada comunidad. La concentración del poder en la OPIM, siguiendo un proceso que tiene su origen en la influencia sindical²³, tenía que ser de alguna manera limitado, por ello se creó el Concejo de Caciques como instancia de control. Sin embargo, la única manera real de conservar el poder en la comunidad fue a través de la institucionalización del poder popular en las figuras de lo que los mosetenes denominaron el Congreso del Pueblo Mositén, por encima de la OPIM y las asambleas comunitarias por encima de los caciques.

Contradicciones del proceso de cambio: el mosetén frente al Estado boliviano. Período 2003-2009

Tendencias de dominación sobre el pueblo mosetén entre 2003 y 2009

Debido a los resultados obtenidos en la investigación he dividido el período 2003-2012 en dos sub-períodos: 2003-2009 y 2009-2012. Las razones para ello están en los cambios que el Estado boliviano presenta en estos dos períodos.

Entre 2003 y 2005, luego de la victoria del pueblo boliviano sobre el neoliberalismo, el Estado boliviano estaba rendido. Se sucedieron una serie de transiciones de poder que desembocaron en la elección de 2005, que Evo Morales ganó obteniendo una histórica mayoría.

Según Prada (2010), había crecido el poder constituyente, en especial entre 2006 y 2009, período que coincide con la reformulación de la Carta Magna boliviana. A partir de 2009 y como resultado de la aprobación de la Carta Magna, el poder constituyente se disuelve, Evo Morales asume el poder por segunda vez, esta vez dentro de las nuevas normas constitucionales. Y cuando todo indicaba que

23 Ricco 2010.

Bolivia se dirigía hacia la consolidación de los derechos de los pueblos indígenas, históricamente excluidos del ámbito republicano, surgieron las contradicciones del Estado Plurinacional de Bolivia.

Si bien los procesos de exclusión se manifestaron más abiertamente a partir de 2009, existen algunos antecedentes que hacen sospechar lo que se venía tramando. El primero se presentó en 2006 cuando YPFB²⁴ y PDVSA²⁵ conformaron la empresa de exploración y explotación petrolera Petroandina a la que se le asignaron áreas de explotación no tradicionales, entre ellas el bloque Lliquimuni, ubicado sobre territorios indígenas, uno de ellos el mosetén.

El segundo antecedente tiene que ver con la educación intercultural bilingüe. En 2006 el ministerio de Educación aprobó una norma que exigía título de normalista a todo profesor urbano o rural; desde ese año todos los maestros en las comunidades mosetenes provienen de occidente y no cuentan con el más mínimo conocimiento de la cultura e idioma mosetén.

El pueblo mosetén entre la resistencia político-jurídica y la resistencia cultural

Son dos los ámbitos principales de las estrategias de resistencia del pueblo mosetén entre 2003 y 2009. La resistencia político-jurídica es una de ellas, en particular a partir de la lucha en bloque por causas comunes con otras organizaciones indígenas.

Destaca como uno de los principales logros de los mosetenes y de los indígenas de tierras bajas en general que en 2003 se sumaron a la estrategia de la CIDOB de apoyar el proceso de cambio por una nueva Constitución Política del Estado (CPE) que reconozca sus derechos. Y fueron partícipes de todo el proceso de lucha para la aprobación de la nueva Carta Magna.

La otra estrategia es la resistencia cultural. El mosetén manifiesta que vive en armonía con la naturaleza, suele ser algo de lo que se siente orgulloso. La casita del chaco es de materiales nobles; en sus cultivos no se favorece ninguna especie sobre otra, todas le son útiles;

24 Yacimientos Petrolíferos Fiscales Bolivianos.

25 Petróleos de Venezuela Sociedad Anónima.

de una especie no sólo utiliza la parte comerciable o comestible: se conservan tradiciones para emplear todas las partes, como en el caso del charo o chuchío²⁶, cuyas hojas emplean en las construcción de sus techos y en cestería; los brotes en medicina natural, las puntas de los tallos para hacer flechas, etc., además de otras utilidades como la construcción de barreras para los atajados, que en el presente ya no practican, pero que se encuentran insertas incluso en su mitología²⁷.

Otras características culturales de resistencia se observan en la recuperación y fortalecimiento de técnicas tradicionales de pesca, luego de haber prohibido la pesca con dinamita introducida por los colonizadores. Las mujeres ancianas aún conservan sus técnicas tradicionales de tejido en telar, además de la cestería. En general son muy orgullosos de mostrar que en los pueblos, los caminos y los arroyos de las comunidades están limpios. Todo esto sucede en medio de la singular hospitalidad que ya los cronistas destacaron²⁸ y de la que los mosetenes aún presumen.

Lingüísticamente, los adultos aún hablan mosetén y los jóvenes demuestran su interés por recuperar su idioma, en particular las muchachas. Y a pesar de que el esfuerzo de Aguilar *et al.* (1990) por rescatar la historia oral mosetén es notable, es increíble oír cuentos y mitos inéditos, u otras versiones de aquellos transcritos más ricas en detalles.

El equilibrio de la sociedad anarquista mosetén

El poder comunitario del pueblo mosetén no es algo del todo visible. Ya Herbas (2010) se encargó de describir la complicada estructura de la distribución de poder entre los mosetenes. Es sencillo suponer que la máxima autoridad es el presidente de la OPIM, elegido cada dos años en el congreso del pueblo mosetén. Pero es necesario hacer un análisis más profundo.

26 Especie de caña con hojas alargadas que crece en las orillas de los ríos y los arroyos.

27 Ver el mito de la vía láctea en López 2013.

28 Choque (1990) cita las crónicas de los padres Jorquera y Martí, los primeros en fundar misiones en territorio mosetén, sobre su hospitalidad. De igual manera Nordenskiöld (2001 [1924]) destaca la hospitalidad mosetén.

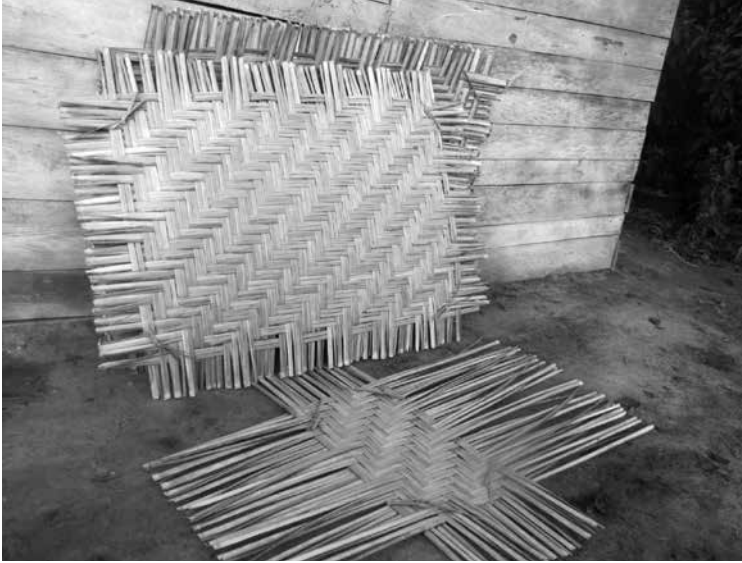


Fig. 2. Cestería moseten



Fig 3. Pesca



Fig. 4. Telar mosetén

Sólo para dar una idea, durante la IX Marcha Indígena, había llegado la orden desde el CPILAP de La Paz de no apoyarla. El directorio de la OPIM había decidido ratificar que no se daría el apoyo a esta marcha. Sin embargo, en Covendo, los caciques en consejo decidieron salir en apoyo de esa marcha.

Es por casos como el anterior que considero que el Congreso del pueblo mosetén y la Asamblea comunitaria son los órganos de mayor poder de decisión, seguidos del concejo de caciques que tienen además la función de hacer un seguimiento de la gestión del directorio de la OPIM. El directorio de OPIM es un órgano ejecutivo, más ocupado de ámbitos económicos. Esto resulta más claro cuando se observa que los caciques son elegidos entre personas con mucho recorrido en la comunidad, mientras que el directorio de la OPIM es elegido entre personas operativamente más capaces. Daniela Ricco (2010) considera incluso que el directorio de la OPIM lo eligen los empresarios madereros que operan en territorio mosetén.

Hacia el reforzamiento de la sociedad anarquista mosetén

Tendencias de dominación del Estado boliviano entre 2009 y 2012

Sólo a partir de 2009, cuando Petroandina inicia la exploración el bloque Lliquimuni, se comprende todo lo que se había estado tramando por detrás de los pueblos indígenas del norte de La Paz. En el marco de la nueva constitución boliviana, el proceso de exploración petrolera tenía que ser consultado con los pueblos involucrados, entre ellos el pueblo mosetén. La consulta la realizó la empresa Geokinetics encargada de la prospección y, a pesar de la oposición de OPIM y CPILAP, la prospección fue realizada.

En 2012 tuvo lugar la segunda parte del proceso. En el municipio de Alto Beni, el gobierno realizó una consulta popular sobre la necesidad de la explotación de petróleo en la región que fue aprobada por aclamación de todos los movimientos sociales de la región, incluidos los mosetenes que, dado el contexto, no podrían haberse opuesto.

En 2011 el gobierno entregó en Covendo la sede indígena financiada por Petroandina para resarcir las molestias del proceso de exploración sísmica. En 2012 el gobierno intentó sacar a los mosetenes de la IX Marcha Indígena, ofreciéndoles una ambulancia.



Fig. 5. Sede Social de Covendo

En resumen, éstas son algunas de las tendencias de dominación del Estado sobre los pueblos indígenas: división de las organizaciones indígenas; prebenda y regalos por el apoyo indígena; desprestigio mediático de dirigentes indígenas que se oponen a los proyectos estatales; alienación del derecho a consulta libre e informada de los pueblos indígenas; además, represión armada y represión sindical que se ejercita sobre cualquier movimiento de organizaciones indígenas contrario a los proyectos estatales.

Resistencia político-jurídica basada en la CPE y los convenios internacionales entre 2009 y 2012

Ante el panorama descrito anteriormente las organizaciones indígenas aglutinantes como la CIDOB y el CONAMAQ²⁹ cambiaron la estrategia de resistencia apuntando a los juicios y apelando al tribunal constitucional. Lamentablemente constataron que los juicios contra el Estado son muy caros y los fallos son inciertos, y que no es ése el camino a tomar.

Es por ello que estas organizaciones optaron por otra táctica de resistencia político jurídica, proponiendo una ley de consulta previa alternativa a la que se estaba tratando en la Asamblea legislativa plurinacional. Este parece ser un camino mucho mejor, aunque la ley sigue congelada en el poder legislativo, como también sigue congelada la conclusión del proyecto carretero por el TIPNIS. Es un momentáneo honroso empate.

Por su parte, el pueblo mosetén, terminadas las marchas, ha retornado a sus actividades habituales, indiferente a los dos megaproyectos estatales de explotación petrolera y de represa hidroeléctrica planificados muy cerca de su territorio. No hay ninguna actividad ni desde la OPIM ni desde el CPILAP para tratar estos proyectos y sus posibles consecuencias. Tampoco el pueblo mosetén ha sido suficientemente informado sobre los posibles impactos si estos proyectos son ejecutados. Ésta es una tarea pendiente.

29 Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu.

Conclusiones

El mayor logro de esta investigación ha sido sugerir un modelo que describe a las sociedades a-estatales desde una perspectiva de sociedades anarquistas, una de cuyas tres características principales es “el poder comunitario”. Al final de esta investigación puedo afirmar que el pueblo mosetén es una sociedad más anarquista que estatal, que sufre el efecto de la dominación estatal y que ha adaptado y adapta estrategias de resistencia basadas en su sesgo anarquista.

En cuanto al poder comunitario, he observado que esta característica de sociedad anarquista se ha reforzado en torno a la imposibilidad de definir qué institución detenta realmente el poder entre los mosetenes y también en torno a la indivisibilidad de la propiedad del territorio indígena.

Coyunturalmente, entre 2003 y 2009, la sociedad boliviana, liderada por el movimiento indígena, recuperó el poder sobre el Estado, pero a partir de 2009 el Estado se fortaleció, incluso por encima de la CPE, ratificando lo alertado hace 150 años por Proudhon y Bakunin, de que la toma del poder estatal no garantiza la libertad y la igualdad.

El movimiento indígena, que se fortaleció entre 1990 y 2009, se encuentra hoy debilitado por la acción del Estado, desnudando una vez más todas las limitaciones que una organización indígena tiene al enfrentar a toda la maquinaria estatal de dominación.

Para el pueblo mosetén, a corto plazo, se vienen dos megaproyectos estatales que pueden afectarlos seriamente, la explotación petrolera en Lliquimuni y la construcción de la represa del Bala, dos proyectos a ejecutarse en territorios contiguos al mosetén, a los que la lucha del movimiento mosetén no ha podido articular resistencia todavía, lo que demuestra que por ahora el plan de debilitamiento organizacional de los pueblos indígenas ejecutado por el Estado está dando frutos.

Surge de este proceso investigativo, que para contener el avance casi inexorable de la dominación del Estado son necesarios más esfuerzos desde la sociedad. Por ello, como investigador, he tomado

una posición de lucha contra la dominación estatal, aportando con ideas, investigaciones, desnudando los procesos de dominación que con frecuencia son escondidos por sus artífices.

Para terminar, considero que esta investigación no es conclusiva y está limitada por las características y categorías que he considerado desde la perspectiva de la antropología anarquista. Es necesario tocar otras dimensiones del problema que he propuesto para complementar mejor los resultados.

Bibliografía

Camacho Nassar Carlos

2008 *Herramientas para la formulación de planes de gestión territorial indígena*. La Paz: Unidad de Gestión Territorial Indígena/Dirección General de Tierras Comunitarias de Origen/Viceministerio de Tierras.

Aguilar Gonzalo *et al.*

1990 *Mitos y Cuentos Mosestenes*. Covendo/La Paz: Fundación Programas de Asentamientos Humanos (P.A.H.S.)/Centro de Educación Técnica Humanística y Agropecuaria (CETHA).

Capelletti Ángel

m.i. *Ideología Anarquista*. <http://inabima.org/BibliotecaInabima2/C/Cappelletti/idelogia-anarquista.pdf>.

Clastres Pierre

1978 *La sociedad contra el Estado*. Barcelona: Índice.

2001 *Investigaciones en Antropología Política*. Barcelona: GEDISA.

Choque Roberto

1990 "Reducciones de mosestenes", *Revista de la Carrera de Historia* n° 20: 9-40.

D'Auria Aníbal

2008 "Presentación del libro de Proudhon, Pierre Joseph (2008)", *El Principio Federativo*. Buenos Aires: Libros de Anarres.

Gledhill John

2012 "A Case for Rethinking Resistance" en John Gledhill y Patience Shell (Eds.) *New Approaches to Resistance in Brazil and Mexico*. Dirham: Universidad de Duke.

Godelier Maurice

1971 *Teoría marxista de las sociedades precapitalistas*. Barcelona: Editorial Estela.

Graeber David

2004 *Fragments of anarchist anthropology*. Chicago: Prickly Paradigm Press.

Herbas Amparo

2010 *Derechos indígenas y gestión territorial. El ejercicio de las TCOs de Lomerío, Mositén y Chacobo-Pacahuara*. Santa Cruz: PIEB.

López Enrique Alfredo

2013 *Sociedades anarquistas contemporáneas: el pueblo mosetén entre la dominación estatal y la resistencia indígena. Período 2003-2012*. Tesis de grado de la Universidad Mayor de San Andrés, La Paz.

Nordenskiöld Erland

2001 [1924] *Exploraciones y aventuras en Sudamérica*. Santa Cruz: APCOB.

Prada Alcoreza Raúl

2010 "La fundación de la Segunda República", OSAL (CLACSO) 11 (27): 67-72.

Ricco Daniela

2010 *Los "Dueños del Monte". Las relaciones sociales que se tejen en la actualidad en torno a la extracción de madera en la TCO Mositén*. Tesis de grado de la Universidad Mayor de San Andrés, La Paz.

Roca Martínez Beltrán

2008 *Anarquismo y Antropología: Relaciones e influencias mutuas entre la Antropología Social y el pensamiento libertario*. Madrid: Malatesta.

Sahlins Marshall

1983 *Economía de la Edad de Piedra*. Madrid: Akal.

Teijeiro José

1996 *El impacto sociocultural de la colonización en pueblos indígenas: caso mosetén (Santa Ana)*. La Paz: CIDES/UMSA.

UMSA

1987 *Selvícolas mosetenes de Alto Beni (Informe de una investigación antropológica)*, informe de la Universidad Mayor de San Andrés, La Paz.

CHIQUITANIA

A emergência política do povo Chiquitano na Bolívia

João Ivo Puhl¹

Em comunidades chiquitanas², da província de Velasco no departamento de Santa Cruz de la Sierra, na Bolívia³, com territórios comunais demarcados e organizadas de forma autônoma, identificam-se práticas políticas e culturais que indicam permanências ou continuidades históricas e inovações que são atualizações e reinterpretações cotidianas, inspiradas em tradições distantes ou próximas no tempo.

Nas suas ações políticas de defesa do idioma, de promoção da cultura, tradições e costumes, do uso e manejo do território para a obtenção da subsistência familiar, da organização comunitária e da promoção da fé religiosa nas celebrações e festas, etc. constata-se forte sentimento de pertencimento étnico.

Podemos dizer que estas comunidades chiquitanas são agrupamentos étnicos que, dinamicamente, se reconfiguram ao longo de séculos. Elas consideram as reduções jesuíticas⁴ como seu lugar de formação que continua sua referência cultural ancestral e tradicional.

-
- 1 Professor de História das Américas, Universidade do Estado de Mato Grosso, Campus de Cáceres. Endereço para contatos: jivopuhl@gmail.com.
 - 2 Povo chiquitano: resultado da junção e convivência de parcelas de múltiplos grupos indígenas pelos jesuítas nas reduções coloniais nos séculos XVII e XVIII em atual solo do oriente boliviano.
 - 3 Província composta pelos municípios de San Ignacio, San Miguel e San Rafael. Departamento é a divisão do país correspondente ao conceito de Estado no Brasil e em outros países da América corresponde a província. Santa Cruz subdivide-se em 15 províncias. O Estado boliviano está composto por 9 departamentos, cuja instituição administrava é a prefeitura e o governante era denominado prefecto, hoje governador.
 - 4 Foram 10 cidades ou vilas conhecidas como reduções criadas pelos jesuítas da província do Paraguai com populações indígenas denominadas chiquitos. Foram San Javier (1691), San Rafael, San José, Concepción, San Juan Bautista, San Miguel, San Ignacio de Loyola, Santiago, Santa Ana e Santo

Hoje elas podem apresentar mais ou menos elementos das tradições indígenas pré-coloniais, mas as características culturais fundamentais afirmadas por esta população provêm da experiência reducional. A esta base cultural e étnica, foram agregadas e adaptadas novas influências apreendidas das diversas situações e experiências vividas no tempo até o presente.

Neste texto apresentamos práticas políticas chiquitanas retomando parte do poder de governar municípios⁵ e cidades onde demograficamente são majorias. A atuação na política partidária ou não, exercendo funções de governo no executivo, legislativo e judiciário, ou seja, no poder do Estado nacional por parte dos Chiquitanos é um fenômeno recente na história política boliviana.

Foram séculos de desapropriação do poder que exerciam nas comunidades pré-coloniais e de certa maneira mantinham no *cabildo*⁶ indígena reducional, para ser retomado com força ao longo da década de 1980 como resultado das lutas cotidianas de organização comunitária e da participação nas mobilizações étnicas e indígenas nacionais.

Este texto resultou de pesquisa para a tese em história (Puhl 2011), baseado principalmente em fontes orais, audiovisuais e impressas, sobre o fenômeno da participação político eleitoral de lideranças chiquitanas nas eleições municipais da província de San Ignacio de Velasco.

A historiografia sobre estas experiências políticas ainda está incipiente. Nos apoiamos, principalmente, num escrito de Lacroix (Lacroix 2006) que analisa a participação dos Chiquitanos no governo da *alcaldía*⁷ de Concepción⁸ e de Santo Antonio de Lomerío,

Corazón (1756). Outras foram fundadas mas desapareceram, como San Ignacio de Zamucos.

5 A criação dos municípios com autonomia orçamentária, funções e serviços públicos definidos foi uma consequência da lei de Participação Popular de 1994, que previa a descentralização do Estado.

6 Instituição introduzida pelos missionários jesuítas nas reduções a semelhança dos cabildos vicinais nas vilas e cidades coloniais hispano-americanas.

7 Instituição correspondente a prefeitura nos municípios brasileiros.

8 Cidade sede da província Ñuflo de Chaves.

provincia de Ñuflo de Chaves. Os Chiquitanos elegeram o *alcalde*⁹ e vários *concejales*¹⁰, mas não conseguiram governar. O *alcalde* não chegou ao final da gestão, pois foi cassado pelos *concejales*.

Algo semelhante ocorreu na provincia de Mojos, município de San Ignacio de Mojos¹¹, no departamento de Beni, nas terras baixas da Amazônia boliviana. Este caso foi investigado e apresentado por Canedo Vásquez (2011). O líder indígena José Vejarano, indicado pela central indígena como candidato, coordenou uma aliança no campo popular e alcançou a vitória nas urnas, tornando-se o primeiro *alcalde* indígena em Mojos em 2004. Porém, as divisões na base aliada que o elegeu e a articulação da oposição partidária do MNR (Movimento Nacionalista Revolucionário)¹² e da ADN (Ação Democrática Nacionalista)¹³ e do Ajuntamento Político Cidadão¹⁴ representando as elites econômicas e políticas branco/mestiças¹⁵, denominadas pelos indígenas locais como *karayanas*, agiram contra o *alcalde* indígena, depondo-o e impondo um substituto de seus quadros.

Estes dois casos estudados possibilitam algumas análises do que ocorreu em San Ignacio, San Miguel e San Rafael, municípios da provincia de Velasco. As pesquisas indicam uma diversidade de estratégias políticas eleitorais chiquitanas em curso, que neste texto analisamos e apresentamos ao debate.

Iniciamos apresentando um panorama das instituições de governo das comunidades chiquitanas criadas e operadas ao longo do tem-

9 Cargo e função correspondente ao de prefeito municipal no Brasil.

10 Cargo e função correspondente a vereador no Brasil.

11 Foi importante redução fundada pelos jesuítas da provincia do Peru no século XVII com populações indígenas amazônicas denominadas genericamente de Mojos.

12 Partido que liderou a revolução nacionalista de 1952-64 na Bolívia.

13 Frente partidária formada pelo general Hugo Banzer e se situa mais a direita do MNR.

14 A nova legislação eleitoral possibilita o lançamento de candidatos aos mais diversos cargos eleitorais pelos partidos políticos, por ajuntamentos de cidadãos ou por representações indígenas.

15 Expressão utilizada por Canedo Vásquez (2011), que mantemos também para situações fora de Mojos onde brancos e mestiços são denominados *karayanas* pelos indígenas.

po colonial e republicano, para depois mostrarmos as estratégias eleitorais executadas na província de Velasco, com seus resultados, potencialidades e limites para enfim refletir sobre as possibilidades locais confrontadas com outras experiências semelhantes nas terras baixas do oriente boliviano.

Poderes instituídos nas comunidades chiquitanas

Entre as múltiplas organizações internas às comunidades chiquitanas que são fruto de longa história destacamos as assembleias gerais e o *cabildo* indígena, que inclusive se apresentam hoje como órgãos máximos de deliberação. Os membros do *cabildo* são todos eleitos por períodos que variam de um a cinco anos de mandato, podendo ser reeleitos conforme os estatutos aprovados e registrados em cartório, por cada comunidade¹⁶.

O *cabildo* parece ser o que há de mais tradicional na organização das comunidades chiquitanas, mas é uma instituição colonial, introduzida pelos missionários jesuítas nas reduções. O *gran cacique*¹⁷ da ACISIV (Associação dos *Cabildos* Indígenas de San Ignacio de Velasco)¹⁸, assim o recorda no seu relato:

O grande problema que tiveram os *cabildos* aqui ou têm hoje, [...] em San Ignacio antes o *cabildo* era lei. Há 200 anos, 300 anos eram eles [os membros do *cabildo*] que mandavam fazer as limpezas, aqueles que mandavam fazer os trabalhos ou qualquer tipo de trabalho grande. Eles sabiam fazê-lo porque o cacique mandava. Havia diferentes autoridades que reuniam o povo, o convocavam para trabalhar, ou seja, era lei (Entrevista com Orlando Socoré, julho de 2009).

16 Um dos requisitos para ser reconhecido como comunidade chiquitana é a personalidade jurídica.

17 Título que recebe o presidente ou autoridade máxima da ACISIV, diferente de cacique geral que é a autoridade máxima de uma comunidade chiquitana. Em 2009 era gran Cacique o Sr. Orlando Socoré da comunidade Monte Carlo, que entrevistamos duas vezes na pesquisa.

18 É a central indígena chiquitana só do município de San Ignacio de Velasco.

Já não se encontram todos os mesmos nomes dos cargos e funções dos tempos coloniais ou republicanos, pois se atualizaram e adaptaram cambiando conforme a situação de cada comunidade e suas necessidades em cada tempo e espaço. Os cargos e as funções que nos pareceram mais próximos da tradição indígena são representados pelos caciques. Porém, temos que considerar as devidas modificações do caciquismo¹⁹ tradicional adaptado no tempo e espaço colonial.

Os missionários, nas reduções, recorreram à autoridade destes, para influenciar e controlar as parcialidades que os haviam instituído como caciques²⁰. Os jesuítas lhes davam privilégios, lugares de destaque na nova comunidade, promoviam seus familiares, os tratavam com distinções e honras que lhes interessavam. Enfim, contavam com a sua cooperação essencial para o projeto evangelizador e civilizatório, junto ao seu povo (Puhl 2008).

Hoje, porém, existe uma grande diferença de poder entre os *cabildos* e caciques que existem nas cidades sedes de ex-reduções²¹ e as comunidades rurais. Observamos que nas comunidades urbanas, os *cabildos* não têm a importância que nas comunidades indígenas e camponesas rurais. Os *cabildos* de San Ignacio, San Miguel, San Rafael e Santa Ana²², exercem autoridade muito reduzida sobre as cidades ou vila, ao contrário, os *cabildos* no campo têm o poder de representação e de governo da comunidade em todos os assuntos e de coordenação das atividades.

19 Nas crônicas europeias nos tempos da conquista denominam as autoridades indígenas dos mais diversos povos com o nome genérico de caciques. Porém, chamamos atenção para as diferentes denominações que os indígenas lhes davam podendo exercer funções muito heterogêneas dependendo do povo referido.

20 Cronistas e a historiografia apontam que em cada redução havia dezenas de caciques, representando certo número de famílias de diferentes parcialidades étnicas.

21 Entrevistamos o cacique geral do cabildo de San Ignacio de Velasco que em 2009 era o Sr. Justo Mercado, que manifestava um desejo de recuperar parte dos poderes do Cabildo na cidade e comunidades rurais.

22 Santa Ana hoje é apenas distrito ou cantão do município de San Ignacio de Velasco e foi redução.

Na mesma entrevista o *gran cacique*, explicava esta realidade, principalmente a partir do período republicano da Bolívia:

Porém, logo veio a polícia, apareceram as prefeituras, que já viraram *alcaldias* [...]. Tomaram o poder aos *cabildos*, de San Ignacio, de San Miguel, de San Rafael, de Santa Ana e de qualquer povoado missioneiro de Chiquitos. A única função que lhes sobrou assumir foi o tema religioso e cultural, nada mais. Então já não há regência na parte política, já não há parte produtiva, ou seja, já não tem referência (Entrevista com Orlando Socoré, julho de 2009).

No período colonial as formas originárias de exercício do governo das aldeias foram substituídas pelos jesuítas nas reduções, introduzindo o *cabildo* e nele os indígenas e suas lideranças exercendo parte do governo dos povoados junto com os missionários. A fala do *gran cacique* relembra que após a expulsão dos jesuítas²³ e principalmente com o evento da república as reduções perderam seu estatuto legal que assegurava certos direitos e privilégios aos indígenas destas comunidades²⁴.

Não encontramos uma data exata ou um decreto que suspendeu estes direitos, mas de fato ocorreu uma mudança bastante significativa após 1850 quando as ex-reduções se transformaram em vilas ou cidades abertas a qualquer cidadão nacional ou estrangeiro que quisesse se estabelecer na Chiquitania (Fischermann 2003).

O relato da memória de Socoré reteve estas referências e indica que os *cabildos* reducionais foram perdendo o governo das cidades a partir da instalação dos órgãos do estado nacional cujos cargos e funções eram exercidas por não indígenas²⁵. Assim a Polícia, a Prefeitura, as *alcaldias* usurparam, aos poucos, os poderes antes exercidos pelos membros dos *cabildos*, até que estes foram reduzidos a poder simbólico como instituição religiosa e cultural. Quando afirma:

23 Dos territórios hispano-americanos ocorreu em 1767.

24 As reduções eram vilas ou cidades somente de indígenas sob a orientação dos missionários, nas quais o acesso de outros espanhóis ou estrangeiros não indígenas era bastante restrito por lei.

25 Este fenômeno e o período pós-jesuítico das reduções ainda é pouco conhecido e estudado na historiografia.

Em San Ignacio simplesmente [o *cabildo*] é para conservar a parte cultural. O *cabildo* que tem aqui, só conserva a parte cultural e em outra coisa você não o vê aparecer. Somente na festa, que vai haver em 31 de julho²⁶. O terá visto em 26 de julho²⁷. Não há outras coisas mais que possam fazer, como tal (Entrevista com Orlando Socoré, julho de 2009).

Percebe-se que o *cabildo* que no período reducional e colonial tinha grande importância e poder no governo das cidades transformou-se em participante ou organizador de festividades religiosas e civis. Esta, porém, não é a situação da mesma instituição nas comunidades chiquitanas do campo. Ele aponta:

[...] enquanto que nas comunidades [rurais] os *cabildos* têm esta potestade, os *cabildos* exercem a justiça comunitária²⁸, porque lá não há uma polícia, não tem um juiz. Por isso se fazem de polícia, se fazem de juízes, somente nos conflitos menores, não nos conflitos maiores. São eles os que dirigem os trabalhos, as atividades, projetam programas, trabalhos grandes, buscam recursos, fazem gestões. Por isso que eles são fortes, são muito boas autoridades das comunidades (Entrevista com Orlando Socoré, julho de 2009).

Ressaltamos a diferença de poderes que exercem os *cabildos* urbanos e os das comunidades rurais. Nestas, além de cuidarem das práticas religiosas e culturais também exercem o poder de polícia e da justiça conforme os usos e costumes, coordenam trabalhos coletivos, buscam recursos públicos ou da cooperação, atuam frente ao Estado na construção e execução de políticas públicas a favor de suas comunidades. São efetivamente as autoridades que comandam as comunidades.

26 Lembramos que é o dia da festa do padroeiro Santo Inácio de Loyola, que ocorreria depois da entrevista.

27 Refere-se a festa da padroeira Santa Ana, da qual havia participado antes da entrevista.

28 Refere-se a prática costumeira do *cabildo* reunido e precedido pelo cacique geral, receber as denúncias de erros, brigas de casais, intrigas entre vizinhos ou mal feitos são apresentados, julgados e aplicadas as penas que podem ser: chicotadas, multas, trabalhos comunitários, suspensão temporária de direitos, expulsão da comunidade, etc.

O processo de expropriação territorial nos centros reduccionais que os Chiquitanos sofreram veio acompanhado da perda gradativa da autonomia e do poder local para os adventícios²⁹ como mostra a análise do Sr. Orlando Socoré no relato que citamos. A lingüista austríaca Sieglinde Falkinger (2010)³⁰ afirma que os *cabildos* entre os Chiquitanos foram muito importantes para a manutenção da cultura material. Chegaram a comandar obras de reparos nas construções das Igrejas e em outros edifícios reduccionais até os anos de 1950. Graças a esta atuação, parte do patrimônio arquitetônico em alguns centros reduccionais foi conservado e pôde ser restaurado na segunda metade do século XX³¹, tornando-se patrimônio histórico e cultural da humanidade, protegido pela UNESCO.

Outra instituição que ainda nos remete ao passado pré-colonial, em algumas comunidades chiquitanas, parece ser o conselho dos anciãos³². Ele vem sofrendo reveses nas comunidades que se modernizam e em outras de fundação mais recente nunca foi introduzido ou reconhecido. Os demais cargos e funções nos parecem continuidades ou adaptações do período reduccional ou republicano. No entanto, as comunidades continuam incluindo os representantes de novos serviços³³, como membros do *cabildo* e, por outro lado, as funções que caíram em desuso também desaparecem deste conselho.

29 Em fotografias das autoridades municipais e provinciais e o povo de comunidades em eventos festivos e inaugurações de obras como presenciamos em Santa Ana a inauguração de melhorias na praça (2010) pode-se observar claramente um nítido quadro dividido em dois lados: Chiquitanos locais e autoridades que se distinguem pelos traços físicos, pela altura, pelos trajes e pela posição que ocupam na cerimônia. O mesmo quadro se observa no club social onde os branco/mestiços, não índios, festejam no espaço interno de clube e os chiquitanos locais observam e espiam do lado de fora para dentro.

30 Texto acessado só estava digitalizado.

31 A partir da década de 1940 o arquiteto austríaco Hans Roth comandou um longo processo de restauração das igrejas barrocas reduccionais construídas em Chiquitos ainda ao tempo dos jesuítas.

32 Encontramos os anciãos reunidos na matriz da paróquia de São Francisco Xavier na vila de San Javierito, em San Ignacio de Velasco, quando permanecemos ali durante o trabalho de campo em 2010.

33 Na comunidade Mercedes de la Mina, conversamos em 2006, com membros do *cabildo* que representavam o setor religioso católico, a educação, a saúde, os grupos produtivos, a Organização Territorial de Base (OTB), as mulheres.

A tipologia de comunidades permite afirmar que os *cabildos*, foram reintroduzidos recentemente na organização da maioria das comunidades chiquitanas. Tais instâncias de autoridade não existiam em muitas delas ou foram supressas bem antes da década de 1950. Durante o período nacionalista revolucionário, foi introduzida a figura dos *alcaldes* políticos³⁴. Estes eram interventores, muitas vezes não indígenas, indicados pelas autoridades municipais ou provinciais, limitando os poderes dos caciques, subordinando-os.

Os caciques, todavia, aparecem mesmo antes de se falar em *cabildos* camponeses. Suspeitamos que os *cabildos* tenham sido supressos, por longo tempo, no século XIX e XX e sejam uma realidade recente nas comunidades bolivianas, pois nas comunidades chiquitanas brasileiras de migrantes de longa data, encontravam-se caciques, *alcaldes*, anciãos e pajés, mas esta instituição não é lembrada.

A lei de Participação Popular (LPP) de 1994 reconheceu como legítimas as formas de organização e representação de grupos sociais e étnicos, as formas locais e tradicionais de constituição de suas autoridades, de provimento de cargos e de funções, da denominação destas, etc. A isto se refere a OTB (Organização Territorial de Base). Porém, na interpretação e execução equivocada da lei, ela tornou-se uma organização paralela ou mesmo concorrente do *cabildo*, em muitas comunidades.

Assim, o que pareceu aos Chiquitanos, no processo de sua articulação regional, o mais originário e tradicional de sua organização, refere-se, de fato, à sua experiência reducional, oportunidade em que, nas comunidades, foram introduzidas as figuras do *cabildo* e os caciques assumiram um papel, próximo ao que eles esperavam. A LPP de 1994, corretamente interpretada, trouxe de volta o *cabildo* nas comunidades chiquitanas e revalorizou nomes de cargos que havia nos *cabildos* reducionais.

Hoje, nas comunidades chiquitanas fala-se em funções como as de caciques, síndicos, comissários, intendentes e outras. Conforme o número de habitantes e a tradição de cada comunidade, podem

34 Esta figura se encontrava também em comunidades chiquitanas do Brasil até o final da década de 1970.

ocorrer variações na quantidade de membros e de atribuições. Cada cargo representa uma posição de poder e de serviço a prestar. No meio rural, estes são poderes efetivos na organização e administração das comunidades e a cada cargo corresponde uma função de serviço e de honra.

Nos espaços urbanos das ex-reduções o *cabildo* e suas autoridades são poderes temporais e políticos fictícios, restringindo-se à expressão de práticas religiosas tradicionais, sob a direção do pároco ou do *maestro de capilla*³⁵. Não tem poder de mando sobre a cidade que se rege sob as leis nacionais, com outras estruturas de poder.

Ocorreram muitas mudanças nas formas de organização, pois as comunidades, ao longo do tempo, selecionaram e continuam escolhendo aspectos do passado, como sua tradição. Instrumentalizam o passado étnico para enfrentar a luta pela terra, por políticas públicas, por educação escolar, para defender sua cultura, idioma, etc.

Organismos chiquitanos supracomunitários

Lembramos que a organização chiquitana na província de Velasco ultrapassou os limites das comunidades, expressamente proibida na lei 3464 de 1956³⁶, com a Associação de Grupos Mancomunados de Trabalho (MINGA)³⁷. Hoje é a cooperativa *MINGA* que agrupa produtores de toda província. Ela foi fundada em 1983 para estimular a produção nas comunidades indígenas e camponesas chiquitanas. O

35 Liderança religiosa, em geral um ancião, que preside cerimônias religiosas festivas na presença e ausência do padre, coordena o coro, toca violino, canta o solo e profere o sermão em chiquitano em determinadas ocasiões das festas. Conhecemos durante a pesquisa o *capilla* de Santa Ana, San Javierito e de San Ignacio de Velasco.

36 Esta lei reconhecia como única organização supra-comunitária o sindicato *campesino*.

37 *MINGA*, quer dizer um trabalho de entreatada feito no coletivo, sem remuneração, mas que sempre acaba em mesa farta de alimentos e bebida de chicha e baile, similar ao mutirão conhecido no Brasil. Como associação e depois cooperativa presta assistência técnica em atividades agrícolas como na produção do café, aproveitamento e beneficiamento da castanha do cumaru (*baru*) denominada castanha chiquitana. Incentivo a produção em grupos, o beneficiamento e a comercialização.

apoio financeiro da cooperação internacional³⁸ possibilitou que ela fornecesse créditos e assistência técnica, mas também promovesse o processamento agroindustrial e a comercialização de parte da produção.

A construção desta organização voltada à promoção da produção, processamento e comercialização agropecuária, nos foi explicada assim:

Entre os anos de 1983 ou 81, algo por aí, não estou muito seguro, criou-se em San Ignacio a Associação de Grupos Mancomunados de Trabalho, denominada *MINGA*, é uma organização que dedicou seu trabalho, referente ao tema agrícola. Ela incentivou a produção na agricultura (Entrevista com Orlando Socoré, julho de 2009).

Sua missão fundamental era a promoção de melhorias na produção econômica pelo ingresso no mercado e não a representação política dos interesses dos *comunarios*³⁹ ante os empresários e o Estado. Por isso, diretores e assessores de *MINGA* estimularam o surgimento de outra organização política, na conjuntura de mobilização e de lutas do movimento indígena das terras baixas, na década de 1990⁴⁰.

Desde os anos 90 em diante, começa a aparecer o povo originário⁴¹ com a marcha de 1990 desde Beni a La Paz, fazendo suas reivindicações sociais. Então se criaram as organizações a nível de todo o país, ainda que no ocidente já as havia muito tempo antes (Entrevista com Orlando Socoré, julho de 2009).

38 Diversas organizações não governamentais internacionais estabeleceram escritórios locais para apoiar as iniciativas camponesas e hoje indígenas.

39 Mantivemos o termo, inexistente em português, para designar os membros, filiados, sócios ou moradores de uma comunidade.

40 Trata-se das marchas nacionais dos indígenas de Beni, ou seja, das terras baixas da Bolívia, que partiram de Beni e resultaram numa forte articulação nacional das diferentes organizações étnicas do país.

41 No debate da nova legislação emergida a partir da década de 1990, o conceito de originário tornou-se central, pois relativizava o de camponês e ao mesmo tempo evitava o de indígena, incluindo outras categorias sociais como originários por serem populações tradicionais na ocupação e manejo de determinados espaços e organização segundo seus usos e costumes. Este debate encontra-se na tese de Puhl (2011), pois a disputa conceitual é parte da complexa luta política em curso.

As centrais indígenas municipais reuniam os representantes legais de cada comunidade filiada, como braço político de atuação supra-comunal das suas lideranças. Destacamos algumas afirmações do relato de Socoré: primeiro, reconhece que a I Marcha por Território e Dignidade de 1990 se constituiu num marco simbólico como ponto de partida da afirmação dos povos originários/ indígenas do oriente boliviano, tornam-se visíveis e reivindicam; segundo, a maior parte das organizações indígenas do oriente nasceram a partir daquele período e alcançaram o cenário nacional; terceiro, reconhece que os indígenas do altiplano (ocidente) estavam organizados muito tempo antes deste período.

Ante o desafio da organização e representação política mais consistente, *MINGA* era insuficiente, no entendimento das lideranças envolvidas na sua direção e assessoria, porque não atendia as reivindicações sociais e políticas das comunidades.

Esta insuficiência teria gerado, desde 1990, uma preocupação e um debate no sentido de ampliar as funções de *MINGA* ou de criar-se uma organização política. As mobilizações indígenas do oriente boliviano na década de 1990, conhecidas como marchas nacionais desencadearam formas novas de organização étnica⁴² e interétnica⁴³.

Socoré argumentou porque consideravam necessária a fundação da central indígena municipal de San Ignacio como instrumento de luta política:

San Ignacio foi um dos últimos [municípios] em que se pode criar uma organização, [...]. Porque *MINGA* já não podia exercer esta atividade, o trabalho das reivindicações sociais, tema que tem a ver com a parte política, com a parte social, enfim, com a parte cultural. Então, viu-se a necessidade de criar uma organização, como a ACISIV (Associação dos *Cabildos* Indígenas de San Ignacio de Velasco). Contando com o apoio do CEPAC (Centro para o Apoio ao Camponês) e com um ou dois técnicos

42 Organizações por povo como a OICH.

43 Organizações como a CPESC – Central dos Povos Étnicos de Santa Cruz; a CIBENI – Central Indígena do Departamento de Beni e a própria CIDOB já citada, reúnem e articulam os diversos povos.

que apoiaram, conseguiu-se criar a ACISIV, em 13 de fevereiro do ano 2001 (Entrevista com Orlando Socoré, julho de 2009).

Socoré é um personagem importante da vida desta organização. Foi 2º cacique por dois mandatos e desde o início de 2009 foi eleito *gran* cacique. Nascida do seio de *MINGA*, a ACISIV tornou-se instrumento político supra-comunitário dos Chiquitanos que se articula com a OICH⁴⁴.

Os objetivos da ACISIV apresentados na narrativa de Socoré podem ser resumidos assim: sanear e titular as terras comunitárias e consolidar seu direito comunal ao território; melhorar a prestação dos serviços públicos de saúde, educação, saneamento básico; promover a cultura do povo indígena chiquitano; consolidar a organização tradicional das comunidades afiliadas, os *cabildos* indígenas; fomentar a medicina natural tradicional; difundir conhecimentos e saberes tradicionais; relacionar-se com instituições, organizações públicas e privadas; defender o meio ambiente e os recursos naturais; impulsionar a participação ativa da mulher nas organizações.

Este amplo leque de objetivos traça um esboço de um projeto de desenvolvimento comunitário que complementa os investimentos produtivos de *MINGA*. Na lei INRA de 1996, o conceito de *saneamiento de terras* é central. Trata-se de discriminar as terras, distinguindo as que são públicas, privadas, comunitárias e devolutas. Feita esta identificação, trata-se de regularizar e titular as propriedades.

Quando na cooperativa *MINGA* se discutia a necessidade de criar uma organização política para tratar de assegurar os territórios comunitários chiquitanos na província de Velasco, a lei INRA/1996 já estava aprovada a partir das reivindicações do movimento indígena liderado pela CIDOB, que reunia as organizações dos diversos povos indígenas das terras baixas, entre elas a OICH.

No contexto de 2001, entende-se porque o sanear e titular as terras comunitárias se tornou objetivo central na ACISIV e todos os de-

44 As centrais indígenas são associações municipais ou de regiões dentro de municípios grandes, mas filiadas as organizações étnicas de cada povo. A OICH está composta pelas centrais regionais.

mais objetivos se subordinavam a questão da segurança jurídica⁴⁵ do território. Porém, entre os objetivos da ACISIV aquele que nos interessou analisar foi apresentado por Socoré como:

Outro dos objetivos é promover e **fortalecer os espaços de participação política cidadã da organização** e [...] aspiramos que dentro desse próximo ano possamos ter alguma autoridade municipal dentro do município de San Ignacio, do povo chiquitano. [...] todos os *cabildos* vão decidir se estão ou não de acordo em participar das projeções políticas a nível municipal. Dependendo que eles disserem saberemos se [...] no ano que vem teremos um ou dois [candidatos] (Entrevista com Orlando Socoré, em julho de 2009, grifo nosso).

No momento da criação da ACISIV em 2001, já pensavam que deveria servir para a inserção dos Chiquitanos na política. Talvez pensassem apenas naquilo que a LPP de 1994, reconhecia como participação no *comité de vigilancia*⁴⁶ e outras instâncias de planejamento e execução dos orçamentos municipais e departamental. Porém, a redação do objetivo propiciava eleições em 2009, no momento da entrevista, período pré-eleitoral de 2010.

O relato reflete esta interpretação em curso entre as lideranças da ACISIV que propunham uma consulta aos *cabildos* das comunidades se deveriam lançar ou não candidatos pela organização indígena para disputar as eleições municipais para *alcalde* e *consejales*. Em seguida analisamos o resultado desta consulta e os encaminhamentos.

45 Os empresários privados buscavam a segurança jurídica das suas posses ou propriedades, para legitimar seus domínios, mas as comunidades indígenas também viam na regularização das suas terras comunais a segurança de não continuarem a ser espoliados.

46 Fórum que reúne a sociedade civil e os órgãos do governo municipal para acompanhar e fiscalizar a execução do orçamento, planejado com a participação dos representantes das comunidades, cantões, bairros e centros urbanos, para dar maior transparência a aplicação dos recursos públicos.

Etnificando as disputas por poderes no Estado boliviano

A proposta do movimento indígena de disputar eleições para ocupar cargos no executivo e legislativo municipal em San Ignacio era nova em 2009, mas em outros municípios na província de Velasco e em outras províncias com predomínio de populações indígenas, como San Antonio do Lomerío e Concepción, não. Ali “se constituíram em lugares de uma intensa atividade política por parte das organizações indígenas” (Lacroix 2006: 110).

Lacroix considera que as organizações supra-comunitárias das populações indígenas destes dois municípios foram as únicas, na Chiquitania, que desenvolveram dupla estratégia de luta pela terra combinada com a busca do poder político municipal através do concurso eleitoral, já entre os anos de 1994-2003. Teriam avançado mais “na presença política pela participação efetiva na cena local” do que na conquista e demarcação efetiva de seus territórios.

A organização chiquitana supra-comunal iniciada na década de 1980, tomou corpo, com identidade indígena, em San Ignacio e na consciência das lideranças que participaram das marchas nacionais reivindicando terra e uma legislação indígena no início da década de 1990. As leis aprovadas afirmaram direitos e abriram esperanças para os povos indígenas do oriente boliviano, recentemente emergidos na cena política do país.

A ACISIV como uma organização indígena, é uma associação de *cabildos* de todo o município de San Ignacio e mantém a conexão com sua entidade matriz, o povo chiquitano na OICH, filiada à organização CPESC, que é filiada à CIDOB, que é a organização indígena da Bolívia.

Muitos obstáculos entravavam os avanços em relação ao saneamento e titulação dos territórios comunais. Socoré se queixava: “não tivemos avanços há mais de 10 anos, [...] estamos vendo a política que permita que o governo nos titule a terra em menor tempo possível. [...] fazemos estas gestões [...] a nível de governo⁴⁷, de

47 Refere-se ao governo nacional.

prefeitura⁴⁸, [...] para poder conquistar a titulação das terras para a comunidade” (Entrevista com Orlando Socoré, em julho de 2009). Mostra que custava vencer a burocracia do Estado.

Talvez por causa destas dificuldades tenha nascida a idéia da necessidade dos indígenas entrarem na disputa do poder estatal, como indica o relato a seguir:

Sabemos que a maior quantidade de gente, as que votam estão dentro das comunidades camponesas⁴⁹ [...]. Quando a assembléia decidir, tomaremos ações, como diretoria para fazer o que a assembléia manda. [...] por ora o que temos pensado, o temos como diretoria, mas a última palavra a dá a assembléia que é a máxima autoridade de nossa organização [...] Nós que simplesmente pretendemos chegar à Alcaldia por um bom direito que nos corresponde. Ou seja, todos os indígenas, as pessoas, têm capacidade para dirigir o município (Entrevista com Orlando Socoré, em julho de 2009).

A busca do poder político municipal aparece aos Chiquitanos como um direito por serem a maioria dos eleitores, mas também porque se sentem capazes de governar o município com a vantagem de que se o *alcalde* fosse um indígena ele estaria mais comprometido com esta maioria indígena necessitada de ajuda para o desenvolvimento econômico e produtivo, pois recursos agora há.

Com a lei de participação popular os recursos do repasse federal, as doações departamentais, todas elas podem beneficiar, em grande parte, essa grande maioria que necessita, [...] de apoio econômico, apoio à produção. Pensamos que se houver um dirigente indígena ele vai sentir a necessidade e vai trabalhar por essa gente que realmente necessita (Entrevista com Orlando Socoré, em julho de 2009).

48 Refere-se a sede do governo do departamento de Santa Cruz de la Sierra.

49 Nem todas as comunidades rurais da província Velasco, se reconhecem como indígenas pois as há que tem populações etnicamente diversas, e o conceito de camponês teve longo período de predomínio por isso ainda se utiliza e as vezes de forma bem ambígua, para não dizer contraditória.

O fato da reforma do Estado boliviano ter descentralizado os recursos federais e departamentais que agora chegam aos municípios para serem distribuídos no orçamento participativo, experimentado pelos Chiquitanos, sem dúvida influenciou nesta decisão encaminhada e aprovada pela ACISIV.

Socoré concluiu sua argumentação a favor das candidaturas com a afirmação:

Esta é nossa visão e não creio que produzirá divisões porque se a gente opta pelo movimento indígena, vão apoiá-lo. Há gente que opta por algum partido político também que o faça, não vamos obstaculizar. Somente vamos ver, no resumo, os votos ou se ao final vamos saber seguramente se temos condições, se teremos êxito no que estamos buscando (Entrevista com Orlando Socoré, em julho de 2009).

Esta expectativa concretizou-se parcialmente. A maior parte dos *cabildos* apoiou o lançamento de uma chapa de candidatos pela organização indígena, mas também várias lideranças candidataram-se, como de costume, pelo MNR, MAS e até ADN.

A cultura política para os avanços

Porém, um obstáculo a este projeto político coordenado pela ACISIV, estava no fato de que muitas lideranças chiquitanas atuavam em diversos partidos políticos onde já foram candidatos, mas nunca tiveram sucesso, em eleger-se. Em 2010 ocorreram as eleições municipais e a estratégia de uns e outros não chegou a eleger nenhum dos candidatos indígenas que concorreram. Permanece, assim, a incógnita. Questionam-se porque não obtiveram êxito eleitoral⁵⁰ sendo a maioria dos eleitores?

50 As bases, mesmo fiéis e comprometidas com as suas organizações, nem sempre votam nos candidatos propostos pelas lideranças quando se trata de cargos nos poderes do Estado, onde a política partidária tem mais tradição. O sucesso eleitoral nas diversas experiências onde se elegeram candidatos de grupos étnicos, de movimentos sociais, de organizações de gênero, de agrupamentos religiosos, de minorias, etc. depende de diversos fatores, muitas vezes, conjunturais e imprevisíveis.

Até bem pouco tempo atrás o povo chiquitano, na província de Velasco, votava só em representantes das elites não indígenas, mas no processo amplo da organização indígena chiquitana, a abertura de brechas na legislação despertou a disputa de cargos políticos no Estado boliviano. As lideranças convenceram-se de que precisavam espaços nos órgãos públicos dos municípios da província, do departamento e do país. Assim, conquistar o município indígena é uma das metas para construir uma vida mais digna.

As experiências neste sentido, desde o final da década de 1990 e principalmente nas últimas duas eleições depois de 2003, estão marcadas pela multiplicidade de táticas e estratégias eleitorais chiquitanas. Houve municípios em que a disputa passou pela representação indígena contra os ajuntamentos cidadãos e os partidos políticos tradicionais. Nestes casos lançavam uma chapa indígena completa para todos os cargos eletivos municipais de *alcalde* e *consejales*. Estes foram os casos estudados por Lacroix (2006) entre os chiquitanos de Concepción e de Lomerio e o caso de San Ignacio de Mojos apresentado por Canedo Vásquez (2011).

Em ambos os casos, os candidatos indígenas foram vitoriosos na campanha eleitoral para *alcalde*, mas não fizeram a maioria nos *consejos*⁵¹ e por isso tiveram muitos problemas para governar. Nestes casos os *alcaldes* perderam os mandatos em processos de impedimentos articulados e manipulados pelas oposições partidárias branco/mestiças muito mais experientes neste jogo político.

Os autores indicam que foram muitos fatores que influenciaram certo fracasso dos *alcaldes* indígenas eleitos. As vitórias alcançadas estavam embasadas em alianças muito frágeis, assentadas mais em interesses particulares ou grupais que em projetos. A expectativa dos eleitores por empregos ou cargos públicos não podiam ser atendidas, o não funcionamento da máquina administrativa como imaginavam e esperavam decepcionou a muitos que, descontentes, reforçam a crença na incapacidade dos indígenas governarem. Os *alcaldes* indígenas defrontaram-se com uma cultura política cente-

51 Instituição similar a câmara de vereadores no Brasil.

nária de práticas patrimonialistas e autoritárias das elites branco/mestiças.

Aconteceram também divisões na base aliada por causa de disputas por cargos no executivo municipal e espaços políticos nos *consejos*. Aliados que ocupavam cargos não seguiam a linha política definida pela frente indígena no governo e não atendendo de forma equitativa os interesses das comunidades, nas bases criavam tensões, conflitos e cisões que enfraqueciam o *alcalde*.

Teve sua importância para dificultar a gestão dos *alcaldes* indígenas o fato da descentralização ou municipalização do Estado boliviano ocorrer no auge das políticas neoliberais, repassando obrigações e serviços com poucos recursos para viabilizá-los. Além disso, sofriam a oposição dos governos provinciais, departamentais e federal.

Temos que considerar também as artimanhas da oposição branco/mestiça que perdeu as eleições para candidatas indígenas por que estivera dividida durante a campanha, mas depois rapidamente se reuniu contra ou ajudou a solapar a aliança que poderia dar sustentação ao *alcalde*.

A iniciativa da ACISIV, em San Ignacio, na eleição de 2010, lançou candidatas indígenas, mas não uma chapa completa. Obteve entre 5% dos votos para o *consejo* e 8% para *alcalde*⁵², não elegendo nenhum *consejal*. O movimento não alcançou a unidade entre os eleitores indígenas das comunidades, pois nelas houve outros candidatas indígenas que disputavam uma vaga no *consejo* municipal por diferentes partidos políticos como o MNR⁵³ e o MAS, mais fortes na província, naquele momento. Estes candidatas indígenas das comunidades ajudaram a eleger candidatos urbanos não indígenas dos partidos, com seus votos.

Lideranças da ACISIV, principalmente Socoré, na segunda entrevista depois das eleições de 2010, avaliavam que a primeira tenta-

52 Os dados não são oficiais, foram fornecidos pela direção da própria ACISIV, em outubro de 2010.

53 O *alcalde* reeleito é filiado a este partido, que venceu com expressiva margem de votos.

tiva eleitoral, numa campanha sem muitos recursos e enfrentando adversários políticos consolidados no governo do município, com avaliação de desempenho positivo relativamente alto, alcançar 8% dos votos para *alcalde*, pode ser interpretado como um resultado promissor⁵⁴.

Consideravam que o debate que precedeu a definição da proposta teve pouco tempo para ser desenvolvida nas comunidades e atingiu muito mais as lideranças dos *cabildos* do que os *comunários* eleitores. Pensavam que se dessem continuidade imediata ao processo de conscientização, depois da campanha de 2010, poderiam criar um quadro bem mais positivo para o pleito de 2014.

Na estratégia eleitoral da ACISIV não ficou muito claro se a organização indígena buscou e não conseguiu aliados ou não os quis. Conseguimos levantar e identificar muito pouco material de propaganda impresso⁵⁵. As rádios e as emissoras de televisão local não abriram muitos espaços de comunicação e quando ofereceram tinha que ser pago ou ocorreu em condições desfavoráveis aos candidatos chiquitanos.

Os indígenas que foram candidatos constataram que existe uma cultura, uma longa tradição política a ser enfrentada e transformada no processo de politização da sua luta. Muitos não indígenas que apoiam os Chiquitanos como memória histórica das reduções em seu patrimônio material e imaterial, até quando se trata da luta pelos territórios e cultura, não aceitariam ser governados por eles.

Muitas pessoas e empresários que vivem na Chiquitania⁵⁶, até tiram vantagens econômicas utilizando-se da memória destes povos para promover os seus negócios turísticos, mas se opõe radicalmente a pretensão política dos Chiquitanos, pois os consideram incapazes e inexperientes para governar um município. Assim, apoiam os

54 Tem que considerar-se que os Chiquitanos elegeram um deputado departamental e um nacional.

55 Um cartaz grande com foto e os nomes dos candidatos a *consejal*, *alcalde*, deputado departamental e federal; e um panfleto de propaganda do candidato a *alcalde* e de alguns candidatos a *consejales*.

56 Espaço tradicional no oriente boliviano ocupado pelas populações chiquitanas onde hoje convivem.

índios da memória e do passado que já não incomodam mais, mas não os do tempo presente, vivos, autônomos, organizados e protagonistas de suas vidas e de seus próprios projetos e reivindicações.

A CISM – Central Indígena de San Miguel, município da província de Velasco, apoiou a reeleição do candidato do MAS. O *alcalde* conseguiu sua eleição para um segundo mandato e ainda elegeram alguns *consejales*. Assim, a central indígena aliada ao candidato do MAS teve sucesso eleitoral de seus candidatos pela segunda vez.

Não tivemos acesso a documentação⁵⁷ sobre a experiência desta aliança no governo de San Miguel, mas parece que tendo o apoio federal conseguiram desenvolver importantes projetos em apoio ao desenvolvimento econômico das comunidades, algumas melhorias educacionais nas escolas com mais infraestrutura e projetos pedagógicos voltados à cultura chiquitana. Também o incentivo a oficinas de artesanato em tecidos de algodão, escola de escultura em madeira, coral e escola de música clássica barroca.

Em San Rafael, em 2010, uma aliança parecida também foi vitoriosa na *alcaldía* e elegeu *consejales* indígenas. Apoiando um candidato não indígena a central indígena adotou quase a mesma estratégia dos vizinhos em San Miguel. Esta experiência iniciou em 2010 quando terminávamos o trabalho de campo e por isso não trazemos uma avaliação sobre seu potencial e problemas.

Considerações finais

Em depoimentos, diversas lideranças indígenas afirmam que pretendem chegar ao poder, na sociedade local, proporcional a sua representatividade demográfica. Querem governar os municípios como *alcaldes*, exercer mandatos como *consejales* e praticar a justiça comunitária conforme os usos e costumes, julgar as faltas e aplicar

57 Em 2008, tivemos a oportunidade de participar por um momento da assembleia municipal da avaliação da execução do orçamento participativo com a presença de mais de 500 pessoas ocupando cadeiras e arquibancadas do ginásio de esportes em San Miguel.

as penas aos faltosos conforme a tradição e disputar as vagas para deputados departamentais e federais, etc.

As iniciativas políticas das lideranças e organizações indígenas foram múltiplas, mostrando que não houve uma estratégia única. Há tensões e conflitos no meio da população e dos movimentos indígenas chiquitanos em relação à representação política. As organizações municipais, regionais, departamentais e nacionais ainda apresentam muitos dissensos e poucos consensos sobre os caminhos a seguir na política. Concordam com a resolução de disputar parte dos poderes políticos e estatais dos quais estavam alijados. Mas qual ou quais seriam os caminhos a trilhar para isto?

O povo chiquitano das províncias do departamento de Santa Cruz através da OICH se expandiu criando 12 centrais regionais ou municipais. Em 2010 eram quase 400 comunidades organizadas com seus estatutos e *cabildos*.

Esta organização vertical indica uma unidade étnica chiquitana afirmada e reconhecida e uma articulação interétnica que promove sinergias sócio-políticas na CPESC e CIDOB. As organizações chiquitanas mantêm sua pauta de lutas locais, municipais e provinciais do agrupamento étnico e interétnico nos níveis departamental e nacional. Em todos os níveis da organização desenvolvem ações políticas de protesto, reivindicação, negociação e enfrentamento, mobilizando suas bases.

Algumas lideranças chiquitanas têm clareza de que devem continuar a luta por melhores condições de vida e trabalho. Em outras palavras, tem que lutar pelo desenvolvimento, assegurando e ampliando suas terras, incursionando nas alternativas da produção agropecuária e florestal e conquistando novos espaços políticos.

A organização política e o poder dos Chiquitanos em suas comunidades, mas também no movimento verticalizado e articulado com outros povos indígenas apontam para a busca de novos objetivos e espaços de poder. Ao longo do texto, apresentamos os principais poderes que existem e funcionam nas comunidades. Tratamos do movimento articulado do povo chiquitano na OICH e da sua participação na central departamental e nacional.

Porém a grande novidade política foi o despertar dos Chiquitanos no discurso e na prática para disputarem alguns poderes locais nos municípios: o executivo e o legislativo, além do exercício da justiça comunitária conforme os usos e costumes, reconhecidos nas leis e na Constituição Política do Estado.

As estruturas de poder no interior das comunidades, as instituições, as instâncias de decisão, os cargos e as funções estão centradas no *cabildo*. O poder nas comunidades se exerce de forma relativamente democrática, apesar das estruturas hierárquicas tradicionais. O funcionamento daquilo que é consuetudinário e as novas construções de poderes em tempos recentes, nas comunidades, seguem dinâmicas de interpretação do passado como tradição.

Facilmente criam novos cargos, funções e as incorporam na estrutura de poder que é o *cabildo*. Estas novidades se articulam com os poderes tradicionais que ainda significam muito para as pessoas e famílias nas comunidades. Organização e luta pela cultura ou identidade étnica chiquitana e o embate pela terra comunal como território, são os dois eixos centrais.

O processo organizativo do povo chiquitano em suas centrais municipais ou regionais, da OICH, mostra como as conjunturas políticas influenciaram na sua organização, objetivos, finalidades, pautas de lutas e conquistas já alcançadas. Os significados da sua participação na organização e lutas da CIDOB como coordenadora nacional das lutas dos indígenas das terras baixas e amazônicas do oriente boliviano descortina um novo cenário político para atuação dos Chiquitanos que se mantinham retraídos em seus lugares de moradia, trabalho ou vivência.

A participação política chiquitana nas estruturas e instâncias do estado boliviano, mas também forçando para ampliar os espaços do poder dos indígenas na sociedade em municípios e províncias com expressiva população desta etnia são a grande novidade em curso e do sucesso dela depende em grande parte a sobrevivência e as melhorias de vida que aspiram e pelas quais hoje lutam.

Bibliografia

Canedo Vásquez Gabriela

2011 *La Loma Santa: una utopía cercada – Territorio, cultura y Estado en la Amazonia boliviana*. La Paz: IBIS/Plural.

Falkinger Sieglinde

2010 *História de los cabildos indígenas chiquitanos*. Texto digitalizado.

Fischermann Bernd

1997 “Historia Chiquitana en la segunda mitad del siglo XIX”, en Loreta Correa Vera (comp.): *Santa Cruz en el siglo XIX. Ponencias presentadas en el II Ciclo de Historia Cruceña*. Santa Cruz de la Sierra: Editorial Universitaria UAGRN: 75-86.

Lacroix Laurent

2006 “Estrategias políticas de las organizaciones indígenas en el norte chiquitano (1994-2003)”, en Isabelle Combès (Ed.): *Definiciones étnicas, organización social y estrategias políticas en el Chaco y la Chiquitania*. Santa Cruz: IFEA/SNV/El País: 109-134.

Puhl João Ivo

2008 “Converter índios “animais de Deus” em homens, cristãos e súditos civilizados”, en Leny Anzai Caselli y Maria Cristina Bohn Martins (Orgs.): *Histórias Coloniais*. São Leopoldo-RS/Cuiabá-MT: EdUnisinós/EdUFMT: 158-187.

2011 *Territorialidades Chiquitanas em Comunidades Rurais da Província de Velasco – Bolívia – 1953-2006*. Tese de doutorado em História. São Leopoldo-RS: UNISINOS-Universidade do Vale do Rio dos Sinos – Programa de Pós Graduação em História.

Entrevistas

Justo Mercado: Cacique geral do Cabildo de San Ignacio, entrevistado em março de 2009 em San Ignacio de Velasco, na casa dos Bastões.

Orlando Socoré: membro da comunidade Monte Carlo e Gran Cacique da ACISIV, Entrevistado em San Ignacio, em julho de 2009 e em setembro de 2010.

La fiesta de la alegría entre el pueblo chiquitano en Brasil

Verone Cristina da Silva¹

El objetivo de esta comunicación es comprender el sentido del *carnaval*, la fiesta de la alegría, por medio de un examen etnográfico junto a los chiquitanos de la aldea Vila Nova Barbecho, en la frontera de Brasil con Bolivia.

Los chiquitanos ocupan los dos lados de la frontera Brasil y Bolivia, siendo remanentes de los pueblos que participaron de la misión de Chiquitos en los siglos XVII y XVIII. En Brasil², son hablantes de la lengua chiquitana, también identificada como *linguará* o también *besiuro* o *bésiuro*³. En su cotidiano, los chiquitanos hablan el portugués, pero en eventos ceremoniales, fiestas y rituales hacen uso del español, que parece una asociación del portugués regional con el español tradicional (*castilla*).

-
- 1 Doctoranda en Antropología Social por la Universidad de San Pablo y con beca por la Fundación de amparo a la investigación del Estado de San Pablo (FAPESP/SP). Los interlocutores chiquitanos de este trabajo viven en la aldea de Vila Nova Barbecho, Porto Esperidião, Mato Grosso, Brasil. Correo: veronecristinadasilva@gmail.com
 - 2 Estudios recientes de Santana (2012: 83) consideran la hipótesis de la lengua chiquitana como perteneciente a la familia lingüística del tronco macro-jê (karajá, rikbaktsa, xerente, xavante, kayapó). Revela también que la "lengua materna ancestral", de las comunidades de Vila Nova Barbecho, Acorizal, Central y Fazendinha del Brasil, se encuentra en proceso de extinción; el portugués sería la lengua de uso cotidiano y, en algunos momentos de fiestas y encuentros con parientes, el español o "*castilla*", sería la segunda lengua. Los profesores indígenas, los ancianos, la FUNAI y la Secretaría de Educación han hecho un trabajo de valorización, estimulando el uso funcional de la lengua.
 - 3 El término *besiuro*, *bésiuro*, en chiquitano significa "correcto". Esta clasificación es reconocida en territorio boliviano.

Viven dispersos a lo largo del sudoeste de Mato Grosso, en las municipalidades de Cáceres, Porto Esperidião, Pontes e Lacerda y Vila Bela da Santíssima Trindade, llegando aproximadamente a 400 individuos (SIASI-FUNASA 2013). Los que viven en Bolivia ocupan la parte noroeste del departamento de Santa Cruz, en las provincias de Ñuflo de Chaves, Velasco, Chiquitos y Sandoval, con una población aproximada de 300.000 individuos (Bolivia 2013). Tradicionalmente, ocupan una amplia extensión territorial en la frontera con Bolivia, cuyos ambientes varían en paisajes de cerros y bosques⁴. Los lugares en los que están asentados son inestables e inseguros, teniendo en cuenta que su territorio todavía no está garantizado y legalizado por el gobierno brasileño –FUNAI (Fundación Nacional del Indio).

La única tierra indígena de los chiquitanos en fase de demarcación es el Portal do Encantado⁵, formado por dos aldeas: Fazendinha (131 habitantes) y Acorizal (104 habitantes)⁶ y un grupo doméstico que vive en el lugar identificado como Central, porque se estableció en las inmediaciones del edificio de la escuela, de la casa de la FUNAI, de la posta médica y el Memorial del Espíritu Santo de los Chiquitos⁷.

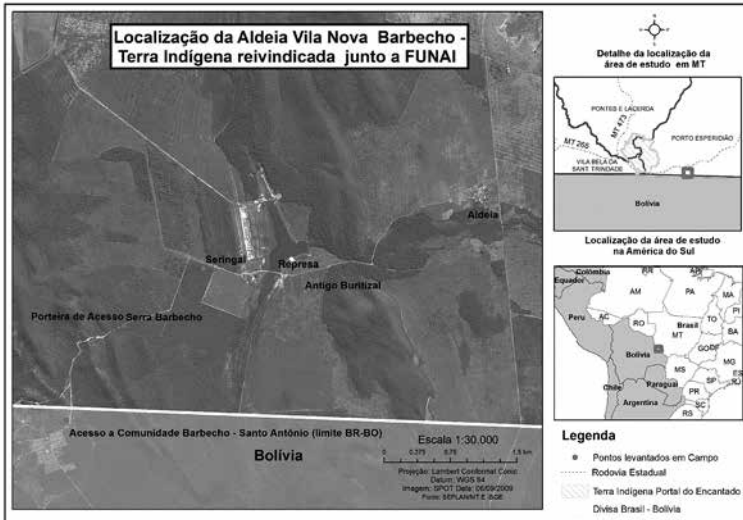
4 Es importante considerar que hijos y/o parientes migraron de esa región en busca de trabajo y, actualmente, residen en otras localidades de las municipalidades de Cáceres (Rodeio), Várzea Grande (barrio denominado São Mateus), Cuiabá, Pontes e Lacerda, Tangará da Serra y Figueirópolis D'Oeste. Hay familias viviendo en San Pablo, trabajando en los sirringales cultivados en propiedades particulares.

5 Portal del Encantado posee 43.057 ha. Está ubicado entre los municipios de Porto Esperidião (581.531 ha.), Pontes e Lacerda (842.335 ha.) y Vila Bela da Santíssima Trindade (1.363.095 ha.). El día 30/12/2010 fue firmada la ordenanza para la posesión permanente de los chiquitanos y autorizada la demarcación de la tierra.

6 Datos referentes a 2010 (SIASI-FUNASA 2013).

7 De acuerdo con el sacerdote y antropólogo Aloir Pacini, en diálogo mantenido en 2012, el Memorial Espíritu Santo de los Chiquitos fue inaugurado en el día 23/06/2009, con recursos del gasoducto y la colaboración de los misionarios jesuitas y hermanas azules y salesianos. Una religiosa salesiana consiguió apoyo de dos voluntarios italianos y los chiquitanos de la aldea Fazendinha se dedicaron a la construcción de la iglesia, pero las familias de la aldea Acorizal se negaron a colaborar en la construcción.

Otra tierra reconocida por la FUNAI es la Vila Nova Barbecho donde los chiquitanos viven en posesión de 25 hectáreas, fruto de la negociación celebrada en 2010 entre la FUNAI, los chiquitanos y un hacendado y juez de la provincia de Cáceres, Mato Grosso. El acuerdo previo era de 325 hectáreas de tierra a las familias chiquitanas, sin embargo, el hacendado consiguió anular la sentencia del juez, que determinó solamente 25 hectáreas y acceso al agua que atraviesa la aldea. La tierra es ocupada por las 17 familias (94 habitantes) nucleares de los Tossuê, Urupê, Chuê, Muquissai, Macoño, Massavi y Soares Flores, que migraron de la localidad Barbecho para formar la Vila Nova Barbecho⁸.



Mapa 1. Tierra indígena chiquitana, Vila Nova Barbecho

8 Barbecho está formada por familias distribuidas en la franja de frontera entre Brasil y Bolivia. Del lado boliviano, esta localidad es oficialmente llamada San Antonio y ocupada por siete familias del mismo patriarca. Hay una escuela, una iglesia y la lengua oficial es el español. Del lado de Brasil, viven dos familias del mismo San Antonio, pero el lugar es identificado como Barbecho, donde vivían también las familias que viven en Vila Nova Barbecho y que migraron en el año de 1998 para formar una nueva aldea.

Las demás localidades conviven desde la década de 1960 con las ganaderías y propiedades particulares, que también emplean a los chiquitanos en las actividades de construcción de cercas, manejo del ganado, cultivo de siringales, piscicultura, preparación de alimentos para los trabajadores y aun hay casos en que se emplean como gerentes de establecimientos.

Carnaval, Curussé, Carnavalito

Aun conviviendo en diferentes formas de ocupación de la tierra, los chiquitanos realizan una de sus principales fiestas, identificada en Brasil como carnaval, la fiesta de la alegría. Del lado de Brasil, es llamado "*curussé*" (*curusyrch*)⁹, pero para los chiquitanos de Vila Nova Barbecho, el término correcto es "*carnaval*", ejecutado apenas con el instrumento pífano ("*fífano*"). El *curussé* sería el movimiento rítmico circular, cuando todos bailan juntos y tomados de las manos, escenificando una rueda, pero ejecutado con la flauta y en cualquier fiesta en la aldea, como la de la Santa Patrona o Navidad. Cuando le pregunté al cacique y al maestro de música qué entendían por *curussé* ellos me respondieron "un baile, pero los que están *fuera* de la aldea dieron su nombre a nuestro carnaval", refiriéndose a los investigadores como visitantes.

Para los chiquitanos, Carnaval es el ser/espíritu que despierta desencadenado y toca el pífano ("*fífano*") con el fin de poner en relación a seres humanos y no humanos, por medio de un ritual realizado en el segundo mes del calendario cristiano, período previo a la Pascua. Una anciana de la aldea Vila Nova Barbecho lo describió como una persona del sexo masculino, que trae alegría, pero también la suciedad, un "*cuchuquento*" (relajado), cuyas prendas son hechas con retazos coloridos. Otros se refieren a Carnaval como a un

9 Según Aloir Pacini (2012: 10, nota 19), "los días de fiesta que anteceden a Cuaresma son marcados por la cruz de Cristo (*curusyrch*) y serían originales por la forma como son experimentados hasta el martes de carnaval. En algunos lugares continúan hasta el sábado siguiente, el *carnavalito*, aun habiendo pasado el miércoles de cenizas e iniciado el período de Cuaresma (ritual católico de ayuno y abstinencia)".

santo, con poder de la fuerza y de la alegría, capaz de espantar seres que causan enfermedades y otros maleficios. Todos los años Carnaval despierta de su tumba para recibir la fiesta, con la finalidad de alegrarse, siendo la regla de los chiquitanos participar en este ritual.

En Brasil, el carnaval dura ocho días y, como todas las demás fiestas chiquitanas tiene inicio y fin, para entender que lo hecho debe ser deshecho, a través de diversos procedimientos. Carnaval nace grande en el primer día y muere pequeño, cuando es llamado Carnavalito, después enterrado en su octavo día.

Comienza la fiesta de la alegría en la luna nueva, siendo marcada por ceremonias diferentes a partir del sábado, con reuniones y preparación de los instrumentos y de los músicos; esa noche se reza el rosario en la capilla, y luego hay un baile en la casa del maestro de música, donde todos bailan en parejas al son de los instrumentos. En esa noche, cantan las "*coplas carnaval*" cuyos versos chistosos están dirigidos a los visitantes. Durante los ocho días se bebe chicha preparada con antelación por las mujeres. El primer día (domingo) por la mañana hay una misa católica en la capilla y luego los músicos tocan los instrumentos (pífano, cajas y bombo), iniciando las bromas: los hombres lanzan barro, tinta y agua sobre los vasos de las mujeres, y éstas sobre los de los hombres, es común que las mujeres golpeen y/o pasen la mano por los genitales masculinos y los hombres en los femeninos; los chistes se renuevan cada año y al final de la tarde, la gente se baña en el riacho Nopetach.

En el segundo día, se reinician la música y los instrumentos, desde el lugar en que se encerraron el día anterior. Los participantes bailan en sentido horario, juntos, cogidos de la mano y en círculo por la aldea, con paradas en cada una de las casas para beber chicha y jugar; en los senderos que cruzan los caminos de la aldea, forman una rueda y bailan. El tercer día se denomina como día "*fuerte*", y desde muy temprano los músicos tocan los instrumentos y entran en las casas abiertas; enseguida los participantes se dirigen a la capilla, para la ceremonia de las banderas de colores verde, amarilla, blanca, roja y azul; a través de gestos y de las palabras pronunciadas (rezan la oración católica del Padre Nuestro de rodillas), los abanderados elegidos por el cacique y el maestro de música cargan las bande-

ras. En este momento, los chiquitanos visten sus mejores ropas y la música de las banderas se toca con flauta¹⁰, a diferencia de otras ocasiones cuando el *fifano* es el instrumento principal del ritual. En este recorrido los chiquitanos no efectúan paradas ni beben chicha, sólo hacen un círculo en los senderos que se cruzan por el camino y enfrente de las casas; siguen en ritmo de marcha, entran en las casas, ven a los santos católicos que se colocan en el espacio colectivo y allí son recibidos por todos los participantes.

Después de la ruta de las banderas por la aldea, todos comen y beben juntos alrededor de una mesa y hacen vivas; solamente por la tarde, cuando se cambian de ropa, reinician los juegos cuando las banderas son levantadas por otras personas, y bailan en medio de los participantes hasta el final del día cuando regresan a la capilla, cargadas por los abanderados que las llevaron inicialmente. En este punto comienza la ceremonia de los azotes, mediante el cual padres y padrinos dan tres latigazos a sus hijos y/o ahijados, y los hermanos más viejos a los menores. Durante el rito, se pronuncian palabras ceremoniales, justificando el motivo de aquello, y al final se dan un abrazo.

En el cuarto día, como ritual una bandera negra es colocada en la capilla y erigida por un único abanderado, que la conduce solo durante todo el día por la aldea. Los juegos se hacen con sustancias blanca y gris: este día ya se juega con tintas coloridas ni barro, pero se baila en forma de rueda y se bebe chicha. En el quinto y sexto día y el sábado, los chiquitanos ya no juegan, pero el *domingo*, en algunas localidades del Brasil realizan el *carnavalito*, un carnaval pequeño, cuando realizan su entierro¹¹.

Carnavalito es el “entierro del carnaval” y también el “pequeño carnaval”, representado por un muñeco hecho de hoja de plátano, amarrado con fibras de bambú, con un sombrero en la cabeza, un vestido blanco sobre un pantalón y fumando una pipa.

10 La flauta dejó de ser ejecutada porque actualmente no hay un especialista en flauta, por eso la ceremonia es hecha con el pífano.

11 En Vila Bela, había un homenaje a “*San Febrero*”, con producción de alimentos que serían almacenados y consumidos durante ese mes, por causa de las fuertes lluvias.

La ceremonia comienza con la bendición del muñeco junto con todos los santos de la familia, las velas, el agua, la sal y la bandera negra, dispuestos sobre una mesa. Alrededor de la mesa, el chiquitano reza en voz alta el Padre Nuestro y el Ave María.

El padre del muñeco (disfrazado de mujer) lleva a su hijo en la cintura y una botella de chicha, que sirven a los participantes, y la madre (disfrazada de hombre), es portadora de un látigo para golpear todos los que juegan o insultan a su hijo.

Un hombre lleva una bandera negra y entra en las casas a través de las cuales las banderas de colores cruzaron el tercer día del carnaval. Los participantes siguen detrás; las mujeres juegan con agua, perfume, pintura roja producida con polvo de achiote en los hombres, y los hombres juegan con las mismas sustancias con las mujeres. Los participantes tratan de quitar el muñeco a la madre, pero el padre intenta detenerlos, golpeando fuertemente con el látigo a viejos, niños, padres, madres –hasta los investigadores pueden recibir latigazos.

Una joven se acercó al muñeco, lo vistió con las ropas de su hijo y le dijo: “el año pasado el carnavalito no pasó y mi hijo se enfermó durante todo el año, esta vez no puede dejar de recibirlo”.

Antes de la puesta del sol comienza la ceremonia del entierro del carnaval. Los padres del muñeco eligen a una madrina y un padrino que, también travestidos, reciben la invitación para bautizar el muñeco con el agua, la sal y la vela. El muñeco recibe un nombre, que debe ser masculino. Después de este procedimiento, los padres y padrinos del muñeco se convierten en compadres.

La música continúa durante toda la ceremonia, cuando un hombre abre un agujero en la tierra, entonces los padrinos depositan el muñeco dentro. El jefe ceremonial llora y pide fuerza y salud a su comunidad, algunos participantes se emocionan y lloran. El muñeco será enterrado y sólo renacerá el próximo año, cuando el carnaval vuelva con una gran fiesta.

La síntesis anterior limita la comprensión del ritual en su totalidad, sin embargo, la intención de este trabajo es exponer algunas partes del rito y discutir el lugar del carnaval en la sociocología chiquitana.



Fig. 1. La ceremonia de las banderas de colores



Fig. 2. Martes de Carnaval



Fig. 3. Los músicos deambulan por el pueblo



Fig. 4. Hombre pintado por mujeres



Fig. 5. Mujer pintada por hombres



Fig. 6. El Carnavalito en el octavo día

El mito Carnaval

Los chiquitanos dicen que el carnaval se inició desde el principio del mundo y en este día habría ocurrido el diluvio, según la siguiente transcripción:

El Carnaval es una fiesta de mucha diversión, alegría, pero peligrosa, pues en aquel momento Dios envió el diluvio. La gente bailaba y Dios mandó la lluvia. No aparecía el suelo. El lunes, el pueblo bailaba y cuando el agua estaba en el pecho, se asustaron. ¡No podemos dudar! Antes del Carnaval, Dios escogió un hombre para hacer el Arca. Un día él murió y la familia lo enterró. Después de siete días escucharon al hombre cortando madera en medio del bosque. Le preguntaron por qué estaba cortando madera. Es para el día que va llegar, y cuando llegó el tiempo del Carnaval, el Arca ya estaba lista. Los hijos fueron a ver al hombre y decían que era igual a su papá, pero la mujer decía ¿cómo será? Su padre ya murió. Él fue hasta su casa y pregunto al hijo más viejo, ¿dónde está tu mamá? – ¡está en el Carnaval! – ¿Y no te llevó? ¡Anda llama a tu madre quiero hablar con ella! – Mamá, Papá está en casa y quiere hablar con usted. Ella contestó: – Ya dije que su padre murió, no creo. El padre dijo si quieren venir conmigo vengan, pues todo lo que está en la tierra va a morir, todo será acabado y yo tengo una casa. Sólo nosotros estaremos siempre vivos. Se llevó a los hijos de otras familias y luego continuó otra generación. El agua estaba alrededor de su cuello, triste, la mujer se alejó, no encontró a los hijos y gritó cerca de la casa [refiriéndose al Arca], el hombre abrió la ventanita y ella grito: -¡Llévame en esta casa! No, tú golpeaste a tu hijo, así tú vas a ser finada. Ella murió, y donde cayó, se pudrió, y allí nació la planta del tabaco (H.L.C., Aldea Vila Nova Barbecho, 05 de febrero de 2012).

Según la cosmología chiquitana, el mundo es periódicamente destruido por diluvios, tormentas y fuego, pero se forma nuevamente y con él, hombres y mujeres se fabrican, a partir de la transformación del planeta. El antropólogo Riester (2008) sostiene que:

Los actuales chiquitanos se consideran descendientes de aquellos hombres y mujeres que surgieron tras el último cataclismo

después del cual se configuraron las serranías que estabilizaron la tierra¹². De todos modos, el proceso de la destrucción y renovación de nuestro planeta se repetirá en un futuro incierto, ya que la tierra se ensucia paulatinamente lo que hace preciso otro diluvio y la consecuente renovación de la tierra (Riester 2008: 38).

Una chiquitana explicó que en el día del carnaval las luchas y los asesinatos desataron una guerra (en referencia a la Independencia de Bolivia), pero el martes, las peleas cesaron, los participantes se saludaron y se abrazaron, se pidieron disculpas e hicieron una gran fiesta.

Un músico narró que el carnaval comenzó cuando el demonio persiguió a Jesús con el propósito de matarlo, aproximándose a él y escondiéndose para que no ser visto. Así que cuando capturó a Jesús quiso maltratarlo: “por esta vez Dios [Jesús] habló: – ¡No! ustedes no van a maltratarme hoy, vamos hacer una alegría. Yo ya estoy preso de ustedes, tomaremos un descanso y después de esta fiesta, serán 40 días de persecución, ¡hasta mi muerte! [...] Fue desde ese momento que el mundo entero empezó a hacer la fiesta” (N.U.J., Aldea Vila Nova Barbecho, 16 de febrero de 2012).

El conocimiento de los mitos cristianos por parte de los chiquitanos aparece en muchas de sus explicaciones acerca del carnaval, probablemente oriundos de la difusión y reproducción de la Biblia en las misiones jesuíticas, reelaboradas en perspectiva chiquitana. Tanto los relatos bíblicos como otros eventos (particularmente la independencia de Bolivia), se han incorporado al mito del carnaval, tal vez para traer experiencias de aquello que llaman luchas, muertes y guerra. Sin embargo, como recordó Carneiro da Cunha (2009), la tradicionalidad de un grupo no se mide por su antigua vestimenta sino por los usos que hacen de las viejas categorías como principios organizadores de la realidad vivida, por inesperada que ella sea.

No ir a una fiesta tiene el mismo sentido de trasgresión y resulta en enfermedad de la persona o en su muerte, causada por los seres encantados o los espíritus de las personas fallecidas que viven cerca de la aldea y que, además de ser personajes rituales, son agentes pa-

12 La formación de las serranías y la consiguiente estabilización de la tierra es relacionada con la aparición de Jesucristo.

tógenos, que pueden provocar cambios en el estado de humanidad de los vivos.

El sentido de fiesta es comprendido por Renato Sztutman (2002) como una actividad ritual capaz de poner en práctica el proceso de transformación y transposición del plan de las relaciones empíricas a la comunicación con otros planos. De la etnografía wayampi, el antropólogo divide los rituales en dos polos: un colectivo, que parte de la indiferenciación (beber cerveza de yuca fermentada “cauinagem”, congregación, exceso), y otro más individualizado, basado en la diferenciación (cantos chamánicos, posición de la división), del mundo humano en relación al sobrehumano.

Lévi-Strauss (2011 [1971]: 648) entiende que el ritual consiste en palabras dichas, gestos realizados y objetos manipulados, que no se refieren al ritual en sí, más a una mitología implícita. En su análisis, no sería con la mitología que el ritual tendría que ser comparado, para realizar sus propiedades distintivas; la oposición entre rito y mito es que uno estaría en el campo de la vida, y el otro en el campo del pensamiento. El autor sostiene que el problema de la naturaleza del ritual sería preguntarse por qué profirir palabras, realizar gestos y manipular objetos y, también, en qué esas operaciones difieren de las operaciones análogas que en la vida cotidiana también se requiere para obtener resultados prácticos.

Sztutman (2002: 4-5) refleja el pensamiento de Lévi-Strauss y afirma que el ritual actúa por la lógica de la contigüidad y provoca que los mundos de los diferentes hombres y de los agentes sobrenaturales se confundan; somete partes y fragmentos en movimiento de contacto y comunicación intensos, mezclando lo que se encontraba separado con la esperanza de fabricar otra realidad. En el caso amerindio, la comunicación ritual se hace transformadora: las partes en juego se juntan, intercambian sustancias (o incluso cuerpos) para, finalmente, cambiar. El mismo autor afirma que el fracaso es su propio sentido: es decir, ampliar una ilusión, así que es posible combinar fuerzas dispares del universo, que es posible vivir en armonía sobre el signo de una humanidad común.

Uno de los aspectos inherentes al ritual es el proceso de repetición y fragmentación, es decir, la introducción de las diferencias

y reproducción del mismo enunciado, permitiendo que el mismo efecto de realidad o continuidad se asemeje a una película, cuyos cortes y remiendos serían cambiados por montaje articulado por el movimiento y continuidad, produciendo una fusión completa. Para Sztutman (2002: 4-5), “la ilusión del ritual consiste, a su vez, en la propuesta de perseguir el contra sentido del mito, en rehacer lo continuo a partir de lo discontinuo”.

El mito no es, por lo tanto, un repositorio de eventos originales que se perdieron en los albores de los tiempos, pero orienta y justifica el presente. El mito existe como referencia temporal, pero, sobretudo, conceptual. Y las ceremonias mantienen una relación privilegiada con el mundo del mito. El ritual no es una simple repetición o ensayo suyo. Lo que el rito celebra de hecho, es la imposibilidad de una repetición idéntica: “ahora va a ser una fiesta, dijo el demiurgo, al fracasar en la transformación de troncos en humanos resucitados, inaugurando así la mortalidad humana” (Viveiros de Castro 2002: 70-71).

Viveiros de Castro (2002) advierte que el mito es triste, y el ritual alegre. Las narrativas recordarían, por lo tanto, la diferencia entre un modelo y su réplica inferior, entre un espíritu y su representación esquemática, entre un evento y su evocación memorativa. El ritual se convertiría en alegría, la tristeza causada por la ciencia de esa diferencia, al aproximar la actualidad de los sucesos ocurridos en el mito. Pero la diferencia entre fiesta y realidad es marcada, el ritual repite aquello que en el mito era autenticidad, y hoy es mimesis.

La fiesta de la alegría

Una chiquitana señaló que durante el carnaval no deben ocurrir peleas ni tristezas y nadie puede quedarse molesto, pues la fiesta es para “hacer una alegría”.

Los chiquitanos atribuyen a la alegría el sentido de “alianza”, estar juntos para beber chicha, comer y bailar con los seres humanos y no humanos. Alegría se opone a estar *molestos* como bien dijo una chiquitana: “si estuviéramos molestos no habría alegría y el mal se quedaría allí”. Y una anciana agregó: “donde el rebaño está reunido el jaguar no agarra”.

Durante el ritual se baila en grupo, con las manos apoyadas mutuamente y en la rueda, nunca solo. Dicen que agarrar la mano fortalece la alegría y ninguna maldad entra en la rueda o perturba a la persona. En la aldea hay varios caminos que se cruzan y se asemejan a cruces (las llamadas *encrucijadas*). La rueda, identificada también por la corriente, se forma en esos lugares y se mueve de derecha a izquierda, porque allí dicen que están alojados “los malos espíritus, los ángeles de Satanás” y, con este procedimiento intentan sacarlos y alejarlos de la aldea.

El sentido de alegría es entendido por Eduardo Viveiros de Castro (2002: 70) en el material del ritual yawalapíti teniendo como sentido la transformación, siendo la esencia del ritual “hacer”: replicar, recrear prototipos. Barcelos Neto (2008), basado en la etnografía de los wauja, entiende que la belleza también tendría su lugar en el hacer, teniendo como punto máximo la fabricación del cuerpo. La alegría, para este antropólogo, domestica a los seres no humanos, su monstruosidad, su poder patológico. La alegría comienza con belleza, mucha comida, música y danza, y su opuesto sería lo “molesto”, sentimiento de quien no le gusta la fiesta, refiriéndose a los hechiceros.

La alegría entre los chiquitanos está fabricada, por lo tanto, por medio de ritos, ceremonias, con la finalidad de producir una alianza entre los espíritus no humanos (seres tristes, enojados), capaces de provocar enfermedades y cambio a la condición de humanidad de los vivos y, sobre todo, establecer lugares propios para cada miembro en el grupo.

Durante el carnaval se producen los llamados “juegos”, burlándose de las acciones que los chiquitanos realizan sobre los cuerpos uno del otro: los hombres arrojan barro, tinta, agua sobre los cuerpos de las mujeres, y ellas sobre los hombres. Se introducen cada año nuevos juegos como manchar los cuerpos con aguas acondicionadas de los chiqueros de los cerdos, estiércol, arrastrar a las personas a charcos de agua estancada a lo largo del camino como consecuencia de las lluvias; los hombres se visten de mujeres embarazadas y se transforman en el sexo opuesto, usan collares hechos con cabezas de pollos y los cuelgan en el cuello del otro, se ponen sobre la cabeza ramas de árboles.

Las máscaras de maderas o cartón, identificadas como “*bichos*” ya no son fabricadas en la aldea porque el especialista murió y los demás no aprendieron esta técnica. Eran confeccionadas al iniciar el carnaval y destruidas al terminarlo. El hombre enmascarado tenía como objetivo ser jugueteón y asustar a mujeres y niños.

Los chiquitanos entienden que una persona que no participa de la fiesta sólo puede estar enferma, o con una enfermedad capaz de cambiar su estado, dejándola resistente a la alegría, tímida o todavía enojada, como nos enseña el siguiente mito:

Una anciana vivía cerca de Barbecho y era día de carnaval, llamaron a la viejita, pidieron a ella que empacase las cosas, agarrara la hamaca, porque irían a bailar el carnaval. Ella no quiso ir y dijo que estaba cansada y se quedó con su hija, solita. Estaba oscura la noche y todos se fueron. Esa noche la anciana escuchó música y algunos bailarines llegaron hasta su casa forzando la puerta de entrada, una mujer grande con lengua de fuego. Preguntaron por qué la anciana no quería bailar el carnaval [y dijeron]: ¡Puede ir! Ellos cargaban una antorcha de fuego hecha con *cerote* [cera] de abeja, costumbre de los chiquitanos. De lejos, los que habían ido al carnaval vieron a la anciana y a la niña que llegaban con una antorcha encendida, y se asustaron, pues ¡algo debería haber pasado! Ella contó el hecho ocurrido y luego se enfermó. Después de eso, nunca más dejó de bailar el carnaval. Las creaciones [animales domésticos] de la casa de la anciana fueron sueltos, cerdos, gallinas fueron liberados por los seres, pero no huyeron. Al día siguiente, no había ningún rastro en el patio trasero, ni en el camino. Los animales fueron puestos en libertad, eran animales encantados que salieron de las montañas y otros lugares para bailar y alegrarse (M.M. Aldea Vila Nova Barbecho, 10 de febrero de 2012).

La relación entre la fiesta y la enfermedad procede de la concepción chiquitana de que enfermedad es una persona. Sus colores son verde y amarillo, según la observación de un curandero de Vila Nova Barbecho, después de tratar una persona que vomitó la enfermedad; la enfermedad es masculina, molesta a la gente, y durante el ritual baila en medio de los participantes.

Durante el carnaval, los seres patógenos permanecen sombríos y ocultos esperando personas “débiles”, o sea aquellas nerviosas, irritadas, enojadas o aun miedosas, con el propósito de “pinchar” [tocar] su cuerpo y hacer actos sin controlar sus acciones; el miedo es capaz de “jalar a la enfermedad” que, durante el carnaval, puede empezar con una broma con el objetivo de derrocar al otro y hacerle daño. O sea, la enfermedad tiene subjetividades, siendo el resultado de una relación entre vivos y seres sobrehumanos, entidades otras, llamadas “enfermedad”. Por lo tanto debemos ser “fuerte”, alegre, activo, a través de oraciones, cuidados terapéuticos, masajes, baños con “hierbas benditas” y no pelear para que tales seres no se apoderen de los vivos.

Los chiquitanos dicen “Viva”, palabra ceremonial recitada en todas sus fiestas (patronal, cumpleaños, bautismos, Pascua) y, en el carnaval: “Viva el carnaval”. Una chiquitana destacó que “Viva proviene de vida, alegría y el mal no soporta quedarse donde hacen vivas, pues allí [es el lugar de los vivos] pertenece a los vivos y allí tienen alegría”. Durante la fiesta se saludan diciendo: “estamos juntos de nuevo este martes de carnaval; que pases bien este día, con salud; no sabemos si estaremos vivos el próximo año, por esa razón vamos a animarnos y bailar”.

Para Barcelos Neto (2008: 29) la enfermedad tendría un papel integrador entre los dominios de los humanos y de los no humanos, pero es su ritual el que instaura su papel político. Si el ritual surge como medio de superar una condición patológica, su continuidad estaría en el núcleo de una cosmopolítica, cuyo funcionamiento simbólico parece ser la familiarización básica de los seres o sea, transformar una relación de predación (que sería la enfermedad) en una producción (política), sobre el cual el ritual es puesto a controlar y transformar.

Unas palabras finales

A través del ritual carnaval, los chiquitanos realizan la fiesta de la alegría y explican sus mitos, domestican a los seres patógenos que pueden causar enfermedades en las familias que viven en la aldea y transforman las relaciones entre humanos y no-humanos.

Bibliografía

Barcelos Neto Aristóteles

2008 *Apapaatai: rituais de máscaras no Alto Xingu*. San Pablo: Editora de la Universidad de San Pablo.

Bolivia

2013 Instituto Nacional de Estadística. <http://www.ine.gov.bo/indice/visualizador.aspx?ah=PC2031007.HTM>

Carneiro da Cunha Manuela

2009 *Cultura com aspas e outros ensaios*. San Pablo: Cosac & Naify.

Lévi-Strauss Claude

2011 [1971] *O homem nu* (Mitológicas, vol. 4). Traducción de Beatriz Perro-ne-Moisés. San Pablo: Editora Cosac & Naify.

Pacini Aloir

2012 *Identidade Etnica e Território na Fronteira (Brasil- Bolívia)*. Tesis de doctorado en Antropología de la Universidad Federal de Río Grande del Sur.

Riester Jürgen

2008 *Contribución al conocimiento de la cultura de la nación indígena Chiquitana*. Tomo II. Manuscrito. Santa Cruz de la Sierra.

Santana Áurea Cavalcante

2012 *Línguas Cruzadas, Histórias que se mesclam: Ações de documentação, valorização e Fortalecimento da Língua Chiquitano no Brasil*. Tesis de doctorado de la Facultad de Letras de la Universidad Federal de Goiás.

SIASI-FUNASA

2013 *Quantitativo de pessoas*. http://sis.funasa.gov.br/transparencia_publica/siasiweb/Layout/quantitativo_de_pessoas_2010.asp>.

Sztutman Renato

2002 "Comunicações alteradas: festa e xamanismo na Guiana", comunicación presentada en el GT *Novas abordagens do americanismo tropical*, en la Reunión Brasileira de Antropología de Gramado (RS/BR).

Viveiros de Castro Eduardo

2002 *A inconstância da alma selvagem - e outros ensaios de Antropologia*. San Pablo: Cosac & Naif.

As identidades nas fronteiras: o caso de Manoel Chiquitano

Aloir Pacini¹

As identidades chiquitanas nas fronteiras

O que faz os seres humanos serem tão diferentes entre si? É possível uma identidade única para as etnias numa fronteira entre Estados nacionais? O que faz pensar que os documentos de identidade nos auxiliam a sermos mais cidadãos de um Estado?

A gente plantou aqui 240 pés de banana. E quando nós viemos limpar isso aqui, o gerente da fazenda veio e impediu. Ele diz também que aqui não existem os índios. Então, por isso, ele não deixa que nós plante. Mas existe sim! Que nós somos e assumimos nossa identidade. Então, não tem dúvida de que não tem índio, mas tem sim! (Florêncio Urupe, na época cacique da Vila Nova Barbecho² quando foi queimada a casa de Celina e foi colocado o gado na lavoura).

Alguns fatos sociais são norteadores deste estudo. Existe tradicionalmente a *Romaria de Santa Ana* que unifica a identidade étnica chiquitana nas fronteiras nacionais do Brasil com a Bolívia³, porque

-
- 1 Departamento de Antropologia da UFMT. Correo: aloirpacini@gmail.com
 - 2 A aldeia chiquitana Vila Nova Barbecho é uma das 4 comunidades indígenas no Brasil que luta para conseguir demarcar parte de seu território tradicional.
 - 3 Santa Ana é um *pueblo misional* fundado em 1750 que fica na Bolívia e a mencionada Romaria percorre as comunidades vinculadas a ele tradicionalmente que passaram para o Brasil com a mudança das fronteiras negociadas pelos dois países. “Estamos dando início a essa Romaria, saindo à fronteira com uma imagem da Mãe Santa Ana. Faz mais de 80 anos que essa Romaria anda por essas comunidades. Com essa Romaria é que se mantém o nosso templo, com o apoio e com o aporte de nossos irmãos fronteiriços da Bolívia com o Brasil” (Luis Rocha Peña, conhecido como dom Lucho).

sai do antigo *pueblo misional* Santa Ana fundado em 1753 e percorre as comunidades da fronteira, tanto na Bolívia como no Brasil (cf. Pacini 2012a, 2012b). Porém, aqui vamos observar mais de perto uma outra *romaria*, a de um “indivíduo”, o Chiquitano que não era cidadão nem do Brasil, nem da Bolívia, porém desejava conseguir seu documento de identidade pois, como ser humano, tem direito a ser cidadão de um país (conforme orientações do Defensor Público, Tadeu Vaz Curvo).

Aqui cabe destacar que a Constituição brasileira, no que diz respeito à nacionalidade, limita-se apenas a dizer quem são brasileiros natos e naturalizados, ela não traz a exigência da obrigatoriedade estatal ao seu reconhecimento. No entanto a Convenção Interamericana sobre Direitos Humanos no seu artigo 20 deixa claro que “1. Toda pessoa tem direito a uma nacionalidade”, ainda mais, diz a Convenção “2. Toda pessoa tem direito à nacionalidade do Estado em cujo território houver nascido, se não tiver direito a outra” e finaliza “3. A ninguém se deve privar arbitrariamente de sua nacionalidade nem do direito de mudá-la”. Neste sentido, o Estado boliviano como o Estado brasileiro são signatários da Convenção Interamericana sobre Direitos Humanos, conhecida como Pacto de San José de Costa Rica. Esta Convenção obriga os *Estados Parte* a efetivar o direito a personalidade jurídica, que consiste no direito/dever ao registro civil de nascimento, ao nome, à nacionalidade, a conhecer seus progenitores e a ser por eles criado. A falta de reconhecimento da personalidade jurídica produz consequências contraproducentes à pessoa, pois a negação da nacionalidade torna-a propensa a inúmeras vicissitudes em sua caminhada, entre as quais podemos exemplificar: não atendimento adequado, já que a nacionalidade auxilia a adquirir direitos⁴; a pessoa torna-se presa fácil de todos os abusos sem ter ninguém que a defenda; a pessoa

4 Anteriormente ao Pacto de São José, a Declaração Universal de Direitos Humanos já pré-dispunha que todo ser humano tem o direito de ser, em todos os lugares, reconhecido como pessoa perante a lei (artigo VI). Logo, se ela é pessoa, conseqüentemente tem direitos mesmo sem qualquer tipo de documentos, o que não significa a ausência de direitos, mas sim da efetivação destes. O que comumente acontece é a não aceitação da realização de certos benefícios pela ausência de documentos, mas o atendimento básico a todo

torna-se uma apátrida, isto é, pessoa sem pátria. A nacionalidade é um direito humano fundamental que constitui vínculo jurídico entre o indivíduo e o Estado. A pessoa nesta perspectiva passa a ser membro da comunidade política que um Estado constitui segundo o direito interno e o direito internacional. A nacionalidade funda um componente essencial para a segurança do indivíduo, conferindo à pessoa sentimento de pertença e identidade, ainda mais, lhe outorga o direito de desfrutar, em tese, da proteção do Estado, conduzindo-o para o exercício de diversos direitos civis e políticos. Por exemplo: direito de votar e ser votado; liberdade de consciência e de religião; igualdade etc.

O que pretendo aqui não é definir o ser humano em sua totalidade, mas falar das tantas diferenças culturais encontradas hoje nas formas étnicas da humanidade que se apresentam neste mosaico da face do planeta terra e levantar alguns aspectos das diferenças étnicas entre os Chiquitanos e o entorno para pensar a identidade étnica escondida ou construída e o direito ao território tradicional. Tenho a percepção de que o processo de formação de um ser humano é diverso pelas influências sofridas culturalmente, o que definirá o seu modo de ser, seu caráter em termos de valores⁵ vividos numa determinada sociedade⁶.

cidadão, seja de qual parte do mundo for, deveria acontecer no Brasil em função deste ser signatário, é claro, da Declaração Universal.

- 5 Normalmente os *valores* são gerais, abstratos e transcendem variações situacionais porque dizem respeito a ideias que as pessoas compartilham sobre o que é bom, mau, desejável ou indesejável. E, apesar das variações específicas encontradas nos indivíduos, existem *valores* que podem ser atribuídos a grupos sociais de forma a caracterizá-los como é o caso da *resiliência* chiquitana.
- 6 Entendo aqui *sociedade* como uma organização humanamente fundada ou um sistema de inter-relações que articula indivíduos numa mesma cultura. Por vezes os produtos desta interação humana, as experiências de viver com outros do *entorno* podem ser mais complexos do que parecem como são as identidades étnicas minoritárias (Chiquitanos) que necessitam conviver com uma sociedade envolvente, no caso, os Brasileiros e os Bolivianos em geral. Estas interações e os produtos dessas interações têm a capacidade ou o poder de determinar ou limitar ações sobre estes humanos com os quais convivem, mesmo que a *sociedade* seja experimentada como algo exterior aos indivíduos e às interações que a fundam.

Para isso, o caso do Manoel Massai Manacá da comunidade Santa Aparecida, município de Vila Bela da Santíssima Trindade em Mato Grosso, parece-me ilustrador. O fato de Manoel e sua esposa não possuírem documentos que os identificassem é sintomático da histórica negação de etnia chiquitana no Brasil, uma continuidade da colonização que perdura até os dias de hoje. O falecimento de sua esposa em 11 de novembro de 2011 o despertou para esta necessidade de ter documento de identidade para ser atendido nos hospitais como cidadão⁷ já que progressivamente os Estados vão se apropriando cada vez mais dos espaços da vida privada de cada um dos habitantes configurados em um território nacional. A *cidadania* ou *florestania* passa por este mecanismo social de registrar o nascimento de cada um dos humanos que nasce com a indicação do nome da mãe e do pai – agora no Brasil não se pode mais registrar a criança somente no nome da mãe porque se concebe que é um direito deste que nasce saber quem são seus progenitores⁸– um momento novo para tantas histórias nas quais o peso da geração dos filhos tendia a permanecer nas costas das mães.

A história de vida de Manoel Massai Manacá está intrincada na fronteira do Brasil com a Bolívia, como mostra o documentário *Manoel Chiquitano Brasileiro* (produção de *Etnodoc*, 2013). Para os Chiquitanos a fronteira não é somente um limite nem só separação, mas um lugar de muitas possibilidades de aproximações e de passagens no microcosmo dos municípios de Cáceres, Porto Espiridião e Vila Bela da Santíssima Trindade (Mato Grosso) ou entre Santa Ana,

7 “Não foi para Cáceres porque ela não tinha documento também. Eu não tenho cartão do SUS. Eu tenho que tirar. Eu não tinha documento, nem ela tinha documento também” (Manoel Massai Manacá).

8 Pelo teste do DNA no sangue dos pais e dos filhos pode-se saber ao certo quem é o pai. O indivíduo que se negar atualmente no Brasil a fazer o teste, automaticamente pode ser imputado como o pai da criança, mas isso não teria grande importância, não fosse a obrigação correlata de auxiliar a manter o filho com “pensão”, quando o progenitor não vive junto com a progenitora. Estamos vivendo um novo tempo com influências culturais muito diversas no cotidiano das pessoas e muitas mães chiquitanas, ainda adolescentes, não “querem” identificar os progenitores dos seus filhos uma vez que ainda não possuem a dimensão deste novo direito dos filhos outorgado pelas leis no Brasil.

San Ignacio e San Matias (Bolívia), isso com focos privilegiados nas comunidades (aldeias) e destacamentos militares localizados na fronteira. É neste lugar de passagem, mas também de refúgio de contrabandistas, traficantes e fugitivos que emergem histórias que impressionam, merecem registro e divulgação por suas singularidades e que, nem por isso, deixam de ser universais.

No meio do Cerrado, do Pantanal e do *Chaco* recheados de lagoas, *corixos*⁹ e brejos, nas cabeceiras das bacias do Paraguai e Guaporé, os Chiquitanos vão tecendo relações com a alteridade dos demais Bolivianos e Brasileiros, militares dos exércitos, fazendeiros invasores, comerciantes e sacoleiros. Ao revelar o cotidiano das pessoas, seus costumes e tradições, conflitos, encontros e negociações, vemos também as transformações da fronteira, desde que Portugal e Espanha passaram a disputar esta região a partir do século XVII, em busca de escravos índios e do *Eldorado*.

Penso que passar por este território é transitar nos limites da humanidade: colonização com massacres indígenas, padronização cultural, conflitos pela terra e luta pela sobrevivência até quase a exaustão. Ao desvendar as fronteiras deste mundo desvelam-se também as fronteiras das humanidades por caminhos e personagens que forjam o Brasil e a Bolívia¹⁰ com elipses, hibridismos e mestiçagens. São cerca de 750 quilômetros de fronteira seca entre o Brasil e a Bolívia onde existem marcos e traçados, passagens e *cabriteiras*.

9 *Corixo* é um nome comum nas regiões pantanosas da Bolívia e no pantanal matogrossense e diz respeito aos canais de ligação de uma bacia hidrográfica até outra ou mesmo de um rio próximo. Também são chamados *corixos* as escoantes das regiões pantanosas ou até mesmo os braços mortos dos rios.

10 No Tratado de Tordesilhas (1530), a primeira divisão do continente, a região pertencia à Espanha. O Tratado de Madri (1750) assegurou as regiões invadidas pelos portugueses e fez com que se fundasse Vila Bela da Santíssima Trindade em 1752 e depois se instalasse o Marco na foz do Jauru no rio Paraguai como um troféu português contra as missões de Chiquitos. Este foi para a Praça em Cáceres, porque depois o Brasil invadiu mais ainda o território de Chiquitos e ficava vergonhoso ter que contar esta história cada vez que alguém falasse deste *Marco do Jauru*.

Existem destacamentos militares brasileiros e bolivianos ao longo de toda a fronteira Brasil-Bolívia a cerca de 50 quilômetros uma da outra que mostram a importância da região. O destacamento de Corixa (80 quilômetros de Cáceres) mostra o marco da fronteira atual assim descrito: guaritas, posto de comando, alojamentos, vilas militares, escola Marechal Rondon, capela, estábulo e grande pátio gramado porque ali acontece atualmente o controle alfandegário. Ao redor estão várias casas com famílias de Chiquitanos, muitas de palha, com suas roças.



Mapa 1

Os conflitos históricos entre Portugal e Espanha, na disputa pela mão de obra indígena, pela terra e suas riquezas naturais, mostram as fronteiras como lugares de contradições em que o legal e o ilegal dependem das legislações de um ou do outro lado da fronteira. Nas comunidades chiquitanas os matizes das percepções ganham uma trama imaginária que se entrecruzam com histórias de tantos

grupos étnicos¹¹ aldeados pelos jesuítas desde o século XVII e XVIII que foram sendo anexados ao Mato Grosso com seus territórios tradicionais.

Muitas das estradas e trilhas que cortam a região possuem marcos fronteiriços, linhas divisórias, mas outras servem ao tráfico e ao contrabando, por isso são conhecidas como *cabriteiras*. De Cáceres¹² a San Matias¹³ são cerca de 100 quilômetros ligados no lado brasileiro pela BR 070, asfaltada. A instalação do posto telegráfico da Comissão Rondon no Rio Jauru no início do século passado deu ao povoado chiquitano de Porto Salitre¹⁴ novo impulso, mas foi a ponte sobre o Rio Jauru que homenageou seu arquiteto neste local com o nome de “Porto Espiridião” que fez crescer o município. Um pouco adiante a estrada que vinha de Cáceres se dirigia a San Matias (Bolívia) e retornava para o Brasil na região do Quartel Santa Rita onde se encontra a Aldeia Vila Nova Barbecho. Adiante uns 50 quilômetros está a Terra Indígena Portal do Encantado, localizada no entroncamento dos municípios de Porto Espiridião, Vila Bela da Santíssima Trindade e Pontes e Lacerda onde vivem cerca de 300 Chiquitanos. Ali a estrada novamente entrava para a Bolívia e seguia para San Ignacio, o que tornava o Quartel Fortuna um posto de controle fundamental.

11 Os Chiquitanos resultam de um conjunto de etnias: Samucos, Paikonekas, Saravekas, Otukes, Kuruminakas, Kuravés, Koravekas, Tapiis, Korokanekas, Manasicas, Paunakas, entre outros.

12 Vila Bela foi fundada em 1752 na margem direita do Guaporé para expulsar parte das Missões jesuíticas castelhanas que ocupavam a região. Depois foi fundado Vila Maria em 1789, hoje Cáceres (214 quilômetros de Cuiabá), com cerca de 100 mil habitantes, com a maioria de Chiquitanos vindos da Missão de San Juan, à margem esquerda do rio Paraguai. O Porto Salitre também servia para demarcar a ocupação portuguesa à direita do Jauru, o que tornou-se recentemente o município de Porto Esperidião com alto índice de população chiquitana na estrada antiga entre Cáceres e Vila Bela.

13 San Matias está a cerca de 10 quilômetros da fronteira com o Brasil e sua população é basicamente formada por Chiquitanos.

14 A denominação fazia referência à região de salinas, onde o ancoradouro se encontrava, conhecidas desde o século XVIII pelos Chiquitanos que comerciavam na região. Atualmente Porto Esperidião tem cerca de 10 mil habitantes, e a maior parte de sua população é de origem chiquitana.

Perto dos destacamentos militares vivem também comerciantes, sitiados oriundos de outros Estados, mas a maior parte são de famílias indígenas chiquitanas¹⁵. Adentrar no mundo dos Chiquitanos e dos grupos fronteiriços locais é o grande desafio na fronteira Brasil-Bolívia, porque aparecem nos seus aspectos de invenção ocidental, porém também formam um *continuum* com até ligações de parentesco entre os Chiquitanos quem vivem entre o Brasil e a Bolívia.

Acompanhamos os Chiquitanos e suas relações com os outros moradores nas comunidades brasileiras e bolivianas, registramos os trabalhos na roça, afazeres domésticos em suas casas ora de madeira, ora de palhas, suas famílias extensas e tradições que revelam os motivos que levaram a FUNAI a reconhecê-los como indígenas e a procurar demarcar parte de suas terras tradicionais nos últimos 10 anos, o que fez com que se levantassem os políticos que haviam tomado estas terras fronteiriças como propriedades privadas e fizessem audiências públicas em 2005 para rechaçar qualquer iniciativa dos Chiquitanos neste sentido. Ouvimos especialmente os que se declaram Chiquitanos para registrar seus relatos, críticas e desabafo a respeito dos problemas, dores e alegrias que vivem e Manoel Massai Manacá é um destes casos.

Documentos para Manoel Massai Manacá

O Chiquitano Manoel Massai Manacá tornou-se o personagem principal desta história. Foi nascido em 17 de julho de 1954 bem na fronteira, em Santa Rosa, comunidade próxima a San Joaquin

15 “Os militares vieram aqui, eles falaram que nós não podíamos virar índio não. Mas aí nós respondemos pra eles que não: nós já nascemos assim, então somos índios mesmo! Nosso pai, nossa mãe, falei: tudo eles são! E os fazendeiros deste mesmo jeito, eles falaram pra nós: ‘- Ah, mas se vocês virar índio’, falou os fazendeiros, ‘- é perigo matar vocês!’, falou aqui. Meu marido estava pra Cuiabá. Falavam muito né, que meu marido estava em Cuiabá, prenderam ele, estava lá preso, porque ele virou índio. Então, agora ele está lá preso! É bom que está preso, porque ele acompanha a FUNAI. A FUNAI não presta! Então eu achava assim: que ele não voltava mais” (Ana Cesário).

(Bolívia) e São Simão (Brasil¹⁶). Esta comunidade foi desfeita pelos fazendeiros. Um deles foi Luciano Barbosa¹⁷, filho de um militar de Campo Grande, Laucídio Coelho, que foi tomando as terras das famílias chiquitanas que viviam em Santa Rosa até os anos de 1970. Dom Lucho, o *maestro de capilla* que acompanha a Romaria desde 1970, disse que a Romaria de Santa Ana chegou a passar nesta comunidade naqueles anos. Uma das grandes famílias expulsas do local são os Rodrigues Poiché que foram morar mais para dentro da Bolívia, para Cáceres e Santa Aparecida, onde o cacique Aurélio Rodrigues Ponche (Poiché) assume como cacique. Os dados mostram que esta fronteira estava “em litígio”¹⁸ desde os anos de 1950 e, com ela, o território e a identidade chiquitanos.

Este não é um caso isolado de comunidade chiquitana desbaratada pelos fazendeiros nos últimos anos, pois a expulsão das comunidades chiquitanas na fronteira é recorrente e foi documentada em meu traba-

16 Parte da comunidade chiquitana dali foi tomada pelo *cuartel* militar que ali se instalou para guardar a fronteira, atualmente chamado de *destacamento*.

17 “Eu encontrei o seu Manoel, ele estava mais ou menos com 10 anos e eu estava com 11 anos, mais ou menos. Meu avô criou ele como filho. Ele foi embora para o outro lado, parece que para Bolívia não é seu Manoel? [...] E nós ficamos em Santa Rosa, aqui perto de São Simão. [...] O que fizeram os fazendeiros? Cercaram a divisa da Bolívia com o Brasil e falou isso aqui tudo é meu” (Cacique Aurélio). “Eu nasci pra lá, desse lado aí. Em Santa Rosa tinha bastante gente. Daí chegou o fazendeiro e tirou tudo de lá. [...] Ficou só capim pra lá. Esse tempo não tinha nem cerca desse fazendeiro. Era livre” (Manoel).

18 O próprio cacique de San Joaquín (Bolívia) disse que nasceu brasileiro: “Eu nasci no Brasil, daqui a uns cinco quilômetros. O primeiro habitante que chegou aqui foi um senhor, Ventura Tomichá, esse foi o fundador. Logo chegou também o senhor Ignacio Berajano, que foram os primeiros habitantes que vieram para esta linda terra para poder viver aqui. [...] São chiquitanos! Eles não falavam espanhol, eles usavam sua própria língua como Chiquitanos.” E Sophia Tomichá que escreveu sua história de amor da mesma forma: “Eu vivia lá no Brasil. Lá viviam meu pai, minha mãe. [...] Lá nasci e lá me criei”. E o esposo alerta: “Mas não tinha nenhum documento brasileiro.” (Manoel Durán). Por isso perguntei: “E o senhor, seu Manoel, morava onde antes?” E ele me respondeu: “Antes eu morava aqui em Coriche”. E continuei: “E aí em Coriche era Brasil ou Bolívia?” Sua resposta é ilustradora deste período: “Nesse tempo não estava delimitado. Não se sabia, estava em litígio. Não se sabia se ia ser Brasil ou Bolívia. Daí nós viemos aqui no ano de 1958. Não sabia também se aqui era Brasil ou Bolívia.”

lho de doutorado e por outros pesquisadores¹⁹, o que mostra a dramaticidade do fenômeno da migração chiquitana para as cidades ou outros locais mais remotos do interior por ocasião da expulsão do homem do campo pelo avanço do agronegócio ou da pecuária de extensão.



Fig. 1. Manoel Massái Manacá

Ou seja, nos momentos fortes dos conflitos pela posse da terra entre a comunidade e o fazendeiro mencionado, Manoel foi deixado pelos pais com os padrinhos e avós de Aurélio Rodrigues, atualmente cacique da aldeia Santa Aparecida. Provavelmente estas tensões influenciaram para que se separassem como família. Manoel ficou com dois idosos da comunidade, segundo as normas de compadrio e de parentesco e foi criado pelo casal de idosos de Santa Rosa, Manoel Soriocó e Clara Surubi, que falavam na língua *vesiuro* (chiquitano) o assumiram como pais porque eram seus padrinhos. Por serem avós do cacique Aurélio Rodrigues, este também é tratado como um parente por Aurélio, por isso acolheu-o quando seus avós faleceram. Manoel disse-me que seu nome é uma homenagem a São Manoel²⁰, embaixador do Império Persa, Santo da Igreja Católica.

¹⁹ Costa 2006; Silva 2004; Silva 2007.

²⁰ O nome Manoel é bastante comum entre os Chiquitanos. Segundo relatos dos mesmos, na Terra Indígena Chiquitana Portal do Encantado, a comu-

Informaram-me que o pai de Manoel, Francisco Massai sumiu para o lado de Santa Cruz de la Sierra. A mãe de Manoel, dona Melchora Manacá, casou-se novamente e teve outros filhos. Manoel lembra que seu avô paterno era Sebastião Massai e que os outros dois irmãos mais velhos de pai e de mãe acompanharam a mãe na Bolívia.

Com a pressão dos fazendeiros, estes dois idosos também fugiram para a Bolívia abandonando a comunidade Santa Rosa onde ainda se encontram os esteios das suas casas, mas não foi possível chegar nem pelo lado do Brasil, nem pelo lado da Bolívia para a filmagem, pois está dentro das fazendas. Depois de uns anos, os avós que o criaram morreram e foram sepultados no cemitério de San Ignacito de Coyú Viejo, uma comunidade na Bolívia que se levantou contra a *Comissão de Limites* nos anos de 1950 quando soube que ficaria para o Brasil, o que fez com que o limite entre o Brasil e Bolívia ficasse mas perto do que hoje é o Quartel São Simão, segundo afirmam os mais idosos.

Com a morte dos pais de criação, Manoel Massai Manacá procurou o parente Aurélio Rodrigues Ponche em Santa Aparecida que cedeu um lugar aos fundos de sua casa para ele morar. O cacique Aurélio de Santa Aparecida com 59 anos de idade disse que brincava com Manoel Massai Manacá em Santa Rosa, que tinha 11 anos e Manoel 10 anos. Por isso foi possível deduzir a data de nascimen-

nidade São Manoel foi dizimada pela varíola no início do século passado e hoje é "tapera". São Manoel, sendo embaixador do império persa foi com outros cristãos (e seus irmãos Sabel e Ismael), em missão, para negociar a paz com imperador romano Juliano, que aceitou o pedido de paz do Império Persa e os convidou para comemorar a paz entre os impérios em uma festa dedicada à deusa Diana. A tradição diz que os persas negaram o culto a tal deusa e o imperador Juliano, tomado de raiva, chamou o cristianismo de praga que iria dominar o mundo, e mandou prender os irmãos e torturá-los tentando obrigá-los a cultuar deuses romanos em troca de liberdade. Por fim, o imperador Juliano teria mandado que os amarassem e que pegassem pregos em seus ouvidos, matando-os no ano de 363. Esta maneira de recordar a história para os Chiquitanos parece subliminarmente falar do que eles estão vivendo nas fronteiras pressionados pelos que tomaram seu território tradicional.

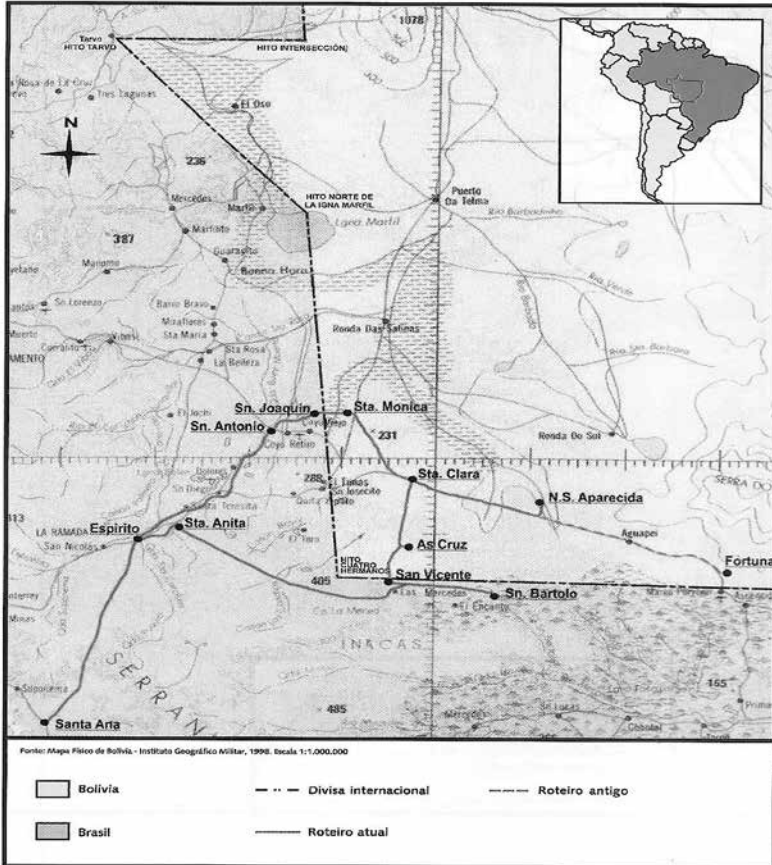
to²¹. Manoel casou²² com a viúva Assunta Roman Mattos em Santa Aparecida onde faleceu em 11/11/2011 e ali sepultada. Estes dados são indicações da veracidade dos dados que autorizaram “sacar documentos”, no linguajar de Manoel.

A primeira tentativa para conseguir os documentos foi a pedido do cacique Cirilo da aldeia chiquitana Fazendinha que fica na Terra Indígena Portal do Encantado, em abril de 2012, quando levei Manoel até Porto Esperidião e deixei-o com o vereador Sandro, conforme alianças entre estes Chiquitanos e o vereador local. Porém, depois de meses de encaminhamentos, a resposta que Sandro me deu foi que teriam que recomeçar tudo de novo por causa de extravios dos encaminhamentos já feitos. Por telefone, Sandro me disse que havia desconfiança no Fórum que Manoel era boliviano e queria tirar documentos no Brasil para se aposentar aqui, pois o “benefício” no

21 Outras referências encontradas foram: Manoel veio com algumas fotos para mostrar que era jogador de futebol em Santa Aparecida e que ali morou por muitos anos. José Cesário que aparece numa das fotos, agora tem 43 anos, era criança quando foi tirada a foto e Manoel já era casado. O capitão do time, mostrado noutra foto, era Pascoal e este me disse que os casados ganharam o jogo naquela ocasião, pois jogaram contra os solteiros. Uma outra foto mostra Manoel com a imagem de Nossa Senhora Aparecida em 12/10/1996. Outra foto ainda mostra Manoel com a propaganda do prefeito de Vila Bela, o Dr. André e o vice Chemin.

22 O casamento é uma instituição social que varia em termos de ritual, porém possui um certo padrão que se reproduz através do tempo e do espaço, possui algumas práticas repetidas de forma regular e contínua que conformam a união estável entre duas pessoas. Neste caso de Assunta com Manoel, mesmo sem documentos e sem filhos, é caracterizado como casamento pelos Chiquitanos que encontraram nesta forma de aliança uma estabilidade na convivência entre diferentes etnias. Esta, como outras instituições sociais são como edifícios que vão sendo constantemente reconstruídos pelos próprios tijolos ou outros blocos básicos de construção das sociedades de que são feitos, tratam de arranjos básicos de vivência que os humanos elaboram nas interações uns com os outros e por meio dos quais uma certa continuidade é alcançada através das gerações. Foi em Santa Aparecida que Manoel se casou com Assunta Roman (Ramão), nascida no dia 15/08/1920 e falecida em 11/11/2011 e ali sepultada (conforme dados esculpidos na cruz junto ao túmulo). O filme *Manoel Chiquitano* mostra o drama deste homem que não conseguiu o tratamento adequado para a sua esposa nem em Vila Bela, nem em Pontes e Lacerda e nem em Cáceres porque ela não tinha documentos.

Brasil é maior. As distâncias e a burocracia estavam tornando extremamente onerosa a mobilização para que estes documentos fossem alcançados, porém era um direito inequívoco, pois Santa Rosa, no período de nascimento do Manoel, pertencia ao Brasil.



Mapa 2. Mapa de parte do roteiro da Romaria de Santa Ana (IGM-Bolívia em Costa 2006)

Numa destas viagens em busca de argumentação para conseguir os documentos, almoçamos ali em Pescaria Monte Cristo e seguimos para Santa Aparecida com Manoel. Havia uma interdição da estrada por uma carreata política que apoiava o policial Aroeira do Destacamento militar Fortuna para vereador. Teve comício depois em Santa Aparecida e presenciamos parte desta política corrompida, com combustível dado pelos candidatos para quem participasse do movimento político.

Dona Ana, a esposa de Aurélio, e as filhas tinham ido auxiliar na preparação dos 15 anos da neta e sobrinha ali na comunidade Santa Aparecida. Manoel e o cacique Aurélio ficaram conosco e foram muito simpáticos para a filmagem do *Etnodoc*, pois estavam interessados em colaborar na divulgação da luta dos Chiquitanos pela afirmação étnica e reconquista do seu território tradicional e para que Manoel conseguisse seus documentos. Preparei uma sopa por sugestão de Glorinha Arbués para o jantar nesta noite. As filmagens em torno do fogo foram adequadas pelas tensões que vivem os Chiquitanos nesta aldeia e deram uma tonalidade de profundidade nos depoimentos.

No domingo pela manhã fomos organizando outras filmagens na casa do Manoel e com dona Ana na sua cozinha, tipicamente estabelecida. Manoel desejava contar sua história. Depois do almoço ainda fomos com Manoel para o cemitério ver o túmulo²³ de sua esposa Assunta e ali fazer as orações. Seguimos depois para as comunidades chiquitanas que ficam próximo do local de nascimento de Manoel (Ponta do Aterro, Morrinho e Santa Mônica ou São Simão) onde procuramos a tia do Aurélio, Dona Inácia, mas ela também havia se mudado para Cáceres devido às condições adversas para o cuidado de sua saúde no local. Seguimos para o quartel São Simão e ali o soldado Melo nos deu as informações necessárias para seguirmos até San Joaquin (Bolívia), pois o caminho para Santa Rosa estava fechado pelo fazendeiro Luciano Barbosa. As informações é que em Santa Rosa somente existem agora os sinais da comunidade, algumas mangueiras e os esteios de casas.

23 Em duas tumbas vi que estavam junto das cruzes um par de botas e de chinelos dos falecidos.



Fig. 2. Equipe do etnodoc na saída em Cuiabá (29/09/2012)

Em San Joaquin fomos acolhidos pelo cacique Francisco Choré Tapanaché. Soubemos que o irmão de Manoel, Alberto Cambará Masaí²⁴ (43 anos), que sua mãe teve depois de separada do pai de Manoel, estava morando ali, mas estava trabalhando numa “estância”.

No amanhecer deste dia, os técnicos foram filmar o nascer do sol junto da igreja San Joaquin. Nós fomos na casa de Bentura Tomichá Arroyo e sua esposa Nanmy Duran Alvis²⁵, onde esquentamos água para o chimarrão e fizemos o café da manhã. Ignacio Ribero Bejarano (52 anos) disse que lembrava de Manoel quando estudava

24 Este chegou quando já estávamos de saída e falou dos dois irmãos mais velhos de Manoel, Aurélio e Juan e que sua mãe já estava falecida. Confirmou também que os velhinhos que cuidaram de Manoel estavam sepultados em San Ignacio de Coyú, *Viejo*.

25 Nesta casa morou o velhinho Francisco Choré que foi expulso de Santa Rosa (Brasil). Ele narrou-me na Romaria de Santa Ana que a linha de fronteira passou em cima de sua casa. Quando saía para os fundos da casa estava no Brasil e quando saía para a frente, estava na Bolívia. Infelizmente não o encontramos em 2012 para contar esta história, porque falecera em 2011.

em Retiro de Coyú. A comunidade se juntou para tocar e dançar na praça debaixo de um camará. Ignacio Ribero tocou pífano, Clemente Agostín Posiabó Manacá deu uma saudação de bom dia para os visitantes em *vesiuro* e agradeceu a todos nós porque viemos visitar a todos da comunidade de San Joaquin e ao Santo San Joaquin que trouxe nova vida para todos os viventes dali porque é um poderoso Santo. Jesus Socoré Ortiz foi o caixeiro, mas quem se destacou neste ritual foi a menina de 4 anos, Míamy Tomichá Durán, incentivada pela avó Ainda Alvis Ramos. A dona da fazenda Totorá (Bolívia) Lenny Justiniano Coronado, de Santa Cruz de la Sierra, que “colinda” com a fazenda de Luciano Barbosa (Brasil) quis dar entrevista. Muita coisa filmada não apareceu no resultado final deste documentário etnográfico.

Em Cuiabá encaminhamos os documentos de Manoel com o auxílio do Defensor Público, Roberto Tadeu Vaz Curvo. Acompanhei o Defensor Público e Manoel para o Cartório do Terceiro Ofício para dar início ao processo de registro de nascimento. O tabelião pediu certidão de “nada consta” nos cartórios de registro civil de pessoas naturais de Cuiabá e Várzea Grande. Segundo Vaz Curvo, as pesquisas em Cartórios têm a finalidade de verificar se Manoel não foi registrado anteriormente, pois a Polícia Técnica (Politec) tem que fazer uma pesquisa a nível nacional. Essas pesquisas com resultados negativos dariam a garantia de que “Manoel nunca foi registrado”.

Depois de encaminhada a retirada de digitais na Politec com a equipe de filmagem acompanhando tudo, levamos Manoel de volta no dia 12 de outubro para visitar sua comunidade até que os documentos ficassem prontos. Era feriado por causa da festa de Nossa Senhora Aparecida e dia das crianças. Manoel desejava fazer os rituais de um ano de falecimento de sua esposa proximamente. Manoel se sentia seu único responsável por este ritual, pois Dona Assunta ficou grávida em diferentes momentos, mas seus filhos “não vingaram”, informou Manoel. E também Manoel não possui descendência.

Em Cuiabá, na data indicada retornei ao cartório para buscar a certidão de nascimento de Manoel. Não conseguimos encaminhar a carteira de identidade do Manoel porque o cartório informou que

o Manoel teria que estar presente para deixar as digitais no livro de registros. Retornei para Santa Aparecida novamente para buscar Manoel e completar esta *romaria* em busca dos seus documentos no dia 15/11/2012. Manoel já havia feito o ritual de um ano com janta oferecida para todos que colaboraram no sepultamento de Assunta e estava disposto a passar mais dias conosco em Cuiabá até conseguir seus documentos.

Recordo que estes documentos buscados foram concedidos depois de uma peregrinação insistente junto aos órgãos públicos em Porto Esperidião e Cuiabá. Porém, ao sair de Cuiabá com o ônibus para sua casa em Santa Aparecida, percebi que sua “cidadania” ainda não era completa, ou melhor, precisava ser conquistada também de outras formas tais como uma certa autonomia e desenvoltura no mundo dos brancos²⁶ no final de sexta-feira depois de conseguir a carteira de identidade no dia 23/11.

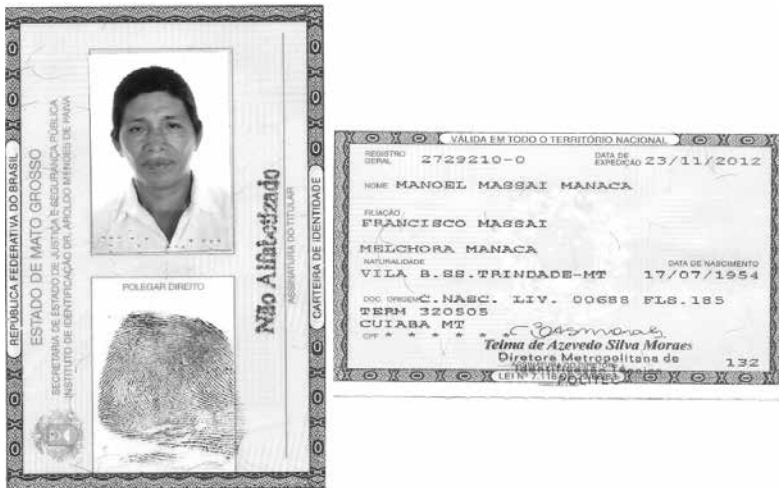


Fig. 3. Carteira de Identidade de Manoel

26 De modo algum estou desvalorizando aspectos mais fundamentais da cidadania como o reconhecimento na sua etnicidade chiquitana, a demarcação do seu território tradicional entre outras, mas somente estou chamando a atenção para pequenas coisas próprias do cotidiano.

Levei-o até a rodoviária para comprar a passagem porque agora ele podia apresentar documento e viajar de ônibus, mas ele não tinha dinheiro para isso. Comprei a passagem e lhe dei e depois fui mostrar onde sairia o ônibus no dia seguinte. Depois ele me pediu um pouco de dinheiro para os gastos de viagem. Em seguida, fomos na casa do Defensor Público comemorar este momento de conquista com um jantar oferecido gentilmente por sua esposa, Dona Rosana. Algumas pessoas da Comissão Pastoral da Terra também estiveram presentes neste momento festivo. Ao amanhecer do dia seguinte, levei Manoel até a rodoviária e ele tinha cerca de meia hora para caminhar dentro da rodoviária até o local e pegar o ônibus onde no dia anterior havia mostrado que sairia seu ônibus. Eram 6 horas e 30 minutos da manhã do sábado. Pelas onze horas Manoel aparece na Casa do Estudante Indígena com sua mala e seu “galo”. Perguntei o que tinha acontecido e ele disse que perdeu o ônibus. Perguntei como isso tinha se passado se havia tempo de sobra para pegar o ônibus e ele me disse que o ônibus saiu enquanto ele estava no banheiro.

Aparentemente, poderíamos dizer que basta a pessoa adquirir a personalidade jurídica através do registro de nascimento, que a sua situação de existência e de relação com o Estado estaria resolvido. No entanto, não podemos circular somente por esta via, pois outro estatuto do direito – a capacidade jurídica - nos leva a outras reflexões. Neste sentido, buscamos a *lição* do professor A. A. Cançado Trindade que, na época de sua manifestação, era Presidente da Corte Interamericana de Direitos Humanos:

É certo que a personalidade e a capacidade jurídicas guardam estreita vinculação, mas no plano conceitual se distinguem. Pode ocorrer que um indivíduo tenha personalidade jurídica sem desfrutar, em razão de sua condição existencial, de plena capacidade para atuar. Assim, no presente contexto, por personalidade jurídica se pode entender a aptidão para ser titular de direitos e deveres, e por capacidade a aptidão para exercê-los por si mesmo (capacidade de exercício). A capacidade encontra-se, pois, intimamente vinculada à personalidade; todavia, se por alguma situação ou circunstância um indivíduo não dispõe

de plena capacidade jurídica, nem por isso deixa de ser sujeito de direito (Fala ao apresentar o seu voto concorrente na opinião consultiva n. 17).

Trago aqui esta afirmação para indicar que a condição étnica de Chiquitano de Manoel também é um empecilho para que adquira seus direitos no Brasil nas condições atuais em que vivem os Chiquitanos como etnia rechaçada pelos poderes públicos. Da fala acima podemos entender que, com o registro de nascimento a pessoa adquire a personalidade jurídica, isto é, ela passa a existir para o Estado, mas esta capacidade jurídica e eu acrescentaria também a capacidade econômica, social e cultural que fazem com que esse mesmo indivíduo possa postular os seus direitos e exercitá-los não está sendo cumprida.

Conclusão

Penso que Manoel Massái Manacá que busca sua carteira de identidade brasileira articula como personalidade a busca pela identidade étnica intrinsecamente vinculada na luta pela demarcação do território tradicional chiquitano no Brasil e na Romaria por causa da devoção a Santa Ana e Nossa Senhora.

As experiências e representações do que os Chiquitanos entendem como fronteira e identidade são trabalhados nos acontecimentos que se tornam peculiares pela maneira de serem apresentados no controle *resiliente* dos imponderáveis da vida na fronteira (des) colonizada. Mesmo as mulheres chiquitanas que selecionam seus maridos no entorno como formas de conquistá-los, como fez Assunta ou mesmo a comunidade por ela, por vezes levam ao “engano” do pesquisador desavisado de que a preferência estratégica não é pelo “fazendeiro” ou político para alcançar aliados poderosos nesta relação com os que são “mais cidadãos” do que eles²⁷.

27 Estas “normas” são produtos da interação humana –componentes da sociedade– que funcionam como regras comportamentais ou padrões de interação social próprios de uma dada cultura, porque os padrões de significado que qualquer grupo ou sociedade utiliza servem para interpretar e avaliar a si mesmos e o seu entorno. Em geral as normas derivam dos valores, mas

As construções sociais e culturais das comunidades são relatadas de forma familiar. O discurso apresentado para justificar sua condição atual, remontando ao passado, diz respeito comumente a uma característica “natural” para ter mais peso na argumentação junto aos opositores desta identificação étnica que dá direito ao território tradicional já usurpado muitas vezes pelos fazendeiros. As duas perspectivas – essencialista e construtivista – para explicar sua condição étnica são acionadas como alternativas, ou, até mesmo, de formas complementares segundo os interesses em jogo sem que se deem conta dos aspectos teóricos aparentemente contraditórios.

Assim, os Chiquitanos podem se *sentir* etnicamente diferenciados da sociedade envolvente, ou melhor, se sentirem Chiquitanos, mas não mostrar esta pertença étnica oficialmente por causa das pressões políticas e sociais. Por outro lado, podem não ser Chiquitanos essencialmente pelas condições de mestiçagem com a sociedade envolvente buscada pelas mulheres, aqui também associada a critérios aparentemente discriminadores que os cercam por não serem “puros”, mas estarem neste espaço de ambiguidade enquanto sociedade que se organiza na fronteira e acessa os elementos necessários para a sua sobrevivência com o mínimo de conflitos possíveis.

Um aspecto desta ambiguidade é espaço dos órgãos de assistência do governo (especialmente a FUNAI, a SEDUC e a Secretaria Especial de Saúde Indígena – *SESAI* - Ministério da Saúde) que exige certo exotismo que carrega de preconceitos e leva às conseqüentes exclusões necessárias para a garantia de direitos adquiridos a partir da Constituição de 1988 que garante território, atendimento à educação e saúde de forma diferenciada aos indígenas. Ao mesmo tempo são atribuídos novos valores e olhares presentes na sociedade envolvente para estas populações e novas estratégias para arranjar-se de forma mais adequada neste outro mundo possível (descolonizado) em que os indígenas não são mais um mal a ser eli-

podem também contrapor-se a eles e servem como guias para julgamento dos comportamentos individuais. Entre os Chiquitanos nenhuma norma é absoluta porque sempre se encontra o “jeitinho” para se alcançar o que se quer, apesar das normas estabelecem expectativas que dão forma às interações humanas e na busca dos benefícios do Estado.

minado, mas um bem a ser preservado neste mosaico da sociedade nacional com suas diferenças valorizadas.

Neste aspecto, as ambiguidades se dão na própria transformação da realidade, em que os valores atribuídos aos que pertencem à etnia chiquitana são maleáveis e possuem fronteiras cada vez mais extensas, possibilitando as alterações necessárias para compreender-se e compreender as relações que se estabelecem no cotidiano em oposição ao rigorismo frente às categorias de práticas sociais que identificavam uma pertença ou não a este grupo étnico como é o caso de participar do ritual do carnaval, ser devoto dos Santos, ter sensibilidade para com a natureza, o que identifiquei na tese de doutorado como uma compreensão dos seres que povoam o mundo material que os cerca com agência típica dos seres humanos e dos Santos, os ditos *hitchis* ou *nisirsch*, se pensarmos em categorias nativas.

Penso que fazer parte deste contexto é também contribuir para a construção de uma nova visão sobre o território, o corpo e a identidade desse grupo social um pouco mais libertos da colonização histórica que tradicionalmente sofrem, o que leva os antropólogos a pensar a partir das ideias apresentadas de forma nativa por este grupo étnico que se alia e se coloca em confronto com os órgãos dos Estados Nacionais da Bolívia e do Brasil.

Neste sentido, podemos concluir que uma criança devidamente registrada adquire personalidade jurídica, porém ela não tem a capacidade jurídica para postular seus direitos. Estes são reivindicados através de seus representantes legais, seus pais ou tutores, passando a adquiri-los civilmente a partir dos 18 anos de idade. Entretanto, a questão que se revela no caso do Manoel Massai Manacá é que existem ainda outros passos para exercitar a sua capacidade jurídica que estão ligados a uma luta política pelo direito à educação, à saúde e, principalmente, o direito sagrado ao seu território tradicional. Alguns passos importantes foram dados como o registro de nascimento e a carteira de identidade só conseguidos após 58 anos de idade que lhe permitem trabalhar com carteira assinada e outros passos ainda serão dados no seu caminho de autonomia em vista do bem viver.

Contudo, este é somente um caso para ilustrar a dificuldade no acesso aos direitos garantidos por lei aos indígenas, pior ainda quando estes indígenas foram cortados enquanto etnia pelas fronteiras nacionais de dois países e as desconfianças em relação às intenções dos mesmos criam problemas que são acrescentados ao fato da dificuldade de compreenderem os códigos pelos quais nossa sociedade se pauta.

Bibliografía

Costa José Eduardo F. Moreira da

2006 *A coroa do Mundo: religião, território e territorialidade Chiquitano*. Cuiabá: EdUFMT.

Pacini Aloir

2012a *Identidade étnica e território chiquitano na fronteira (Brasil-Bolívia)*. Tese de doutorado pelo PPGAS da UFRGS.

2012b "Um perspectivismo ameríndio e a cosmologia anímica chiquitana", *Espaço Ameríndio* 6 (2): 137-177.

Siva Joana Aparecida Fernandez

2004 *Relatório circunstanciado de identificação e delimitação da Terra Indígena Portal do Encantado (Povo Indígena: Chiquitano)*. Brasília: Fundação Nacional do Índio

Silva Renata Bortoletto

2007 *Os Chiquitano de Mato Grosso: estudo das classificações sociais em um grupo indígena da fronteira Brasil-Bolívia*. Tese de doutorado, USP.

Anexo

Documentos para chegar à carteira de identidade de Manoel Massai Manacá



Ofício nº 002/2012/RN

Cuiabá/MT, 03 de Outubro de 2012.

Prezado Senhor,

Solicito de Vossa Senhoria informações da impressão digital e consulta nominal em nome de MANOEL MASSAI MANACA, não possui documentos, nascido em 17/07/1954, Aldeia SANTA ROSITA, município de VILA BELA SANTÍSSIMA TRINDADE-MT, filho de FRANCISCO MASSAI e MELCHORA MANACA. Informamos que tais solicitação é para Processo de Registro Tardio de acordo com a lei nº 11.790/2008, e que caso esses dados forem encontrados, pedimos a gentileza de enviar a esta Serventia a cópia da documentação encontrada.

Atenciosamente,

À POLITEC – PERÍCIA OFICIAL E IDENTIFICAÇÃO TÉCNICA
 Sr. VICTOR BRAGA MELLO - Papiloscopista
 Rua Gonçalo Antunes de Barros, 3.245, Carumbé, Cuiabá/MT.
 Tel (065) 3613-1220

*Recebi de em 07/10/12
 as impressões digitais de
 Sr. Manoel.*

*Victor Braga Mello
 Coordenador de Politec
 Comissão POLITEC*



GOVERNO DO ESTADO DE MATO GROSSO
SECRETARIA DE ESTADO DE SEGURANÇA PÚBLICA - SENSP
PERÍCIA OFICIAL E IDENTIFICAÇÃO TÉCNICA - POLITEC
DIRETORIA METROPOLITANA DE IDENTIFICAÇÃO TÉCNICA - DMIT
COORDENADORIA DE IDENTIFICAÇÃO CRIMINAL - CICRI



CONFRONTO PAPILOSCÓPICO Nº. 2.582 / 2012 / CICRI - POLITEC

Cuiabá, 11 de outubro de 2012.

ILMº SR.
BEL. FELICIO CARLOS LEMOS DOS SANTOS
MD. TABELIÃO SUBSTITUTO
3º SERVIÇO NOTARIAL E REG. DAS PESSOAS NATURAIS DE CUIABÁ / MT
RUA BARÃO DE MELGAÇO - 3.768 - CENTRO - CUIABÁ / MT
NESTA

Ref.: Processo de registro tardio

Senhor Tabelião:

Em atenção ao Ofício nº 002/2012/RN, que encaminha "Manoel Massai Manaca" para coleta de suas impressões digitais na Ficha Datiloscópica, e solicita confronto papiloscópico com os Prontuários Cíveis e Criminais existentes nesta Diretoria Metropolitana de Identificação Técnica, a fim de dirimir dúvida sobre sua verdadeira identidade, informamos que:

- **PESQUISADO** por meio do **SISTEMA NACIONAL DE INFORMAÇÕES E IDENTIFICAÇÃO CRIMINAL (SINIC / AFIS)**, verificou-se **Nada Constar**, em relação às impressões digitais coletadas na Ficha Datiloscópica em nome de "Manoel Massai Manaca", sobre a existência de **Identificação Criminal**.
- **PESQUISADO** a REDE INFOSEG - SENASP, verificou-se **Nada Constar** em nome de **MANOEL MASSAI MANACA**.
- **PESQUISADO** nominalmente os arquivos desta Diretoria Metropolitana de Identificação Técnica, verificou-se **Nada Constar** sobre a existência de **Identificação Civil e Criminal** em nome de **MANOEL MASSAI MANACA**.
- **CONFRONTO** deixamos de realizar o confronto papiloscópico por falta de padrões em nosso Banco de Dados.

Informamos, por fim, que as pesquisas do banco de dados civil e criminal são feitas nominalmente, enquanto na busca criminal utilizou-se ainda as impressões digitais no **SISTEMA NACIONAL DE INFORMAÇÕES E IDENTIFICAÇÃO CRIMINAL (SINIC / AFIS)**.

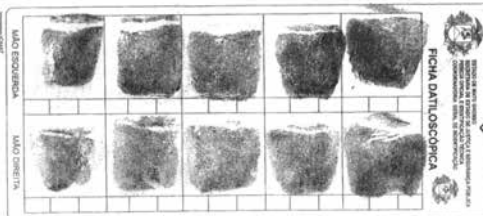
No oportuno, restituímos Ficha Datiloscópica e encaminhamos endereços dos Institutos de Identificação do País para as devidas providências; esta constatação é composta de 02 (duas) folhas numeradas.

Atenciosamente,

Telma de Azevedo Silva Moraes
Papiloscopista
Diretora Metropolitana de Identificação Técnica

Victor Braga Mello
Papiloscopista
Coordenador de Identificação Criminal

Rua Gonzalo Antunes de Barros - 3.245 - Bairro Carumbé / Cuiabá - MT
Fone: (65) 3613-1228-1230 / Fax: (65) 3613-1230 - CEP: 78.058-743





REGISTRO CIVIL DAS PESSOAS NATURAIS



CERTIDÃO DE NASCIMENTO

NOME:

MANOEL MASSAI MANACA

MATRÍCULA:

0637500155 2012 1 00688 185 0320505 82

DATA DE NASCIMENTO	DIA	MÊS	ANO
Aos dezessete dias do mês de julho do ano de um mil novecentos e cinquenta e quatro (17/07/1954).	17	07	1954

HORA	MUNICÍPIO DE NASCIMENTO E UNIDADE DE FEDERAÇÃO	LOCAL NASCIMENTO	SEXO
*	VILA BELA SANTÍSSIMA TRINDADE- MT	COMUNIDADE SANTA ROSTITA	Masculino

MUNICÍPIO DE REGISTRO E UF
CUIABA/MT

FILIAÇÃO
FRANCISCO MASSAI MELCHORA MANACA

AVÓS
 PATERNOS *** MATERNOS ***

GÊMEOS NOME E MATRÍCULA DOS GÊMEOS
Não

DATA DO REGISTRO	NÚMERO DA DNV - DECLARAÇÃO DE NASCITO VIVO
Aos vinte e dois dias do mês de novembro do ano de dois mil e doze (22/11/2012).	

OBSERVAÇÃO / AVERBAÇÕES
 VCO/EMOL: 0, 00

NOME DO OFÍCIO: 3º Serviço de Registro Civil
 OFICIAL REGISTRADOR: Abadia de Barros Maciel Lemos dos Santos
 MUNICÍPIO E COMARCA: Cuiabá/MT
 ENDEREÇO: Rua Barão de Melgaço nº 4750 CEP: 78005-300

O conteúdo da certidão é verdadeiro. Dou fé.
 CUIABA/MT, 22 de novembro de 2012

Poder Judiciário do Estado de Mato Grosso
 Ato de Notas e de Registro
 Código do Cartório

Selo de Controle Digital
 Código do Ato: 527
 Número do Selo: AEU47473
 Valor: GRATUITO
 Consulte: www.tjmt.jus.br/selos



Abadia de Barros Maciel Lemos dos Santos
 Tabela 3

Chiquito, chiquitano, Chiquitania. Historiografía y etnohistoria recientes sobre Chiquitos

Cecilia G. Martínez¹

Un repaso de las publicaciones recientes sobre la Chiquitania

Durante buena parte del siglo XX la Chiquitania fue objeto de estudio de historiadores del arte y arquitectos cautivados por la excepcionalidad estilística de las iglesias de la época misional. El registro fotográfico de los templos realizado en la década de 1940 por Plácido Molina Barberry y la publicación de las fotografías tomadas por el padre jesuita Félix Plattner en la década de 1950 pusieron a disposición del público el patrimonio arquitectónico de la región, relegado hasta entonces (Kühne 2007). Esta puesta en valor de los ex pueblos de misión impulsó proyectos de restauración y reconstrucción de iglesias en la década de 1970 que tuvieron como principal protagonista al arquitecto suizo Hans Roth, a quien también se le atribuye el hallazgo de partituras misionales del siglo XVIII. Todo esto despertó el interés por conocer la biografía de los padres de la Compañía de Jesús, mentores del cultivo de expresiones artísticas europeas en Chiquitos, entre quienes se destaca el P. Martin Schmid (Hoffmann 1979, 1981; Kühne 1996). Este recorrido fue coronado en 1990 cuando seis pueblos de la Chiquitania que fueron misiones fueron declarados Patrimonio Cultural de la Humanidad por la UNESCO y cristalizó el estereotipo jesuita y barroco con el que se suele identificar a la región. La cantidad y calidad de la evidencia disponible y el valor –y la valoración hecha– de su legado artístico

1 Becaria doctoral CONICET (Argentina). Correo: ceciliagmartinez@gmail.com

convirtieron al período jesuita en su edad de oro², imagen que fue acentuada por la notable escasez de estudios sobre períodos previos y posteriores.

Por el tema y período que abarca *La primera evangelización en las reducciones de Chiquitos*, de Roberto Tomichá, puede ser considerado una continuación de los trabajos abocados al legado de los jesuitas en la Chiquitania. Pero en el profuso trabajo de archivo, la abundante documentación que lo respalda y la metodología empleada para su investigación hay elementos que lo distinguen de sus antecesores. La investigación de Tomichá, publicada en 2002, es la tesis de doctorado que realizó en la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma que si bien tiene fundamentos religiosos y misionales –ya que uno de sus objetivos es conocer la evangelización en Chiquitos para que sea modelo de experiencias misionales futuras–, no se trata de un trabajo exclusivamente eclesial. En la escasez de estudios sobre la experiencia misional chiquitana y en la importancia de conocer las circunstancias histórico-sociológicas en las que tuvo lugar, el autor resume sus motivaciones académicas. Por otra parte, la exhaustiva constatación de sus afirmaciones con documentos consultados en los más variados archivos y bibliotecas de América y Europa no deja lugar a dudas acerca de la rigurosidad historiográfica de su trabajo. La recopilación de documentos utilizados para la investigación resulta por ello admirable y su resultado una referencia obligada para el desarrollo de cualquier investigación que pretenda abordar el período jesuítico de la Chiquitania.

2 Algunos ejemplos de trabajos de este tenor son el libro de Mario Buschiazzo (1972) sobre las iglesias de Mojos y Chiquitos, el de Antonio Menacho (1987), *Por las tierras de Chiquitos*, reeditado en 1991 por el Vicariato apostólico de Ñuflo de Chavez. En la década de 1990, producto de la declaración como Patrimonio Cultural por la UNESCO hubo un boom de publicaciones sobre el período jesuítico chiquitano. *Las misiones Jesuíticas de Chiquitos* de Pedro Querejazu (1995) es la principal, seguida por las de Alcides Parejas Moreno y Virgilio Suárez Salas (1992) *Chiquitos. Historia de una utopía*, reeditada por el Fondo Editorial del Gobierno Municipal de Santa Cruz de la Sierra en 2007. De Parejas Moreno también *La cultura chiquitana* (2007); luego *La fe viva* de Mariano Gumucio (1994), *La utopía misional es nuestra*, de Juan Carlos Ruiz (1998) y *Misiones jesuíticas* de Jaime Cisneros y Hugo Richter (1998), entre otros.

La sistematización de evidencia sobre la época jesuita realizada por Tomichá fue el puntapié para la publicación de tres corpus de documentos de un valor inestimable para la realización de futuras investigaciones sobre el “corto siglo XVIII chiquitano”. Se trata de las Cartas Anuas de la Compañía de Jesús de la Provincia de Paraguay referidas a Chiquitos (Matienzo *et al.* 2011), el Memorial del Padre Francisco Burgués y otros documentos complementarios (Tomichá 2008) y la Gramática y diccionario de la lengua chiquita (Falkinger y Tomichá 2012). Los originales de estos documentos se encuentran dispersos en un sinfín de repositorios del mundo, como el archivo de la Compañía de Jesús de Roma, el Archivo General de Indias (Sevilla), la Biblioteca Nacional de Río de Janeiro, el Archivo General de la Nación (Buenos Aires), la Biblioteca Estense de Módena o el Archivo y Biblioteca Nacional de Bolivia (Sucre), por mencionar solo algunos ejemplos. La diversidad de lugares de origen de los padres de la Compañía de Jesús, su vocación de registro y difusión de noticias en forma de relación, historial o informe, y la expulsión de los reinos de España ordenada por Carlos III concurren a la dispersión de una vastísima cantidad de documentos de la época jesuita que las ediciones mencionadas permiten, al menos en parte, subsanar.

Francisco Burgués y las misiones de Chiquitos. El memorial de 1703 y documentos complementarios, editado en 2008 por Roberto Tomichá, ofrece al lector una serie de documentos útiles para la caracterización de las reducciones de Chiquitos a principios del siglo XVIII. El memorial en cuestión es un documento que probablemente fue redactado entre 1702 y 1703 por el P. Francisco Burgués para informar sobre la situación en la que se encontraban las misiones de la provincia del Paraguay. Fue presentado ante el Rey y el Consejo de Indias en el año 1705 y en 1717 fue publicada una versión abreviada en el volumen XII de la colección *Lettres édifiantes et curieuses écrites des Missions étrangères par quelques Missionnaires de la Compagnie de Jésus*. El libro editado por Tomichá recoge la versión completa del memorial, tanto en versión facsimilar como transcrita, y la que resultó de la traducción al español del resumen en francés. Lo completan catorce documentos con información sobre la situación de las

reducciones de Chiquitos en la primera década de presencia jesuita en la región.

La edición de *Chiquitos en las Anuas de la Compañía de Jesús (1691-1767)* también significó un avance en la disponibilidad de documentos para las investigaciones referidas al período misional jesuítico de la región. Es una compilación de los informes periódicos que redactaban los provinciales jesuitas sobre las actividades apostólicas desarrolladas en la jurisdicción a su cargo junto con otros documentos que agregan información más detallada o intentan suplir la ausencia de información sobre los períodos cuyas cartas anuas están extraviadas³. De manera que es el resultado de un trabajo de edición crítica de un conjunto de documentos que permanecían dispersos en diversos archivos y en la mayoría de los casos inéditos⁴, que ofrecen información de primera mano sobre el paso de los jesuitas por la región y también –aunque de manera fragmentaria y sesgada– sobre los pueblos que la habitaban, las formas y motivaciones de

3 En las casi ocho décadas que los jesuitas estuvieron en Chiquitos, hay dos períodos cuyas cartas anuas no están disponibles. El primero, entre 1700 y 1713, coincide con la guerra de sucesión en España, que debió haber dificultado las comunicaciones. El segundo, entre 1743-1750, al cual los editores asocian con la firma del Tratado de Límites entre España y Portugal de 1750, que pudo haber ocasionado que la correspondencia de los jesuitas fuera interceptada. El informe del período 1762-1767 no llegó a ser redactado a causa de la expulsión de los jesuitas.

4 Esta edición de las anuas a cargo de Javier Matienzo, Roberto Tomichá, Isabelle Combès y Carlos Page retoma la iniciativa del historiógrafo jesuita Carlos Leonhardt, que en 1932 compiló documentos para la historia de la Compañía de Jesús sobre la base de las cartas anuas conservadas en el Archivo Romano de los jesuitas (*Archivum Romanum Societati Iesu* – ARSI). La compilación de Leonhardt incluía los documentos referidos a Tarija y al Chaco, que no forman parte de esta edición de 2011 dedicada exclusivamente a Chiquitos. Entonces, debe tenerse en cuenta que de los informes presentados por los jesuitas en Roma sólo están incluidos los epígrafes cuyo contenido tiene relación con las misiones de Chiquitos, ya sea de manera directa o indirecta (este último caso es, por ejemplo, el de aquellos documentos que contienen referencias a expediciones organizadas desde Paraguay o desde Tarija con el propósito de llegar a Chiquitos). Con respecto a los archivos donde están los originales de los documentos complementarios, entre los más recurrentes están el Archivo General de la Nación de Argentina, la Biblioteca Nacional de Río de Janeiro, el Archivo General de Indias y el Archivo de la Compañía de Jesús en Roma (ARSI).

su incorporación en las misiones y los métodos empleados por los jesuitas para esos efectos.

El conocimiento de las lenguas nativas, la sistematización de su gramática y la recopilación de vocabulario para facilitar la transmisión del evangelio constituyeron uno de los pilares de la evangelización llevada adelante por los jesuitas. *Gramática y vocabulario de los Chiquitos (S. XVIII)*, editado por Sieglinde Falkinger y Roberto Tomichá (2012), es la publicación de uno de los cuatro diccionarios del idioma de los chiquitos elaborados por jesuitas. El original se encuentra en la Biblioteca Estense de Módena, de manera que su publicación volvió accesible un material que hasta entonces estaba restringido a quienes pudieran visitar la biblioteca italiana que lo resguarda⁵. Permite conocer los rasgos de una lengua que, con variaciones propias del paso de más de dos siglos, sufrió cambios y se debilitó en su presencia, uso y transmisión pero que en los últimos años fue objeto de políticas de incentivo de su preservación en tanto patrimonio cultural de la región. Dada la antigüedad del manuscrito, los estudios etnolingüísticos sobre el *besiro* (que es el nombre con el que actualmente se denomina a la lengua chiquita) encuentran en esta publicación un insumo para abordar los cambios que se produjeron en la lengua con el paso del tiempo.

En materia de edición documental también fueron reunidos, transcritos y publicados por Catherine Julien los documentos para la historia de la conquista española de la región en el siglo XVI realizada desde el Paraguay (Julien 2008), de enorme utilidad para conocer y revisar con evidencia de primera mano el proceso de conquista y colonización de Santa Cruz la vieja, previo a la llegada de los jesuitas. Pero además fueron insumo para el conocimiento del mapeo étnico quinientista que Isabelle Combès puso a disposición

5 La edición consiste en una reproducción facsimilar del manuscrito de la Biblioteca Estense de Módena. La misma consta de un ejemplar impreso que incluye, además del prólogo de Sieglinde Falkinger y la introducción de Roberto Tomichá, la reproducción completa en formato facsimilar de la gramática y 90 folios de un total de 700 que conforman el vocabulario. El libro se complementa con un CD que incluye dos archivos en formato PDF: uno para la gramática completa y otro para el vocabulario (diccionario español-chiquito).

de antropólogos e historiadores en el *Diccionario étnico de Santa Cruz la vieja y su entorno en el siglo XVI* (Combès 2010). A ambas autoras se deben además los avances en la comprensión del panorama indígena prehispánico, y en particular del carácter y significado de los etnónimos que aparecen en los documentos escritos por los conquistadores⁶, cuestión sobre la que volveremos en la segunda parte.

Además de la obra fundamental de Tomichá a la que ya hicimos referencia, el período jesuítico fue analizado desde otras perspectivas que matizan el estereotipo asociado al arte barroco con el que se suele identificar la Chiquitania. Es el caso de la tesis de Cynthia Radding (2005) que puso atención en el carácter colonial del proceso reduccional, lo analizó en clave comparativa con la región de Sonora, otro espacio de frontera de América colonial, y atendió a la relación entre ambientes y procesos históricos en contextos de conquista y colonización. En suma: analizó la conformación de paisajes coloniales a los que se vieron sujetos los indígenas de la región. En este sentido, advirtió un distanciamiento entre paisajes indígenas y reducciones misionales, producto de la reorientación espacial realizada por los jesuitas y del establecimiento de jerarquías para los pueblos y sus caciques, que contradecían el orden político previo a la evangelización. Además la investigación de Cynthia Radding es una aproximación al período que se extiende desde la expulsión de los jesuitas hasta mediados del siglo XIX, poco estudiado hasta el momento. Bajo el concepto de paisajes poscoloniales, expone la situación de los chiquitanos de las ex misiones durante la primera mitad del siglo XIX, poniendo el foco sobre los cambios a los que se enfrentaron después de la expulsión. Aspectos como el acceso a la tierra, el destino de la explotación comunal de los recursos y las estrategias y mecanismos de interacción con el gobierno republicano son abordados en el contexto de auge del liberalismo económico.

Es Ana María Lema (2009) quien dio otra pincelada al aún inconcluso cuadro decimonónico chiquitano, a través del análisis de los discursos públicos, prensa escrita y documentos académicos sobre la mano de obra chiquitana empleada en la ciudad de Santa Cruz y alrededores. La investigación de la autora consistió en rastrear las

6 Combès 2006a, 2006b, 2010, 2012; Julien 2006.

formas públicas en que la sociedad cruceña se refirió y concibió el vínculo que la ligaba con el actor social indígena integrado a la vida urbana y convertido en mano de obra en el momento del auge de la extracción de goma y de consolidación de la región cruceña.

Por su parte, la *Reseña histórica, social y económica de la Chiquitania* de Oscar Tonelli, publicada en 2004 con fines de divulgación, ofrece un repaso de largo aliento sobre la historia local, demarca períodos y permite pensar los sucesos y procesos más importantes que tuvieron lugar desde el siglo XVI hasta la actualidad. Tiene el mérito de ofrecer una periodización del pasado de Chiquitos en la que los sucesos ocurridos a nivel de las administraciones coloniales y nacionales y los ritmos marcados por los ciclos del capitalismo son leídos e interpretados en clave regional.

Mención aparte merece la tesis de Renata Bortoletto sobre *Los chiquitanos del Mato Grosso*, un estudio etnográfico de las formas de identidad y sociabilidad de los indígenas de la frontera de Brasil con Bolivia que a lo largo de sus primeros dos capítulos reconstruye el recorrido etnohistórico de ese pueblo indígena largamente olvidado por la antropología brasileña. Como consecuencia de la disputa hispano-portuguesa por la frontera, los chiquitanos siempre fueron reconocidos como indios bolivianos aunque habitaran el territorio de Brasil, y a la vez excluidos de los estudios realizados desde Bolivia. También pertenecen a esta vertiente brasilera las investigaciones etnográficas de Aloir Pacini (2012) y Verone Cristina Silva (2012) sobre las celebraciones religiosas que conectan pueblos a ambos lados del límite internacional y las relaciones laborales entre los chiquitanos de Brasil y sus empleadores en actividades agrícolas productivas y extractivas.

Ser chiquito y chiquitano en perspectiva etnohistórica e historiográfica

El carácter polisémico que adquiere el término “Chiquitos” y la familia de conceptos étnicos, topográficos, lingüísticos e identitarios asociados a él en las publicaciones e investigaciones mencionadas invita a repasar los significados que son puestos en juego en cada

una. A modo de balance, presentamos a continuación un intento de responder a la pregunta acerca de qué es ser chiquito y/o chiquitano, o mejor dicho, de qué chiquitos o chiquitanos se trata en cada caso.

El topónimo “Chiquitos” debe su origen a un etnónimo que aparece en documentos de los conquistadores desde mediados del siglo XVI y que parece haber sido usado para referir a grupos de indígenas de contornos difusos y de conformación variable. Según el *Diccionario étnico de Santa Cruz la vieja y su entorno* (Combès 2010) los chiquitos eran un grupo de indígenas que vivían al oeste de los xarayes, más allá de los etones, pamonos y jaramecocíes con quienes los asunceños y guaraníes de la expedición de Ñuflo de Chaves mantuvieron violentas escaramuzas. Eran llamados *tapuymiri* por los guías guaraní-hablantes de los españoles, de cuya traducción al español surge el nombre de chiquitos⁷. Pocos años después se ubicaba a los chiquitos –cuyo nombre era *tovasicoci*, según revelan los documentos– en los alrededores de la ciudad de Santiago del Puerto, sesenta leguas al norte de La Barranca. No tardaron en rebelarse contra los españoles que habitaban esa ciudad, lo que provocó su despoblamiento. La confusión a la que se presta la evidencia del siglo XVI se debe en buena medida a que en ninguno de estos casos se trata de una autodenominación, sino de un término acuñado por indígenas y españoles para referirse a otros indígenas⁸. Esto nos enfrenta con uno de los problemas que atraviesa a las investigaciones etnohistóricas sobre la región, que es el de la relación entre la etnonimia, los pueblos concretos a los que se les asignan determinados nombres y el devenir histórico de las dinámicas interétnicas, y abre el interrogante acerca de los alcances, límites y matices para la definición de lo chiquito y lo chiquitano. Por ejemplo, Chiquitos como topónimo en el siglo XVI era el lugar donde habitaban los indios chiquitos, es decir, aquellos a los que los guaraníes llamaban *tapuymiri*. Pero la evangelización de los jesuitas cambió el significado de estos términos. En el siglo XVIII los jesuitas unificaron bajo el nombre de chiquitos a todos los grupos que hablaban el mismo idioma,

7 *Tapuy miri*, “siervos chicos” o “chozas chicas” según las diversas interpretaciones: Métraux 1942; Susnik 1978; Combès 2010.

8 Al respecto ver Villar y Combès 2012.

dentro de los cuales se encontraban los *tovasicoci*. El corolario de la homogeneización lingüística y de la equiparación que hacían los religiosos de lenguas y naciones fue que los indígenas reducidos en los pueblos misionales pasaron a conformar “la Nación de los Chiquitos”. La nación de los chiquitos era a la vez la región de las misiones de Chiquitos y el conjunto de los indígenas reducidos en ellas, que incluía grupos que no necesariamente hablaban la lengua chiquita.

La delimitación geográfica clásica de la región de Chiquitos tiene origen en este proceso reduccional llevado adelante por los jesuitas de la provincia del Paraguay a través de la fundación de diez pueblos. Según el Memorial del P. Francisco Burgués, sus contornos estaban demarcados por el río Paraguay al este; al oeste por la ciudad de San Lorenzo y la provincia de Santa Cruz de la Sierra; las serranías de los Tapacuras la separaban de las misiones de Mojos dependientes de la provincia jesuítica del Perú por el norte, y Santa Cruz la vieja y su serranía marcaban la separación del Chaco al sur (Tomichá 2008: 89). La identificación de los chiquito-hablantes como parte del mismo grupo étnico y la incorporación de otros indígenas que hablaban lenguas de familias arawak, otuqui o zamuco al proceso reduccional fueron el sustento de la etnogénesis misional chiquitana. Así, la congregación en pueblos, la adopción de la lengua chiquita como idioma común, la religión católica y la liturgia asociada a ella, fueron los pilares sobre los cuales se erigió “la cultura chiquitana reduccional” (Tomichá 2002: 634). Desde la perspectiva de Tomichá –que es chiquitano–, Chiquitos es una región geográfico-cultural poblada en su mayoría por grupos que hablaban lenguas de una misma familia, luego conocida como chiquita, pero que no componían una *nación* con una *cultura* unificada. La unificación cultural fue un rasgo desarrollado a partir de la presencia jesuita en la región y no se trató solamente de una homogeneización lingüística, sino sobre todo del origen de una *etnia* o *cultura*, producto de la interacción entre jesuitas e indígenas chiquitos y chiquitanos, entendiendo por chiquitanos los grupos cuya lengua no pertenecía a la familia lingüística chiquita pero que fueron reducidos en las misiones. En consecuencia, la Chiquitania sería la región en la cual ese

proceso tuvo lugar, y los chiquitanos el producto de ese proceso que unificó en un grupo lo que antes era una dispersión de naciones, cada una con su nombre y con sus rasgos socioculturales propios.

En definitiva, desde la perspectiva de Tomichá, chiquito, chiquitano y Chiquitania son términos cargados de un fuerte sentido histórico. Al mismo tiempo –y paradójicamente– reconoce que la etnogénesis misional chiquitana constituye una síntesis que perdura hasta nuestros días. Como también señala Renata Bortoletto (2007), hay consenso en considerar que los rasgos que identifican y distinguen lo chiquitano contemporáneo tienen origen en el período jesuita. Por eso quienes están interesados en problemáticas actuales dirigen la mirada a ese período para explicar la constitución de un modo de ser que se refleja, por ejemplo, en las fiestas consagradas a los santos patronos de los pueblos en los que viven. Sin embargo, es justamente la tesis de Renata Bortoletto –y en general las investigaciones sobre chiquitanos de la vertiente brasilera– la que expone una forma distinta de ser chiquito o chiquitano cuya génesis curiosamente se encuentra en la huida de neófitos de las misiones al lado oriental de la frontera luso-española. A partir de la década de 1770 el deterioro de las condiciones de vida de los neófitos en los pueblos de reducción, consecuencia de la expulsión de los jesuitas, y los conflictos entre indígenas y administradores laicos de las misiones provocaron la migración de chiquitanos *saravecas* y *kovarecas* próximos a la reducción Santa Ana, y de cerca de cuarenta familias de Santo Corazón y de San José, que se fueron de los pueblos en los que vivían porque estaban prácticamente desolados (Bortoletto 2007: 65-66). De la misma manera, la evasión de los castigos por las rebeliones contra los administradores y curas de las misiones en la década de 1790 y la huida del gobernador realista de Santa Cruz después de la derrota en la batalla de Santa Bárbara en la guerra de independencia parecen ser hitos de una migración de chiquitanos a Brasil sostenida, por lo menos, desde el último tercio del siglo XVIII. En el siglo XX, asimismo, el territorio fronterizo de Brasil se convirtió en un espacio de refugio para los chiquitanos que huían del reclutamiento militar de la guerra

del Chaco, y de los desertores del ejército que no podían regresar a sus pueblos de origen en Bolivia.

Como se ve, definir el significado de la familia de cognados de “chiquito” pone en evidencia la tensión entre la sincronía que implica asignar un nombre y la diacronía propia del origen de los nombres y de los procesos socio-históricos a los que están sujetos las personas y los espacios que son nombrados mediante estas categorías. El devenir histórico de los pueblos designados con determinado etnónimo transforma el contenido del nombre y lo desactualiza irremediabilmente. De la misma manera la interacción social trasciende las fronteras demarcadas por topónimos históricamente determinados. Algo similar sucede con las clasificaciones lingüísticas tan usuales en los trabajos clásicos sobre pueblos indígenas de América⁹. Como vimos, los jesuitas motivados por la impronta humanista de su orden y exigidos por su tarea misional fueron pioneros en la clasificación de los indígenas según la lengua que hablaban y en la adopción de lenguas francas para su evangelización. Pero reconocer el hito jesuita en la chiquitanización lingüística de los indígenas reducidos en los pueblos de misión acarrea el riesgo de ignorar que ese proceso lingüístico colonial fue superpuesto a dinámicas de movimiento, préstamos e intercambios lingüísticos y culturales previos a la entrada de los misioneros. Al respecto Branislava Susnik (1978) advirtió el estado de “efervescencia étnica” de la zona entre los siglos XVI y XVIII, mientras que Isabelle Combès (2010) acuñó la expresión “epicentro de telaraña étnica” para referirse a Santa Cruz la vieja en el siglo XVI, por constituir un espacio de encuentro y entrecruzamiento entre pueblos hablantes de distintas lenguas provenientes del Chaco, del Paraguay, del piedemonte andino y de los llanos de Mojos. Tampoco puede decirse que con la experiencia reduccional jesuítica terminaron los movimientos, las migraciones, las mudanzas y los intercambios. Es preciso señalar, como señala Combès (2008) que la experiencia misional jesuítica torció los modos de interacción conocidos hasta entonces entre los

9 Métraux (1942) y Susnik (1978) son ejemplos de esos trabajos clásicos. Combès (2006a, 2006b, 2009, 2010, 2012) plantea objeciones y propuestas alternativas al anquilosamiento que impone el criterio de clasificación lingüística.

grupos de la región. En el mismo sentido podemos advertir el riesgo que implica pretender la validez extemporánea de categorías históricamente determinadas. Ni los indígenas fueron nombrados de la misma manera de una vez y para siempre, ni sus formas de vida permanecieron iguales desde el siglo XVI o desde el siglo XVIII.

Por ejemplo, si dirigimos nuevamente la mirada a las misiones de Chiquitos en el período post-jesuífico, encontramos que, desde la perspectiva de Cynthia Radding (2005), la cultura reduccional conformada en torno a la religión católica y a la instauración de formas occidentales de uso del tiempo y del espacio dejó una marca entre los nativos de la región. También la cultura política forjada al calor de los cabildos indígenas y de los caciques consagrados como autoridades por los padres de la Compañía de Jesús trascendió el período jesuita. Cabildos y caciques fueron vehículos de participación política indígena e instrumentos de comunicación, negociación y reclamo frente a los gobiernos tardocolonial y republicano. Pero Radding advierte a mediados del siglo XIX la rápida desintegración de ambas instituciones de gobierno indígena como consecuencia de los arriendos de ganado y tierra comunales a privados, las concesiones territoriales y comerciales a favor de compañías explotadoras y la apertura de caminos hacia el Paraguay. Todos estos procesos, que fueron previos al auge de la extracción de goma, enajenaron a los indígenas del acceso a la tierra y los habilitaron como mano de obra para la explotación económica de la región (Radding 2005, 2010).

Es el silencio en torno a la condición indígena de estos chiquitanos convertidos en trabajadores urbanos el que Ana María Lema aborda en su investigación. En las últimas décadas del siglo XIX y las primeras del XX la extracción y comercialización de la goma hizo crecer la economía de Santa Cruz y sus alrededores, tanto por la expansión del mercado interno que provocó la instalación de casas comerciales y empresas que invertían en el rubro, como por la propia extracción y comercialización de goma de la provincia de Velasco. La contrapartida de ese crecimiento fueron los efectos nocivos que acarreó el retiro de mano de obra de las actividades productivas tradicionales como la ganadería, la producción de azúcar, algodón, y sus derivados, así como la apertura comercial habilitada por los gobiernos

liberales a partir de 1880, que puso a las actividades agropecuarias locales a competir con los productos de menor costo provenientes de otros países. A ello se sumaban las condiciones desfavorables de comercialización en el mercado interno y de exportación de los productos locales debidas a las dificultades en la comunicación y la ausencia de medios de transporte ágiles. Todo esto fue motivo de reclamo por parte de la elite cruceña frente al gobierno nacional. A la vez que promovieron y estimularon la exploración del oriente y su colonización como parte de una estrategia para poner en valor la región, llevaron adelante reclamos para proteger la mano de obra local frente a los engaños y abusos de los enganchadores y el endeudamiento. En este contexto, los chiquitanos, principal fuente de mano de obra, eran reconocidos y defendidos por su condición de trabajadores, pero no de indígenas. El reclamo de los cruceños en contra de la pervivencia de instituciones representativas de los indígenas como los cabildos dejaba ver a las claras su interés en borrar las identidades indígenas y, por medio de la apología del buen trabajador, integrarlos a una única identidad cruceña. Ese es el sentido del silencio que Ana María Lema vuelve audible en su investigación. Los discursos analizados y el contexto en el cual fueron pronunciados y publicados le permiten a la autora sostener que los reclamos por mayor integración frente al estado nacional y la necesidad de resguardar el rendimiento de las actividades económicas de la elite cruceña se tradujeron en un impulso por inventar una tradición de identidad compartida. Los contrastes regionales en el interior del estado nacional boliviano volvieron difusas las fronteras étnicas y de clase. En palabras de la autora: “otra identidad estaba entonces en proceso de formación: calificada de ‘industrial’ y de ‘colonizadora’, era la cruceña” (Lema 2009: 180), mientras la indígena (chiquitana) era silenciada.

Así, el panorama que obtenemos para fines del siglo XIX y principios del siglo XX pareciera desdibujar los contornos de la identidad definida durante el período jesuita finalizado un siglo atrás. ¿Qué quedaba entonces del componente identitario chiquitano asociado a las misiones? Ahora eran los propios chiquitanos los que fundaban pueblos con una fuerte impronta misional, aunque con objetivos bien

distintos. A principios del siglo XX se mudaban a lugares distantes de las haciendas de sus patrones para huir del empadronamiento forzoso y formaban comunidades cuyo hito fundacional era la construcción de una iglesia. Motivos casi contrapuestos provocaron un efecto similar: la demanda de mano de obra para la construcción de la línea de ferrocarril Santa Cruz-Corumbá hizo afluir a chiquitanos que se establecieron en el sur de la región a lo largo de la vía férrea, incluso desde regiones distantes como Concepción y San Ignacio de Velasco. Abrían el camino que atravesaría el tren, consolidaban los terraplenes, construían puentes, producían y tendían durmientes, alineaban rieles, fabricaban ladrillos y tejas. El Cerro y Motacucito, emplazadas cerca del antiguo camino San José-Santa Cruz, redujeron notablemente su población, mientras que en El Tinto, Tres Cruces y Pozo del Tigre ocurrió lo inverso. Lo mismo para Dolores o San Juan de Chiquitos, cuya población se sumó junto a otra proveniente de otros sitios al traslado a Taperas (Riester 1986; Balza Alarcón 2001).

A modo de cierre

Lo expuesto hasta aquí matiza la idea de la identidad étnica chiquitana cifrada en la herencia de una organización sociopolítica y forjada en torno a ciertos pilares de religiosidad que permaneció sin solución de continuidad hasta la actualidad. En el medio, una serie de procesos y sucesos ocurridos a lo largo de los siglos que separan 1767 del presente ponen al descubierto una estructura que subyace al escenario cambiante, que navega en las aguas del tiempo, pero que a la vez se actualiza y se resignifica. Aunque elementos de peso como la lengua, la religión católica, el culto a los santos patrones de los pueblos permanezcan, no se trata –claro está– de los mismos chiquitos que evangelizaron los jesuitas, sino de grupos que estuvieron expuestos a una sucesión de transformaciones a las cuales fueron permeables y que configuraron las parcialidades que existen en la actualidad. De la misma manera, la expulsión de los jesuitas desarticuló el fundamento de la delimitación geográfica de la región cuando los indígenas de las reducciones migraron al este de la fron-

tera con Brasil. No se trata de inhabilitar el uso de estas categorías, sino simplemente de reconocer la fluidez de su contenido.

Precisamente, por el significado cambiante que acusa, el término “chiquito” demanda ser glosado a partir de la información que ofrece la evidencia documental de cada momento de la historia de la región para dar cuenta cabal del derrotero histórico de los grupos a los que refiere. Un examen exhaustivo de las mutaciones, fusiones, disgregaciones y dispersiones que protagonizó cada uno de los grupos que conformaban el complejo y variado mosaico étnico de la región a partir de la llegada de los jesuitas y en los períodos subsiguientes todavía espera la paciente y milimétrica tarea de investigadores con vocación y pericia para –tomando la expresión que suele usar Isabelle Combès– pisar hormigas. Hacerlo impone quitarle a la evidencia un doble velo: el que media entre el presente y el pasado y el que se ubica entre los pueblos nombrados, quienes los nombran y quienes dejaron un registro escrito sobre ellos.

La reducción en los pueblos de misión de grupos de una infinidad de nombres que fueron clasificados por su pertenencia lingüística no los inmovilizó: abundan referencias sobre la permanente huida de los pueblos y el movimiento en el interior del campo misional en los documentos de la época que hasta el momento sólo fueron analizadas exhaustivamente para el caso de los zamucos (Combès 2009). Por otra parte, la bibliografía disponible sobre el período post-jesuítico coincide en señalar la continuidad del régimen reduccional hasta mediados del siglo XIX, a la vez que reconoce el fuerte impacto que provocó el reemplazo de los misioneros por curas doctrineros y administradores laicos a partir de 1767. Mientras el plano institucional acusa una estabilidad relativa, la sociedad chiquitana estuvo sujeta a transformaciones desencadenadas por la secularización de las misiones primero, y por la crisis del régimen colonial después; las migraciones de chiquitos a Brasil probablemente sean el ejemplo más paradigmático, aunque probablemente no el único. Esas dinámicas migratorias y los movimientos entre pueblos y fuera de ellos aguardan ser estudiados en concomitancia con el proceso de reconfiguración social de los indígenas que permanecieron en las reducciones. En el mismo sentido, los cambios institucionales

ocurridos a partir de la implementación de las reformas borbónicas y los efectos que provocaron entre los indígenas ameritan ser profundizados a la luz de las particularidades del período colonial de la región, entre las cuales el problema de la frontera luso-española ocupa un lugar destacado.

Chiquitos, chiquitanos, Chiquitania: debajo de la superficie aparentemente estable de los nombres los actores interactúan, se transforman, mutan en escenarios también cambiantes y móviles. En los documentos queda inscripto un presente efímero transformado en pasado. La reconstrucción de la dinámica social detrás de los nombres es una de las tareas a afrontar a la hora de reconstruir el pasado de la Chiquitania.

Bibliografía

Balza Alarcón Roberto

2001 *Tierra, territorio y territorialidad indígena. Un estudio antropológico sobre la evolución en las formas de ocupación del espacio del pueblo indígena chiquitano de la ex-reducción jesuita de San José*. Santa Cruz de la Sierra: APCOB/SNV/IWIGIA.

Bortoletto Silva Renata

2007 *Os Chiquitano de Mato Grosso: estudo das classificações sociais em um grupo indígena da fronteira Brasil-Bolívia*. Tesis de doctorado de la Universidad de San Pablo, San Pablo.

Buschiazio Mario José

1972 *Arquitectura en las misiones de Mojos y Chiquitos*. La Paz: Instituto de Estudios Bolivianos/ Universidad Mayor de San Andrés.

Cisneros Jaime y Hugo Richter

1998 *Misiones jesuíticas*. La Paz: Industrias offset color.

Combès Isabelle

2006a "Introducción: cuando el nombre no hace al indio", en Isabelle Combès (ed.): *Definiciones étnicas, organización social y estrategias políticas en el Chaco y la Chiquitania*. Santa Cruz de la Sierra: IFEA/El País/Servicio Holandés de Cooperación al Desarrollo: 19-23.

2006b "Coçi: hacia una relectura de la historia del oriente boliviano", en Isabelle Combès (ed.): *Definiciones étnicas, organización social y estrategias políticas en el Chaco y la Chiquitania*. Santa Cruz de la Sierra: IFEA/El País/Servicio Holandés de Cooperación al Desarrollo: 69-79.

2008 "La mala fe potorrera. Apóstatas, donecillos y dinámicas étnicas en Chiquitos", *Campus. Revista de Antropología Social* 9 (2): 23-41.

- 2009 *Zamucos*. Cochabamba: Instituto de Misionología de la Universidad Católica de Bolivia.
- 2010 *Diccionario étnico Santa Cruz la Vieja y su entorno en el siglo XVI*. Cochabamba: Instituto de Misionología de la Universidad Católica de Bolivia.
- 2012 "Susnik y los gorgotoquis. Efervescencia étnica en la Chiquitania (oriente boliviano)", *Indiana* 29: 201-220.
- Falkinger Sieglinde y Roberto Tomichá
- 2012 *Gramática y vocabulario de los Chiquitos (s. XVIII)*. Cochabamba: Instituto Latinoamericano de Misionología/Editorial Itinerarios.
- Gumucio Mariano Baptista
- 1994 *La fe viva: misiones jesuíticas de Bolivia*. La Paz: Fundación Cultural Quipus.
- Hoffmann Werner
- 1979 *Las misiones jesuíticas entre los chiquitanos*. Buenos Aires: Fundación para la educación, la ciencia y la cultura.
- 1981 *Vida y obra del P. Martin Schmid*. Buenos Aires: CONICET.
- Julien Catherine
- 2006 "La descripción de la población del oriente boliviano en el siglo XVI", en Isabelle Combès (Ed.): *Definiciones étnicas, organización social y estrategias políticas en el Chaco y la Chiquitania*. Santa Cruz de la Sierra: IFEA/El País/Servicio Holandés de Cooperación al Desarrollo: 49-67.
- 2008 *Desde el Oriente. Documentos para la historia del Oriente Boliviano y Santa Cruz la vieja (1542-1597)*. Santa Cruz de la Sierra: Fondo Editorial Municipal.
- Kühne Eckart (Ed.)
- 1996 *Martin Schmid 1694-1772. Las misiones jesuíticas de Bolivia*. Santa Cruz de la Sierra: Arzobispado de Santa Cruz de la Sierra/Fundación Suiza por la Cultura "Pro Helvetia".
- 2007 "Las misiones de Chiquitos en el oriente boliviano: el descubrimiento de la obra del padre Martín Schmid S.J. (1694-1772) a mediados del siglo XX", en Kohut Karl y María Cristina Torales Pacheco (Eds.): *Desde los confines de los imperios ibéricos. Los jesuitas de habla alemana en las misiones americanas*. Madrid: Iberoamericana: 327-353.
- Lema Ana María
- 2009 *El sentido del silencio. La mano de obra chiquitana en el oriente boliviano a principios del siglo XX*. Santa Cruz de la Sierra: PIEB/El País.
- Matienco Javier, Roberto Tomichá, Isabelle Combès y Carlos Page
- 2011 *Chiquitos en las Anuas de la Compañía de Jesús (1691-1767)*. Cochabamba: Instituto Latinoamericano de Misionología/Editorial Itinerarios.
- Menacho, Antonio S.J.
- 1987 *Fundación de las reducciones de Chiquitos*. Santa Cruz de la Sierra: Publicaciones de diario El Mundo.
- Métraux Alfred
- 1942 *The native tribes of Eastern Bolivia and Western Matto Grosso*. Washington: Bureau of American Ethnology Bulletin 134.
- Pacini Aloir
- 2012 "Camino misional el Chiquitos", en Villar Diego e Isabelle Combès (Comps.): *Las tierras bajas de Bolivia: miradas históricas y antropológicas*. Santa Cruz de la Sierra: Museo de Historia UAGRM/El País: 283-296.
- Parejas Moreno Alcides
- 2007 *La cultura chiquitana. Ensayos y artículos*. Santa Cruz de la Sierra: Editorial La Hoguera.

- Parejas Moreno Alcides y Virgilio Suárez Salas
 1992 *Chiquitos: historia de una utopía*. Santa Cruz de la Sierra: Codecruz.
- Querejazu Pedro
 1995 *Las Misiones jesuíticas de Chiquitos*. La Paz: Fundación BHN línea editorial.
- Radding Cynthia
 2005 *Paisajes de poder e identidad: fronteras imperiales en el desierto de Sonora y bosques de la Amazonia*. Sucre: Fundación Cultural del banco Central de Bolivia/ Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia.
 2010 "Repúblicas dentro de la República de Bolivia: los pueblos *Chiquitos* en los primeros escenarios de un nuevo orden político", en *Boletín Americanista* 60: 51-66.
- Riester Jürgen
 1986 *Zúbaka. La Chiquitania: visión antropológica de una región en desarrollo*. La Paz: Los Amigos del Libro.
- Ruiz Juan Carlos
 1998 *La utopía misional es nuestra*. Santa Cruz de la Sierra: Colegio de Arquitectos de Santa Cruz de la Sierra.
- Silva Verone Cristina
 2012 "Extracción, dueños y patrones entre los chiquitanos del Valle Alto Guaporé, frontera Brasil-Bolivia", en Villar Diego e Isabelle Combès (Comps.): *Las tierras bajas de Bolivia: miradas históricas y antropológicas*. Santa Cruz de la Sierra: Museo de Historia UAGRM/El País: 297-317.
- Susnik Branislava
 1978 *Los aborígenes del Paraguay I. Etnología del Chaco Boreal y su periferia (siglos XVI y XVIII)*. Asunción del Paraguay: Museo Etnográfico "Andrés Barbero".
- Tomichá Charupá Roberto
 2002 *La primera evangelización en las reducciones de Chiquitos, Bolivia (1691-1767). Protagonistas y metodología misional*. Cochabamba: Verbo Divino/ Ordo Fratrum Minorum Conv./Universidad Católica Boliviana.
 2008 *Francisco Burgués y las misiones de Chiquitos. El memorial de 1703 y documentos complementarios*. Cochabamba: Instituto Latinoamericano de Misionología/Editorial Verbo Divino.
- Tonelli Justiniano Oscar
 2004 *Reseña histórica, social y económica de la Chiquitania*. Santa Cruz: El País.
- Villar Diego e Isabelle Combès
 2012 "Introducción: una aproximación comparativa a las tierras bajas bolivianas", en Villar Diego e Isabelle Combès (Comps.): *Las tierras bajas de Bolivia: miradas históricas y antropológicas*. Santa Cruz de la Sierra: Museo de Historia UAGRM/El País: 7-31.

CHACO

El pueblo ayoréode y la frontera. Vivir en una región combatida y sin ley

Bernd Fischermann¹

Al igual que otros pueblos que basan su economía en la caza y recolección, el pueblo ayoréode del Chaco depende de un exhausto conocimiento de su entorno, practica una sociedad igualitaria y muestra una cosmovisión muy rica y elaborada, que incluye el recuerdo de eventos de su historia que se reflejan en su mitología y en la memoria de las personas. La ausencia de un dios creador los obliga a explicar la existencia e historia de cada ser de su entorno. Aunque no son el centro de la investigación, múltiples mitos, cuentos y recuerdos se refieren a hechos históricos que sufrió el pueblo ayoréode. La exposición trata de ubicarlos en su entorno histórico. Muchos de estos eventos son relacionados con el hecho de que su territorio, por lo inhóspito que se presentaba para colonizadores, durante largo tiempo no fue definido por su pertenencia a una administración colonial o republicana, que recién durante el siglo XX se concretó mediante la ocupación de terrenos y finalmente por la guerra. Aunque en la actualidad las fronteras entre Bolivia, Argentina y Paraguay están bien definidas, la falta de presencia de la ley en la mayor parte del Chaco Boreal crea situaciones que involucran a los ayoréode salidos del monte y, de lo que es aún más grave, a por lo menos seis grupos locales, cuatro de ellos en la zona fronteriza, que hasta la actualidad permanecen en aislamiento voluntario.

Las expediciones de los españoles

No se puede aclarar históricamente si los ayoréode tuvieron contacto con los españoles que durante el siglo XVI cruzaron el Chaco,

¹ Asociación de Antropólogos de La Paz. Correo: fischermannbernd40@yahoo.com

pero ellos todavía cuentan un mito en el cual los antepasados conviven con los *cojñone*, los blancos. En este mito hay hombres que portan una ropa que cubre todo el cuerpo, incluidas la cabeza y la cara, y que solamente tienen dos pequeños huecos para poder ver. Esta ropa era muy pesada, así que las lanzas no podían traspasarla. Lo más curioso de este mito es que los que portaban esa ropa eran los capitanes de los ayoréode. Buscando una explicación, no puede excluirse que el mito haga referencia a la ropa densa hecha de caraguatá que portaban los guerreros de varios pueblos del Chaco para protegerse de las flechas de sus adversarios (Fischermann 1988).

Los jesuitas y la búsqueda de una conexión con Asunción

El último día de 1691, los jesuitas fundaron en San Javier la primera reducción de Chiquitos. Habían llegado desde Asunción, sede de la provincia de Paraguay a la cual pertenecían, para instalar reducciones entre los chiriguano. Habiendo fallado en esos intentos, la gobernación de Santa Cruz les pidió instalar reducciones en Chiquitos para frenar el avance de los *bandeirantes* paulistas que conquistaban territorio de la gobernación en favor de las colonias portuguesas, y a la vez para pacificar a los indígenas de esta región, que hostigaban a los asentamientos y haciendas de los cruceños (Parejas y Suárez 1992).

El centro del Chaco estaba ocupado por pueblos guerreros que se habían vuelto pueblos de jinetes, que con sus caballos se desplazaban con rapidez atacando los asentamientos de los españoles y portugueses. Aunque no faltaron intentos, los españoles no lograron abrir un camino que acortara considerablemente la distancia entre Asunción y la región de Santiago de Estero y Tucumán. Para comunicarse con sus autoridades en Asunción, los jesuitas tenían que emprender un viaje que les tomaba tres meses o más, pasando por la reducción de San Javier, Santa Cruz, Potosí, Tarija, Jujuy, Salta, Tucumán, Córdoba y Buenos Aires, y remontando los ríos Paraná y Paraguay hasta Asunción. Las autoridades de Asunción exigieron entonces a los jesuitas de Chiquitos buscar un camino más corto para comunicarse con esa ciudad.

El camino más apropiado parecía ser la conexión con el río Paraguay. Esta ruta se complicó por los ataques de los indígenas payaguás, que se habían vuelto piratas del río, y con el problema de encontrar un puerto estable en el Pantanal, que permitiera la conexión con las primeras reducciones en Chiquitos. Después de dos fracasos, el padre Arze logró establecer en 1715 una conexión segura con las reducciones de Chiquitos. Pero en 1717, a pedido del cabildo de Santa Cruz, se emitió una Provisión Real que prohibió el uso de esta ruta desde las reducciones de Chiquitos. Los cruceños temían que parte de la producción de las reducciones se desviara hacia Asunción.

Como única alternativa se presentaba, cruzando el Chaco hasta llegar al río Pilcomayo, una ruta bajando ese río hasta llegar a Asunción. Desde Asunción, el Provincial P. José de Aguirre mandó a los padres Gabriel Patiño y Lucas Rodríguez a explorar ese río, buscando un lugar donde podrían encontrarse con los misioneros que trataban llegar al río cruzando el Chaco Boreal. Teniendo en mente la posible prohibición de usar la ruta del río Paraguay, el padre Juan Bautista Zea hizo, ya en 1716, un intento de encontrar el camino a través del río Pilcomayo. Después de este intento siguieron varios más. En todos ellos los padres se toparon con grupos locales de ayoréode, con quienes el padre Castañares logró fundar definitivamente la reducción de San Ignacio de Zamucos en 1723, punto intermedio para llegar al río Pilcomayo (Oefner 2003 [1956]; Tomichá 2003). La reducción se quedó muy alejada de las demás fundaciones. A partir de 1737, se hizo cargo de la misma el padre Ignacio Chomé, quien realizó varios intentos de alcanzar desde la misma el río Pilcomayo, todos sin éxito. En 1741 la reducción fue atacada por los tobas, pero defendida victoriosamente por los habitantes. Según los misioneros, la reducción fue abandonada en 1745 debido a los constantes enfrentamientos entre grupos locales, especialmente entre zamucos y ugaroños. Según la mitología ayoréode, una rebelión dirigida especialmente contra los indígenas chiquitanos que acompañaban a los misioneros fue la causa principal del fin de la reducción.

Una parte de los ayoréode volvió al monte, donde se mantuvo fuera del control de los jesuitas. Otros siguieron a los misioneros hacia Chiquitos. Algunos de ellos participaron en 1748 de la fundación de la nueva San Ignacio, en el actual San Ignacio de Velasco. Otros fueron repartidos entre las reducciones de la frontera sur. Como expertos guerreros ayudaron a defender estas reducciones contra los ataques de los guaycurúes, que se volvieron frecuentes durante la segunda mitad del siglo XVIII y la primera mitad del siglo XIX.

En una serie de mitos los ayoréode recuerdan su convivencia con jesuitas y chiquitanos en San Ignacio de Zamucos. Al padre jesuita, jefe de la reducción, los mitos lo llaman *eduguejnai*, nombre con el cual se designa también a los jefes cuyo poder y reconocimiento va más allá del grupo local. Otra designación es la de *pai*, de padre: “un *pai* es una persona como un policía, que puede forzar a otra persona a trabajar”, dice un informante. Cuando los mitos hablan de los *cojñone*, “los sedentarios”, se refieren principalmente a los ayudantes chiquitanos que fueron los que mantenían la disciplina en las reducciones².

“Había muchos ayoréode juntos con los *cojñone*”, dice un mito, “pero siempre habían los que estaban en el monte”. Los ayoréode libres son descriptos con carácter fuerte, orgulloso, soberbio; los otros como sumamente sumisos, temerosos y obedientes. Los mitos hablan de grandes trabajos que tenían que realizar los ayoréode y de los constantes castigos físicos que tenían que aguantar. El ayorei Chogaide fue azotado tan fuertemente que quedó moribundo. A un niño que no logró cumplir con el trabajo otorgado, los *cojñone* lo castigaron tanto que murió.

Varios de los grupos contactados volvieron al monte, pero siempre se logró persuadirlos volver. Fueron convencidos con regalos tan apreciados como el hierro, y la regla de la reciprocidad obligó a los ayoréode a volver o a entregarse para vivir en la misión. Cuenta un mito:

A Dochide, que quería volver al monte para juntarse otra vez con sus familiares, el *agayé* [el jesuita, en su calidad de ser do-

2 Fischermann 1988; Quiroga y Fischermann 2002/3; Bremen 1991.

tado con poderes especiales] lo recibió con toda atención. No solamente le permitió volver al monte; le hizo preparar una comida exquisita, lo invitó a su casa, le concedió una audiencia particular y confidencial y le mandó *cojñone* armados, para que lo protegieran de los animales salvajes. También lo llenó de regalos preciosos para sus parientes. Llegado al campamento de los ayoréode, Dochide llamó a su padre, uno de los capitanes del grupo. Dochide entró al campamento sin decir que vino con *cojñone* e hizo distribuir las colchas, hachas, machetes, ollas y otras cosas entre los ayoréode. Recién ahora reveló que con el habían venido *cojñone* que al fin entraron al campamento con sus regalos. Dochide vino con muchos bultos, con muchas colchas, ollas y dijo: "Todo esto me ha entregado *agayé*, y me lo ha dado solamente para vosotros". Su madre lloraba mucho cuando veía a Dochide y dijo: "No eres más un ayorei, ya eres un *cojnoi*", porque Dochide parecía casi un *cojnoi*.

Otro problema sobre las reducciones que destacan los mitos eran las enfermedades desconocidas, que durante los años 1736-1737 diezmaron considerablemente a la población indígena. En el recuerdo de los ayoréode la reducción de San Ignacio de Zamucos lleva el nombre de *guiday-toi*, "el pueblo donde murieron muchos". En general se acusaba a los *cojñone* de ser causantes de las enfermedades, mientras que los fallecimientos por enfermedad de los capitanes y de los chamanes se atribuyeron al mismo jesuita, que como era *agayé* poseía poderes mayores.

Pero no siempre el castigo estaba directamente relacionado con los jesuitas. Un mito narra la extinción casi total de los ayoréode de San Ignacio de Zamucos por la viruela. En este caso el pájaro *jutungua*, que anuncia enfermedades mortales, sobrevoló la reducción. El *eduguejnai* mandó a matarlo, pero los ayoréode no lograron hacerlo. Sólo una parte de la reducción, que el *jutungua* no sobrevoló, se salvó de la muerte. Parece ser que el *jutungua* castigó a los ayoréode porque se habían alejado de los seres del monte, de sus parientes, para juntarse con los *cojñone*. Hasta ahora los ayoréode en contacto inicial, y más todavía los que permanecen sin contacto en el monte, utilizan el *sari*, "la fórmula" del *cojnoi* para sanarse de sus enferme-

dades³. Dice el informante: “Cómo se sana uno, cuando se enferma de una enfermedad de los *cojñone*. El *eduguejnai* hizo castigar a su gente. Ustedes saben que los *cojñone* son portadores de muchas enfermedades. Tienen su propio *sari*:

Soy un *cojnoi* asqueroso
lleno de enfermedades,
Voy a castigar a mi gente
voy a destruir a mi gente,
Soy *cojñoi*, a quien nadie entiende
lleno de enfermedades
Mis poderes se vuelcan contra mí mismo
soy patrón de los *cojñone*
y tengo en mi poder importantes bienes
Soy dueño de muchas cosas
Soy uno que anda por los bosques
Y *saca, saca, saca*⁴.

Los jesuitas reciben elogios cuando se adaptan a los costumbres de los ayoréode, como en el caso de la obligación de distribuir lo cazado, lo recolectado o lo cosechado entre los miembros del grupo. Dice un mito:

El *eduguejnai* tenía siempre algunos ayoréode como sirvientes que tenían que trabajar para él. Dijo: “Quiero comer miel”, e hizo traer un *tari* (calabaza) que era inmenso, y siguieron la senda hasta llegar a un toborochi. Vacieron la colmena y llenaron el *tari* hasta el borde. Cuando llegaron con el *tari* lleno de miel, el *eduguejnai* hizo llamar a sus sirvientes chiquitanos y dijo: “Traigan un montón de frijoles y vacíenlos aquí, sobre la colcha”. Era el fin de la temporada de cosecha. El sirviente del *eduguejnai* les dio cierta cantidad de frijoles, pero era poco. “Era una cantidad grande que he recibido y el intercambio debe ser igual”, dijo al

3 Fischermann 2007.

4 Onomatopeya del *cojñoi* cuando anda por el monte con su *oidí* (falda o hábito). El canto destaca que los grandes capitanes de los *cojñone* cruzaban los montes en busca de los ayoréode.

serviente. “Váyase: yo mismo voy a apilar los frijoles”, y apiló una cantidad grande de frijoles sobre la colcha. Eran muchos.

Los informantes cuentan que finalmente los ayoréode de la reducción se levantaron contra los religiosos. Esta parte de los mitos no puede ser revelada porque puede llevar a nuevos enfrentamientos con los *cojñone*, que en tiempo de convivencia pacífica deben ser evitados. La reducción siempre tenía problemas debido a las enemistades tradicionales que mantuvieron las fracciones de los ugaroños y los zamucos, que contribuyeron al malestar en la reducción. Pero que fue una rebelión contra la misión y sus ayudantes no-ayoréode lo que puso fin a la reducción de San Ignacio de Zamucos lo revela asimismo la carta que escribe el jesuita Ignacio Chomé, responsable de la misma (Tomichá 2003).

El contacto con los ayoréode era resultado de un desacuerdo entre Santa Cruz y Asunción, con administraciones coloniales diferentes. La disolución de la reducción de San Ignacio de Zamucos, alejada de otros centros coloniales, permitió a gran parte de los ayoréode retornar a su hábitat y su modo de ser tradicionales. En las disputas por adquirir soberanía sobre el Chaco Boreal, encontrar la ubicación de la antigua reducción de San Ignacio de Zamucos fue importante para los reclamos bolivianos, que argumentaban que ésta había sido fundada desde los tiempos de la Audiencia de Charcas. Pero ni antes, ni durante la Guerra del Chaco, su ubicación pudo ser localizada. Según los *guiday-gosode*, una parcialidad de los ayoréode, las ruinas de San Ignacio de Zamucos se encuentran sobre el río Timane, a unos 15 kilómetros al este del fortín boliviano de Ingavi o del fortín paraguayo de Lageranza.

Las salinas y la provisión de sal

En territorio boliviano, cerca de la frontera actual con el Paraguay, se encuentran las tres salinas de San José, Santiago y San Miguel. Para los ayoréode eran un punto de referencia muy importante, considerado como el centro de su territorio. Todos los años, cuando el agua había evaporado y la sal quedaba sobre la faz de la tierra, los

grupos locales ayoróde se dirigían hacia las salinas para aprovisionarse de sal para todo el año.

Para las reducciones y la ciudad de Santa Cruz, las salinas, y especialmente la salina de Santiago (*Echo querui*, “sal grande” en ayoréo), eran una fuente importante de aprovisionamiento de sal por lo menos durante la primera mitad del siglo XIX. El padre Cardús (1886) menciona que los blancos y chiquitanos salineros tuvieron frecuentemente contactos pacíficos con los ayoróde, que recordaban todavía el tiempo en el cual convivieron en las reducciones. Los encuentros pacíficos terminaron cuando los blancos mataron a algunos ayoróde, iniciando un tiempo de guerra, que terminó con la matanza de 30 salineros acampados en la laguna de Tucavaca, al norte de la salina de San José. Sólo dos salineros sobrevivieron, considerados muertos por los ayoróde. A partir de ese momento, la recolección de sal en las salinas fue abandonada. El territorio se volvió exclusivamente ayorei⁵.

Incursiones y asentamiento definitivo de ayoróde en la Chiquitania

A partir de la segunda mitad del siglo XIX, crece el interés republicano en el Chaco boreal, dividido entre Bolivia, Argentina y Paraguay. La ruta de ingreso principal a la región es el río Pilcomayo. El interés por parte de Bolivia consiste en encontrar una ruta hacia el mar por el río Paraguay, debido a la pérdida del acceso soberano al océano Pacífico. A partir de 1882, Rivas, Crévaux y Campos-Thouar exploran el curso del río Pilcomayo dándose cuenta de que el mismo no supone acceso al río Paraguay, porque se pierde en el Estero Patiño. A partir de 1885, Cristián Suárez Arana realizó expediciones para encontrar una conexión con Puerto Pacheco sobre el río Paraguay. Las rutas se centraron en conexiones por el norte del Chaco. La expedición salió de San José de Chiquitos hacia las salinas, en cuyas cercanías tuvo un encuentro amistoso con un grupo ayorei. A esta primera expedición

5 *Ayorei*: singular de ayoróde.

siguieron otras para conformar la conexión entre Sucre y Puerto Pacheco, intento que finalmente sería abandonado.

El interés se concentró, entonces, en la soberanía misma del Chaco Boreal. En 1902 los argentinos fundaron sobre la ribera sur del Pilcomayo la colonia Buenaventura. A partir de 1904, los bolivianos fundaron pequeños destacamentos militares, llamados fortines. La fundación del primer fortín, d'Orbigny, fue seguida por la de los fortines Guachalla, Ballivián, Linares, Margariños y Esteros, este último al borde ya del Estero Patiño.

La respuesta paraguaya no se hizo esperar. A partir de 1919 Paraguay comenzó con la fundación de una serie de fortines dentro del Estero Patiño. Debido al sobrepastoreo, los colonos del lado argentino cruzaron el río para asentarse en el lado boliviano. Aumentó así la presencia de militares y colonos en una región poblada por varios pueblos indígenas, que hasta ese entonces habían sido dueños absolutos de sus territorios. Los pueblos que habitaban temporalmente las riberas del Pilcomayo eran, bajando el río por el lado boliviano, los weenhayek, los tapietes, los manjuis y los nivaklés, y bajando el río por el lado argentino, los wichís, los tobas y los pilagás. Todos ellos eran pueblos chaqueños cazadores y recolectores, pero también, gracias a la abundancia de peces en el Pilcomayo, eran avezados pescadores. El centro del Chaco Boreal, alejado de los ríos, fue ocupado por el pueblo ayoréode, y al sur de ellos, el pueblo enlhet.

La mayor parte del Chaco Boreal que forma actualmente parte de Bolivia no era territorio tradicional de los ayoréode. En tiempos de la fundación de Santa Cruz la Vieja, el norte del Chaco era ocupado por otros pueblos. La esclavización de estos pueblos vació esta parte del Chaco Boreal de habitantes, y los jesuitas, en su afán de encontrar una conexión con Asunción por el Pilcomayo, tuvieron que internarse lejos hacia el sur para encontrarse con los primeros grupos locales ayoréode.

La presencia de militares y colonos en la región del Pilcomayo causó una serie de enfrentamientos y masacres entre los pueblos que habitaban sus riberas. En varias ocasiones los pueblos indígenas tuvieron que retirarse hacia el interior del Chaco. Probablemente, debido a la necesidad de aprovechar los recursos alimenticios

del Chaco más que lo que era habitual hasta entonces, extendieron sus áreas de caza y recolección, confrontándose con grupos locales ayoréode (Nordenskiöld 1931). Los enfrentamientos entre los indígenas del Pilcomayo y los grupos locales ayoréode causaron desplazamientos de estos últimos. Éstos, a su vez, penetraron en los territorios de otros grupos locales, lo cual llevó a nuevos enfrentamientos, causando enemistades que podían durar generaciones.

Los enfrentamientos entre grupos locales, que de cierta manera siempre existieron entre los ayoréode, se volvieron entonces más y más frecuentes, lo que llevó a varios grupos locales a juntar sus guerreros para fortalecer su potencial bélico. La confederación de grupos locales más grande del sur fue formada por el joven chamán Uejai. La confederación se autodenominó *guiday-gosode*. Informantes de los grupos del norte interpretaron ese nombre como “la gente del pueblo”, haciendo referencia a que los guerreros *guiday-gosode* se juntaron en grandes pueblos, desde los cuales atacaron a otras asentamientos para robar sus alimentos. Los ayoréode del sur, a su vez, interpretan el nombre como “la gente de la región donde estaba el pueblo”, es decir la reducción jesuítica de San Ignacio de Zamucos, cuyos ruinas se encuentran como hemos dicho sobre el río Timane. Los informantes lo describen como el pueblo donde todos los ayoréode vivieron juntos alguna vez. El mismo Uejai era miembro del grupo local *tie-gosode*, “la gente de la región del río”.

También entre los grupos locales del norte se formó una confederación como contraparte a los *guiday-gosode*. El territorio de los grupos locales que conformaron a esta confederación era la región del norte del actual Parque Médanos en Paraguay, y del Parque Kaa-iyá boliviano hasta la altura de los bañados de Izozog. Parece que a comienzos de la década de 1920 se generaron cruentas guerras entre ambas confederaciones, que obligaron a los grupos locales del norte a replegarse más al norte aún. Probablemente parte de estos grupos llegó hasta el piedemonte, en las estibaciones de los Andes, lo que explica el nombre que la confederación llevó a partir de ese tiempo: *direquedéjnai-gosode*, “la gente del otro día” o “la gente de la tierra desconocida”. La doble denominación se refiere al mito en el que los antepasados cruzan una larga noche para encontrar al otro lado

del camino un nuevo día, instaurando de esa manera la alternancia regular de noche y día.

Finalmente los grupos locales que conformaron la confederación de los *direquedéjnai-gosode* se instalaron desde la región de la altura de los bañados del Izozog hasta más allá del camino que iba de Santa Cruz a Corumbá, en Brasil. El camino Santa Cruz-Corumbá ya había sido atacado por grupo de ayoréode en años anteriores. El marqués de Wavrin muestra una foto de una persona con una flecha en su cabeza, tomada por el señor Aguirre de Santa Cruz. Como atacantes se designa a los sirionós, pero la flecha corta, típica de los ayoréode, fue lanzada obviamente por una persona de ese pueblo. Con el tiempo los ataques a viajeros aumentaron, de tal manera que las autoridades de Santa Cruz se vieron obligadas a establecer puestos militares sobre el camino.

En su avance hacia el norte, los *direquedéjnai-gosode* penetraron en el Monte Grande, la actual zona de la agroindustria cruceña, poblado en ese tiempo por grupos sirionós. Como pudo averiguar Kelm (1983), los primeros grupos ayoréode aparecieron allí alrededor de 1924, lo que llevó a varios enfrentamientos con los sirionós, siempre negativos para estos últimos. Probablemente se trataba de las típicas expediciones de guerra de los ayoréode, que los llevaban en tiempos de lluvia lejos de sus territorios tradicionales. Kelm menciona que una de las acciones de los ayoréode era apoderarse de las pequeñas chacras de los sirionós. Esta actividad explica que los grupos de avanzada de los ayoréode, debido a la huida ante los *guiday-gosode*, no habían podido sembrar sus tradicionales chacras. Habiendo sufrido varios muertos, los sirionós decidieron juntar fuerzas y enfrentarse a los ayoréode. Pero fueron sorprendidos por sus enemigos y vencidos totalmente. La batalla definitiva debe haber acontecido alrededor de 1925. Los ayoréode, pueblo guerrero, preferían la lucha cuerpo a cuerpo; sus armas principales eran la lanza y la maza. Los sirionós abandonaron definitivamente la región de Monte Grande y, en su desesperación, varios grupos buscaron por primera vez el contacto con los blancos. El contacto tuvo otras consecuencias negativas para los sirionós: así, Wegner (1931), que los visitó en 1927, habla de epidemias de gripe que diezmó grupos

enteros de estos indígenas. La región de Monte Grande se volvió territorio de los *direquedéjnai-gosode*, quienes, como es tradición entre los ayoréode, cambiaron a partir de este momento su nombre a *menenei-achamisorone*, “la gente de la región donde vivieron los sironós”. En 1930 los ayoréode atacaron las reducciones guarayas de Yotaú y Asunción, perdiendo muchas vidas debido al armamento superior de los defensores.

El movimiento hacia el norte se repitió en toda la Chiquitania, lo que llevó a ataques a estancias y colonos por parte de los ayoréode. En toda la región la gente recuerda estos ataques. Varias comunidades chiquitanas fueron abandonadas. Algunas se juntaron para formar aglomeraciones mayores, en cercanía de los centros urbanos. Otros abandonaron su territorio tradicional, formando nuevas comunidades cerca de la ciudad de Santa Cruz. Pero también los ayoréode sufrieron reveses. Una expedición punitiva encontró un pueblo ayorei, mató a varios hombres y capturó a cuatro mujeres, que sufrieron una violación colectiva. La única sobreviviente fue entrevistada alrededor de 1935 por una misionera de *New Tribes Missions*, a quien reveló ser ayoréode (Dye Johnson 1991 [1966]).

Las guerras internas entre los ayoréode no sólo causaron migraciones hacia el norte, sino también hacia el sur. En 1929 los *amotocó-gosode*, “la gente de las tierras fértiles”, el grupo local más sureño de los ayoréode, emprendieron la guerra contra los enhlet, ocupando definitivamente su territorio. Los *amotocó-gosode* cambiaron su nombre a *totobié-gosode*, “la gente de la región donde abundan los pecarís” hacia 1943, luego de que una tropa de grandes chanchos de monte destrozara sus sembradíos.

La guerra del Chaco y sus consecuencias para los ayoréode

Los preparativos para la guerra del Chaco aumentaron la presión sobre los diferentes grupos locales de los ayoréode. Los bolivianos instalaron en el centro de su territorio el fortín Ingavi, sobre el río Timane. También fundaron otros fortines, como 27 de Noviembre, Madrejón, Madrejoncito e Independencia, y se instalaron en una estancia en el Palmar de las Islas, al sudeste de la salina de Santiago

y del cerro San Miguel, en pleno centro del territorio ayorei. En 1934 las tropas paraguayas marcharon desde la laguna Pitiantuta hacia los fortines bolivianos, instalándose después en Ingavi y otros lugares de la zona. Durante la guerra del Chaco aumentaron los ataques de los ayoréode en la Chiquitania. En 1933 hay noticias de ataques en los alrededores de Santa Cruz, en la propiedad “Los Ángeles” sobre el río Grande, cerca de Santiago y de San José; y en 1935 se relatan asaltos en todo el tramo del camino de Santa Cruz a San José de Chiquitos.

Definidas las fronteras entre Bolivia y Paraguay, a partir de 1944 se instalan compañías petroleras norteamericanas en el territorio ayorei. De 1944 a 1949 la Union Oil Company de California realiza prospecciones y perforaciones en su territorio. Se sabe de ataques de ayoréode, pero no de las consecuencias que los mismos tuvieron para los ayoréode. A partir de 1957 se instaló en territorio ayorei la compañía de petróleo norteamericana Pure Oil. En todo el territorio se abrieron caminos para transportar la maquinaria necesaria para las perforaciones. En 1958, por primera vez, un grupo de ayoréode se acercó a un campamento, intercambiando regalos con los petroleros. El mismo año los ayoréode atacaron un campamento en Cerro León. Durante los años siguientes alternaron contactos pacíficos con ataques a petroleros y a militares. Los militares recibieron orden de matar a todo ayorei al cual encuentren.

Los ayoréode que fueron muertos en estos enfrentamientos no se mencionan en los relatos. La muerte no tiene para ellos la importancia que tiene en nuestra cultura. Los muertos son enterrados con todos sus enseres y el lugar es abandonado, para no tener recuerdos emocionales cuando se usan, ven o tocan esos bienes. La persona que perdió a su compañero debe buscar un reemplazante en seguida. La visión es centrada hacia la vida: no hacia la pérdida de un ser amado.

Que sufrieron muertos en los enfrentamientos, lo sabemos por parte de colonos y de otros testimonios que orgullosamente cuentan haber matado algún salvaje. Viviendo con los ayoréode se encuentran personas con cicatrices de bala, como por ejemplo Chiri Étakori, que vive con una bala en la cabeza. Los *totobíé-gosode* cuen-

tan la historia de un compañero cuya rodilla fue destrozada por una bala, pero que sobrevivió arrastrándose sobre el suelo hasta encontrarse después de un año con un grupo de ayoréode. La historia es contada para evocar la bravura de alimentarse y sobrevivir en esas condiciones durante tanto tiempo.

Todos estos eventos incrementaron los enfrentamientos entre los grupos locales ayoréode, lo que llevó al fortalecimiento de las confederaciones con fines bélicos. En este tiempo la confederación *guiday-gosode* de Uejai Pikanerai contaba con los guerreros de doce grupos locales; y la confederación de los *direquedéjnai-gosode*, liderada por Degüidáquide Chiquejnoi, llegó a reunir guerreros de siete grupos locales. Otras confederaciones de los grupos locales del norte chaqueño eran los *jnupedo-gosode*, “la gente de las orillas de los cerros”, nombre que se refiere a las serranías de Chiquitos y de Sunsas, y los *kochokoi-gosode*, “la gente de las casas grandes” o “de la laguna grande”. La última denominación hace referencia a las grandes lagunas conectadas con el río Paraguay, que formaron parte de su territorio. Al este de los *guiday-gosode*, vecinos de los chamacocos, se formó por su parte la confederación *garay-gosode*, “la gente de las pampas”. Parte de los *garay-gosode* colaboraba con los *guiday-gosode*, mientras que el resto se mantuvo como confederación independiente.

Los informantes hablan de trece grupos locales que durante ese tiempo desaparecieron, aniquilados por confederaciones enemigas o también por enfermedades, probablemente causadas por los objetos de los soldados que se encontraban en el monte desde la guerra del Chaco. Los informantes, así, mencionan dos grupos eliminados por los *guiday-gosode*: los *chabotó-gosode*, “la gente de la región donde abundan los murciélagos”, o a los *pikadebii-gosode*, “la gente de la región donde abunda la palma tota”. Los sobrevivientes se juntaron con otros grupos locales. Los enfrentamientos llevaron finalmente a grupos más débiles a huir de sus perseguidores y acercarse a sus otros enemigos mortales: los *cojñone*.

Los ayoréode no participaron directamente de la guerra del Chaco, pero sí espionaron a las tropas y a los vehículos que cruzaban el Chaco. En general trataban de eludir las zonas de movimientos de

la guerra. La guerra tuvo otras consecuencias para la vida de los ayoréode. Durante la guerra misma, y después de ella, en el Chaco quedaron como dijimos los restos de camiones, campamentos abandonados y otros enseres dejados por los combatientes. Hasta entonces solamente los grupos del norte tenían, como resultado de sus ataques a colonos y estancias, enseres e instrumentos de hierro. Según los informantes de los grupos del norte, los grupos del sur casi no poseían hierro, lo cual se explica con la casi ausencia de asentamientos en esa parte del Chaco. Las hachas de estos grupos eran mayormente de piedra. Los deshechos de la guerra posibilitaron a los grupos del sur el uso de hierro, que entró así en la cultura material de los ayoréode. Al salir del monte, todos los ayoréode tenían hachas con punta de hierro, hechas con partes de camiones y vehículos abandonados, cortadas y readaptadas. Las lanzas llevaban puntas afiladas de machetes. Estos instrumentos servían como herramientas para abrir sendas en el bosque espeso, y como lanza en caso de guerra. El conocimiento de las utilidades del hierro era un estímulo para el ataque a los asentamientos de los *cojñone*, “los sedentarios”, que aumentaron considerablemente en la zona norte del territorio ayorei.

A partir de 1927, los menonitas se habían instalado en el centro del Chaco paraguayo, en territorio del pueblo enhlet, que no opuso resistencia a su llegada. Por parte del gobierno paraguayo, avalar esta ocupación de parte del norte chaqueño era una táctica para ganar terreno en la pelea por los derechos sobre el Chaco. A partir de 1947 los ayoréode atacaron por primera vez las colonias menonitas, dando muerte al padre y a dos hijos de la familia Stahl. Estos ataques se repitieron contra familias menonitas y enhlet que trabajaban para los menonitas.

Los primeros contactos con los *cojñone*

En 1947 un grupo de los *jnupedo-gosode*, amenazado por ataques de los *guiday-gosode*, decidió de tomar contacto con los *cojñone*. Cerca de Ipias rodearon a un vehículo que usaban los obreros del ferrocarril para moverse sobre los rieles, conducido por un ingeniero,

agitando sus *paracaradie* (maracas usadas para acompañar el canto) como signo de amistad. El ingeniero avisó al Vicariato de Chiquitos, pero el obispo se negó a ocuparse de los ayoréode. El grupo volvió al monte para aparecer de nuevo en los pueblos, hasta que los misioneros de la *New Tribes Missions* se enteraron y fundaron con ellos la primera misión de Tobité.

Poco después el piloto de un avión vio al sur de Concepción un grupo de ayoréode. El padre Luis Oefner, desde hace tiempo interesado en los ayoréode, hizo intentos de contactarse con este grupo, colocando regalos que fueron respondidos por los indígenas. Para impedir el contacto, sin embargo, el obispo lo mandó a Cochabamba. Animadas por estos intentos, varias mujeres ayoréode iniciaron el contacto con una estancia, cuyo dueño, de profesión evangélica, avisó a la *South American Indian Mission*, que fundó con ese grupo de *direquedéjnai-gosode* la misión de Zapocó.

En la primera mitad de la década de 1950, la mayor parte de los grupos locales del norte buscaron contacto con los *cojñone*. En 1954, baptistas letones hicieron contacto con los *kochokoi-gosode* y *uechamitó-gosode*, “la gente de los lados de la carretera”, grupos de la zona este de la Chiquitania. El contacto en Tobité, especialmente, tuvo resultados lamentables en un comienzo. El grupo de los *jachai-gosode* fue prácticamente eliminado por una epidemia de varicela, y los *tachei-gosode*, “la gente de la región donde abundan los jochis pintados” por una epidemia de sarampión. Cuentan los ayoréode que los enfermos trataban de volver al monte, quedándose a un lado del camino para morir. Los pocos que lograron reunirse con ayoréode del monte los infectaron, causando aún más muertes. Comai Chiquéjnorí, de niño, vio morir a toda su familia en Zapocó a causa de las enfermedades desconocidas; al punto de que quedó solo y fue adaptado por la familia del misionero Bill Pencille.

Además, no se interrumpían las viejas hostilidades. Ya consolidadas las misiones, y armados algunos hombres con rifles, los guerreros de Natüi fueron a las salinas a vengarse de los ataques de los *guiday-gosode*. Volvieron con cinco mujeres cautivas. Los mismos acontecimientos se repitieron en Paraguay, donde los *guiday-gosode*

y *garay-gosode* hicieron incursiones al territorio de los *totobié-gosode* para vengarse de sus enemigos tradicionales.

En 1959, Bill Pencille se instaló en la salina de Santiago con varios acompañantes ayoréode. Lograron un contacto con los *guiday-gosode*, que después volvieron al monte, causando la muerte de varios miembros de su grupo por enfermedades provocadas por el contacto. Como escribe Wagner en su libro *Defeat of the Bird God* (1967), el misionero Pencille lamentaba no poder ocuparse de la economía de los ayoréode, que ahora sedentarios debían buscar nuevas formas de garantizar su existencia, mientras él centraba todo su esfuerzo en la evangelización de los indígenas. En los primeros tiempos en la misión, los ayoréode de Bolivia eran fanáticos de la Biblia, e incluso memorizaban parte de ella; lo mismo pude confirmar en una visita en 1981 a los ayoréode de Paraguay. Los indígenas de la misión ni se comunicaban con sus parientes católicos de la Misión María Auxiliadora.

El fanatismo se debía al poder de la palabra, que tiene mucha importancia en la cultura ayoréi, puesto que con ella se cura y se promueven acontecimientos importantes de la vida. La equivocación consistía en que los ayoréode pensaron que las palabras de la Biblia eran el medio para alcanzar la abundancia de bienes propiedad de los misioneros. Como esto no se realizó, decayó considerablemente el interés por lo enseñado por los religiosos. Así, se oye decir a varios ayoréode que las palabras de la Biblia son muy bonitas pero no les sirven para llevar adelante su vida.

Los misioneros no solamente eran religiosos sino también norteamericanos, que no sabían apreciar los aspectos comunales de la vida ayoré. El misionero Graber, que conocía a los ayoréode de Paraguay, se pregunta por ejemplo: “¿Cuáles son las principales causas para la pobreza entre los indígenas?”, y se responde a sí mismo: “La causa principal para la pobreza es la propiedad colectiva. No hay ninguna iniciativa individual” (Graber 1964). En un proyecto a favor de los ayoréode, la *New Tribes Missions* mandó una solicitud a la organización Pan para el Mundo, cuyo enfoque principal era la introducción de la ganadería. El proyecto insistía en que cada vaca otorgada a

una familia ayoré debía estar aislada, separada de las demás por el alambrado.

En este contexto los ayoréode de Bolivia se vieron obligados a sustentarse buscando trabajo asalariado fuera de la misión. Hasta la década de 1980 aceptaron principalmente trabajos comunales de aserradero, apertura de caminos o de terrenos, en los cuales migraba la familia entera al lugar de trabajo. Actualmente se aceptan también trabajos individuales. En busca de mejores condiciones de trabajo eran comunes los traslados a otras misiones, aunque con preferencia a aquellas que nucleaban a grupos que pertenecieron a las mismas confederaciones. Principalmente por razones de salud, las familias se dirigían también a los grandes centros urbanos, como la ciudad de Santa Cruz de la Sierra, lo que llevó a que varias familias se quedaran en la ciudad, donde actualmente viven en total hacinamiento. Desde muy temprano, las mujeres ayoréode se dedicaron a la prostitución, y en Santa Cruz de la Sierra muchas de ellas incluso contrajeron SIDA. También hay mujeres que se dedicaron a la prostitución en los centros rurales menonitas.

En Paraguay, los salesianos lograron en 1962 un primer contacto con los ayoréode con ayuda de José Iquebi Posorajai, un joven ayorei capturado en 1956. Con este grupo fundaron la misión María Auxiliadora sobre el río Paraguay en 1963, fuera del tradicional territorio ayorei. Las enfermedades desconocidas eliminaron a gran parte de los ayoréode y los sobrevivientes huyeron de vuelta al monte, pero fueron recogidos de nuevo por los padres salesianos.

En 1966 los misioneros de *New Tribes Missions* fundaron una misión con una parcialidad de los *guiday-gosode*. En 1968 cambiaron la misión a Faro Moro, acercándose más a las colonias menonitas. A fines de la década de 1970 la trasladaron a Campo Loro, para acercarse más a las colonias menonitas, que brindaban oportunidades de trabajo. Los menonitas tenían en ese tiempo proyectos de agricultura, y la madera de los desmontes se utilizaba para producir energía. Estos proyectos dieron trabajo a un sinnúmero de indígenas, que además fueron incorporados a los sistemas de salud y otros servicios; así, alrededor de los 11.000 menonitas, se instalaron asentamientos de alrededor de 15.000 indígenas de diversos pueblos chaqueños.

Con el tiempo los menonitas cambiaron totalmente su economía basándola sobre la ganadería, y las colonias recibieron su energía de la represa de Itaipú, lo que disminuyó considerablemente los puestos de trabajo y llevó también a la exclusión de los indígenas de los servicios sociales. La misión de Campo Loro, en cuyo territorio vivieron más de 1.000 ayoréode en total hacinamiento, perdió su función de campo laboral. Grupos de ayoréode se separaron de la misión para formar en el mismo territorio dos nuevas comunidades, Ebetogué y Tunucojnai, probablemente para aprovechar las nuevas tierras. A diferencia de la situación en Bolivia, los ayoréode de Paraguay no buscaron sobrevivir en las ciudades y centros rurales, sino que fundaron nuevos asentamientos Chaco adentro, viviendo de la tradicional economía de caza, recolección y agricultura, y asegurándose al mismo tiempo el trabajo ocasional en las estancias cercanas.

El mercado de las pieles de gatos y sus consecuencias para los ayoréode

A partir de los fines de la década de 1950, promovidas por los altos precios que ofrecía el mercado, comenzaron las entradas de cazadores de pieles de gatos silvestres al Chaco boreal. Especialmente se cazaban jaguares y ocelotes en la zona fronteriza entre Bolivia y Paraguay. En Paraguay los cazadores aprovecharon la carretera abierta hacia el cerro Chovoreca y los caminos hacia el Palmar de las Islas. En el caso de Bolivia, entraron por el antiguo camino que iba desde San José de Chiquitos hasta las salinas.

En varias expediciones a las salinas, realizadas entre los años 1969 y 1971, pude observar la presencia de números considerables de cazadores de pieles, principalmente paraguayos y argentinos. Bolivianos de San José de Chiquitos contribuyeron a este mercado con abastamiento de agua y el transporte de las pieles. Cerca del camino que entraba a la zona de las salinas, solamente existían dos pozos de agua: al sur de la salina de San José hay un pozo profundo, de alrededor de cien metros de diámetro, posiblemente construido durante la guerra del Chaco. En el tiempo de la sequía queda totalmente seco. Hablar de cazadores no es tan correcto porque a los felinos se los atrapaba con trampas. Los cazadores abrían sendas angostas desde los cami-

nos, poniendo trampas para aprovechar la costumbre de los gatos silvestres de utilizar espacios abiertos y limpios cuando se mueven por el bosque. En otras partes del Chaco boliviano se procedió en forma organizada abriendo brechas con maquinaria, de las cuales salían hacia ambos lados las pequeñas sendas ocupadas con trampas.

La presencia de los cazadores de pieles complicó gravemente a los grupos locales ayoréode, porque les impidió abastecerse de sal. Las expediciones hacia las salinas tenían que ser abandonadas. En 1971, el grupo local de los *érapepari-gosode*, “la gente del bosque tupido”, cuya territorio era la región de las salinas, se acercaron a los soldados del fortín Ravelo, al sur de esa zona, cerca de la frontera con Paraguay. Les hicieron entender que iban a volver cuando hubiera luna llena. Los soldados informaron al misionero de Santa Teresita, quien los fue a buscar en la fecha indicada. Mujeres y hombres habían cortado su cabello largo, símbolo de fuerza, para demostrar su intención pacífica de convivir con los *cojñone*, sus antiguos enemigos. Un año después salieron los *tachei-gosode*, “la gente de la región donde abunda el acutí pintado” por las mismas razones.

New Tribes Missions también participó del negocio de las pieles de gatos en Paraguay. En general la misión no se ocupaba de la economía de los indígenas. La lejanía de la primera misión respecto de los posibles lugares de trabajo, dentro del Parque Nacional Defensores del Chaco, los obligó como dijimos a trasladarla a Faro Moro, en el centro del territorio de los *totobié-gosode*, “la gente de la región donde abundan los pecaríes”. Los *totobié-gosode* formaban en este tiempo un grupo local de considerable tamaño, con alrededor de 300 personas. Era el grupo local ayorei más sureño todavía no contactado por misioneros. Formaron originalmente parte de la confederación de los *guiday-gosode*, relación que se rompió alrededor de 1954. Debido a falsas acusaciones de Uejai, el líder de los *guiday-gosode*, la confederación decidió vengarse de este grupo local y cuando un grupo de hombres volvía de las salinas fue atacado y asesinado, creando así el inicio de interminables enfrentamientos entre ambos grupos. Cuando la misión se instaló en el centro del territorio de los *totobié-gosode*, los misioneros tomaron la decisión de participar del lucrativo negocio de las pieles. Armados con trampas y rifles, los *guiday-gosode* se internaron en los caminos de los *totobié-gosode*, cometiendo una

serie de masacres en ese grupo. Hubo, por otra parte, masacres de los habitantes de María Auxiliadora contra los *garay-gosode*, aliados de los *guiday-gosode*. Las incursiones disminuyeron recién después de 1974, con la prohibición internacional del uso de pieles. Poco después, en 1975, un predicador ayorei venido de Bolivia llamaba al fin de todos los enfrentamientos entre los ayoréode, llamamiento que se practica hasta la actualidad.

La presencia de los cazadores de pieles de gatos silvestres en las salinas causó el abandono definitivo de las expediciones anuales de los grupos locales para abastecerse con sal. Para sustituir la sal, los ayoréode tenían que recurrir a las cenizas de ciertas plantas que crecen en regiones con tierras saladas.

La expansión de terratenientes y de multinacionales en el Chaco Boreal

Vaciado gran parte del Chaco Boreal de grupos locales ayoréode, penetraron grandes terratenientes en muchos de los espacios que aquellos ocupaban tradicionalmente. En Bolivia, el movimiento se redujo a la región de los bañados del Izozog y sus cercanías, a la margen norte del Chaco y a estancias en sitios donde había agua, como la ya mencionada laguna de Tucavaca. En la parte oeste del Chaco boliviano se creó el Parque Kaa-iyá, con más de 3 millones de hectáreas.

En Paraguay, todos los espacios del Chaco Boreal tenían dueños a partir de la Guerra de la Triple Alianza. Desde el río Paraguay se desarrolló la industria del tanino, y a partir de 1927 se instalaron tres colonias menonitas Chaco adentro. En 1985, el Chaco al norte de las colonias menonitas permanecía todavía en estado natural. Por falta de caminos, la mayoría de los dueños nunca había conocido sus propiedades. Pero a partir de la década de 1990 comenzó una carrera hacia las tierras del Chaco, que incluyó a menonitas que adquirieron tierras privadas fuera de los colectivos de las colonias, y a extranjeros, especialmente brasileños. Los territorios ayoréode titulados, reclamados oficial y legalmente, o con estatus de protección, fueron invadidos y desmontados, infracciones que las instituciones

paraguayas eran incapaces de controlar por más que supuestamente eran condenadas con multas.

Dos organizaciones no gubernamentales (ONG's), llamadas GAT ("Grupo de Apoyo a los Totobí-gosode", luego "Gente, Ambiente y Territorio") e "Iniciativa Amotocodie", se ocupaban de la protección de los *totobí-gosode* consiguiendo tierras e instalando nuevos asentamientos en ellas⁶. La segunda ONG se ocupa principalmente de los grupos de ayoréode que permanecen todavía en aislamiento voluntario. Como otras regiones de las tierras bajas, el Chaco paraguayo y boliviano, incluida la Chiquitania, quedan al margen de la ley, y la acelerada destrucción de su delicado medioambiente es previsible: "esta tierra se ha muerto", suelen decir los ayoréode.

Realidad de los grupos en aislamiento voluntario y la discusión sobre su destino

Actualmente existen seis grupos ayoréode confirmados en aislamiento voluntario en el Chaco boreal. Dos grupos recorren territorios dentro del Chaco paraguayo, y un grupo se encuentra enteramente del lado boliviano. En 2004 salió un grupo de los *totobí-gosode* que reconoció que sus parientes estaban preparando un nuevo asentamiento. Un último grupo de *totobí-gosode* permanece sin contacto en el monte. El segundo grupo, posiblemente *dukode-gosode*, "la gente de la región de las sepulturas", recorre la región del parque Defensores del Chaco al norte de los *totobí-gosode*.

La zona fronteriza entre Paraguay y Bolivia es recorrida por tres, o posiblemente cuatro grupos ayoréode sin contacto. En la zona más hacia el oeste se mantienen en aislamiento los *atetadie-gosode*, "la gente de los médanos", probablemente descendientes de los antiguos *garaijmane-gosode*, "la gente del campo que se extiende en forma de una mano" que había tenido contactos con obreros de las compañías petroleras. Conocen a los *cojñone* y hubo ya contactos pacíficos con ellos en el parque Kaa-iyá. Su territorio comprende los parques Médanos de Paraguay y el Kaa-iyá de Bolivia. El parque

6 UNAP/ Iniciativa Amotocodie 2010.

Médanos es en la actualidad objeto de intensas actividades de búsqueda de gas y petróleo, y debe suponerse entonces que el grupo se ha retirado al parque Kaa-iyá.

En la zona de las salinas y del Palmar de las Islas tiene su territorio un grupo desconocido. Hubo avistamientos cerca de la laguna de Tucavaca. Los grupos de nombres desconocidos debieron haberse formado con familias expulsadas de sus grupos originales debido a reglas de la justicia comunitaria. Otro grupo recorre la región fronteriza alrededor del cerro Chovoreca. Posiblemente se trata de *tachei-gosode* que estaban apartados en el momento en que la mayoría de este grupo buscó el contacto en 1972. El grupo tiene cierta protección, porque el parque nacional boliviano Otuquis forma parte de su territorio. Amenazado por el avance de la agroindustria, hay también un grupo de nombre desconocido, cuyo hábitat está a unos 120 km. al sur de Pailón. El terrateniente Sandoval hizo en 2008 y 2009 dos intentos por iniciar un contacto con este grupo, prohibido por la nueva Constitución boliviana. Las comunicaciones que financiaba el terrateniente con los ayoréode fueron interceptadas por los ayoréode del Paraguay, y el viceministerio de Tierras intervino a favor de los aislados. En 2012, por fin, numerosas protestas a nivel internacional lograron frenar un intento del Museo de Historia Natural de Inglaterra de realizar una expedición de estudio al Gran Chaco, “donde ni un humano ha puesto el pie”. El estudio estaba previsto, justamente, dentro del territorio de uno de los grupos en aislamiento.

Buscar el contacto con el mundo no-ayorei fue en general una decisión tomada por los propios ayoréode. Pero en 1979 y 1987 la *New Tribes Missions* emprendió contactos con dos grupos *totobié-gosode* en aislamiento por intermedio de los *guiday-gosode*, con resultados lamentables en ambos casos. El contacto de 1987 terminó con cinco muertos en el campo, porque el grupo en aislamiento decidió defenderse. Sacados del monte contra su voluntad para vivir con sus enemigos mortales, algunos indígenas decidieron incluso suicidarse rechazando alimentarse.

A pesar de la amistad que desde fines de la década de 1970 reina entre los grupos ayoréode, la mayoría de los sobrevivientes decidió

buscar ayuda para poder retornar a su territorio tradicional, aunque sin perder el contacto con el mundo de los *cojñone*. Buena parte vive ahora en Arocojnadi y Chaidí, un territorio ya titulado para los *totobié-gosode*. Los *totobié-gosode* cuentan el espanto de los ataques de los *guiday-gosode*, armados en las misiones, y de los enfrentamientos con blancos. Alrededor de 1970 decidieron dividirse en tres grupos independientes, considerando que si un grupo podría ser eliminado el resto tal vez podría sobrevivir.

Hasta comienzos del nuevo siglo, influenciados por los religiosos fundamentalistas norteamericanos que esperaban el fin del mundo para el cambio del milenio, muchos ayoréode apoyaron la idea de sacar del monte a los grupos sin contacto. Un intento de los religiosos de contactar a uno de los grupos *totobié-gosode* fue intervenido en 2002 por el Ministerio Público. Las experiencias de los *totobié-gosode* y la influencia de ONG's como la "Iniciativa Amotocodie" hicieron reflexionar a los ayoréode, que se volvieron fieles defensores de los derechos de sus compañeros a decidir sobre su propio destino.

La frontera y la comunicación entre los grupos y familias ayoréode

A pesar de vivir en dos países diferentes, todos los ayoréode se consideran como una sola nación. Hay muchas formas de contacto entre ellos. Hubo cambio de residencia de grupos de ambas naciones, por matrimonio o por oferta de trabajo. En las visitas de los ayoréode a los grupos del otro lado de la frontera, entregan cassettes con canciones tradicionales u otro contenido espontáneo a sus parientes. Desde hace tiempo, todas las comunidades ayoréode de Bolivia y de Paraguay pueden comunicarse por radio, utilizando una frecuencia común.

Muchas personas o grupos hacen esfuerzos para financiar viajes para conocer a sus familiares o compañeros del otro lado, vendiendo vacas entregadas por proyectos u otros utensilios. A veces las ONG's o las instituciones oficiales financian reuniones entre los ayoréode de Paraguay y Bolivia. En 2009, el ministerio de la Presidencia de Bolivia financió un gran encuentro en Santa Cruz, dedicado especialmente al problema de los grupos en aislamiento voluntario.

Otros encuentros son financiados por la “Iniciativa Amotocodie” o la misma Confederación Indígena de Bolivia, CIDOB. En 2002, personas de la organización ayoré de Bolivia (CANOB), apoyaron la fundación de la UNAP, la actual organización ayoré de Paraguay.

Para facilitar el intercambio entre personas y grupos de ayoréode, argumentando que al fin y al cabo se trata de un mismo pueblo, los ayoréode solicitan a las autoridades de ambos países liberarlos de las complicadas reglas burocráticas para cruzar la frontera. De hecho varias familias ayoréode las ignoran por completo, cruzando libremente a través del Chaco para visitar familiares o amigos, mostrando que, a pesar de los cambios de vida que ha producido la convivencia con los *cojñone*, saben defenderse todavía dentro de un medioambiente tan difícil como es el Chaco boreal.

Bibliografía

Bremen Volker von

1991 *Zwischen Anpassung und Aneignung. Zur Problematik von Wildbeuter-Gesellschaften im modernen Weltsystem am Beispiel de Ayoréode*. Munich: Anacon.

Cardús José

1886 *Las misiones franciscanas entre los infieles de Bolivia. Descripción del estado de ellas en 1883 y 1884 con una noticia sobre los caminos y tribus salvajes*. Barcelona: Librería de la Inmaculada Concepción.

Dye Johnson Jean

1991 [1966] *God planted five seeds*. Sanford: New Tribes Mission.

Fischermann Bernd

1988 *Zur Weltsicht der Ayoréode Ostboliviens*. Bonn: Rheinische Friedrich/Wilhelms/Universität.

2007 “Huida o entrega – Vivir en aislamiento. El ejemplo de los Totobié-gosode”, en Alejandro Parrellada (Ed.): *Pueblos indígenas en aislamiento y contacto inicial en la Amazonia y el Gran Chaco*. Copenhague: IWGIA: 252-265.

Graber Christian L.

1964 *The Coming of the Moros. From Spears to Pruning Hooks*. Scottdale: Herald Press.

Kelm Heinz y Mark Münzel

1983 *Gejagte Jäger. Aché- und Mbía in Ostbolivien*. Frankfurt: Taschenbuch.

Nordenskiöld Erland

1931 “Das Allerneueste von den Indianern in den Urwäldern Boliviens”, *Der Erdball* 5: 132-136.

Oefner Luis M.

2003 [1956] *San Ignacio de Zamucos*. Santa Cruz: Academia cruceña de letras/ Universidad privada de Santa Cruz de la Sierra (cuadernillo de la biblioteca pública de la academia cruceña de letras vol. 45 n° 1).

Parejas Alcides y Virgilio Suárez

1992 *Chiquitos. Historia de una utopía*. Santa Cruz de la Sierra: Universidad Privada de Santa Cruz de la Sierra.

Quiroga Rosa María y Bernd Fischermann

2002/3 *Historias de hombres y mujeres ayoréode*. Manuscrito inédito.

Tomichá Charupá Roberto

2003 "Carta inédita del P. Chomé desde San Ignacio de los Zamucos (15 de Octubre de 1745)", *Anuario de la Academia Boliviana de Historia Eclesiástica* 9: 159-175.

UNAP/ Iniciativa Amotocodie

2010 *El caso Ayoreo*. Asunción: UNAP/IWGIA.

Wagner C. Peter

1967 *Defeat of the Bird God*. Grand Rapids: William Carey Library.

Wegner Richard

1931 *Zum Sonnentor durch altes Indianerland*. Darmstadt: L. C. Wittich Verlag.

Bosquejo de demografía chaqueña: chulupí y misioneros oblatos en el Pilcomayo, 1924-1940

Marie Morel¹

Introducción: dos preguntas de Alfred Métraux

El 19 de octubre de 1943 monseñor Walter Vervoort (OMI²), prefecto apostólico del Pilcomayo, recibió una carta de Alfred Métraux redactada en inglés (véase anexo 1). Por entonces, el antropólogo suizo trabajaba en el capítulo “Tribus del Chaco” para el primer volumen de la monumental serie *Handbook of South-American Indians*. Métraux pedía al sacerdote algunas precisiones sobre unos indígenas de las misiones de la Prefectura Apostólica del Pilcomayo, los “chulupí, ashluslay o nivaclé”. Dos de las preguntas planteadas por Métraux nos interesan en particular en este estudio:

(1)¿Podría decirme el número aproximado de los indios chulupí (ashluslay)?³

(2)¿Podría usted señalar las fronteras de su territorio y darme un número exacto de ellos en sus misiones?.

El archivo del Vicariato Apostólico del Pilcomayo⁴, localizado en Mariscal Estigarribia, conserva la correspondencia oficial y personal de los vicarios y de varios misioneros del Chaco; sin embargo, hasta ahora no hemos hallado otras cartas de Métraux con preguntas similares en los archivos de los otros misioneros presentes hacia la misma época en

1 Doctoranda en Historia, Universidad Rennes 2 -CERHIO UMR 6258. Correo: marie.morel@gmail.com. Agradezco a Verónica Vallejo-Flores (doctoranda en Historia, Universidad París 1 -CRHXIX EA 3550) por la colaboración recibida en la redacción final, sin su ayuda este texto no sería lo que es.

2 OMI: Oblatos de María Inmaculada.

3 De aquí en adelante todas las traducciones son nuestras.

4 VAP: <http://www.vicpilcomayo.org.py/index.html>

el Chaco Boreal: ni los salesianos de Don Bosco, ni los misioneros de la *South American Missionary Society* (SAMS) parecen haberlas recibido. Como el propio Métraux lo indica al principio de su carta, él no llegó a visitar las dos misiones a cargo de los misioneros oblatos en la zona del Pilcomayo, San José de Esteros y San Leonardo Escalante. No obstante, durante sus viajes entre Argentina, Bolivia y Paraguay, sí estuvo en contacto repetidas veces con misioneros anglicanos en el norte argentino (Córdoba 2013), en el Chaco central (SAMS) y con salesianos de Don Bosco en el Alto Paraguay (Métraux 1978: 59-129; 1933: 209).

Métraux no tenía la intención de hacer un estudio exhaustivo sobre los chulupés para el libro dirigido por Julian Stewart; las escasas informaciones que ofrece ese volumen entran poco en detalles sobre la población ashluslay y su territorio. En su contribución refería lo siguiente:

Siete mil indios ashluslay están bajo el cuidado o en contacto con los misioneros alemanes de la orden de los oblatos de María Inmaculada (San José de Esteros, Laguna Escalante, Misión Huachalla y López de Filippis) (Métraux 1946: 204-205).

El padre W. Verwoort estima alrededor de 15.000 ashluslay en 1944 (Métraux 1946: 236).

Los ashluslay habitan los llanos al norte del río Pilcomayo desde fortín Guachalla hasta la región de Esteros y arriba de río Confuso (Métraux 1946: 235)⁵.

Resta decir que los “niwaklé”⁶ de las misiones de la Prefectura del Pilcomayo, aparecen como chulupí en los archivos –cuando escriben al respecto monseñor Verwoort y otros misioneros entre 1925 y 1936– y son llamados ashluslay por Métraux en la carta, tal como los designaba el científico sueco Nordenskiöld (2002 [1912]: 28).

De Nordenskiöld a Chase-Sardi, varios autores ofrecen estimaciones demográficas de la población chulupí. Erland Nordenskiöld,

5 Véase mapa n° 5 “Tribes of the Gran Chaco: present-day locations” en Métraux 1946: 201.

6 AVAP (Archivo del Vicariato Apostólico del Pilcomayo, Mcal. Estigarribia, Paraguay) De la carta del P. Otto al P. Framm, 14/10/1935 “nombre que se dan los chulupí a sí mismos”.

durante su trabajo de campo, estimó la población nivaclé en 10.000 personas. En 1924 Hunt, misionero de la SAMS, estimó que entre “chunupi y lenguas” serían 20.000 almas (1924: 8). Nicolás Richard (2007: 222), citando el informe de Kehn de 1929, habla de 10.000 personas también; estas mismas cifras fueron señaladas por Siffredi (2009: 29-30). Chase-Sardi cita la estimación del padre Vervoort de que al fundarse la misión había unos 14.000 individuos (Chase-Sardi 2003: 100; Meliá 1997: 148.). Durante la época de la guerra del Chaco, este grupo habría bajado en número hasta 3.000 (Susnik 1961: 51). Precisamente, el general Belaieff estimaba la población chulupí en 6.000 personas (Belaieff 1946: 372). Hacia la misma época, un informe de la *Propaganda Fide* basado sobre cifras de 1939, indicaba 15.000 chulupí (A.I.F. 1950: 54).

Por otra parte, valiosos estudios nos permiten hacernos una idea del grupo chulupí; uno de los más completos en cuanto a etnónimos, demografía y territorio es el de Chase-Sardi (2003: 97-118). Otros autores se han enfocado sobre la historia de la Prefectura del Pilcomayo (Durán Estragó 2001), las figuras de los primeros misioneros (Fritz 1999) y la relación entre indígenas y misioneros al inicio de la Misión del Pilcomayo (Fritz 1997, 2000) o, más recientemente, sobre la praxis de los misioneros oblatos (Bohnert 2009). Un gran aporte reciente fueron los trabajos que intentaron dar a entender las lógicas de poblamiento, desplazamiento y enfrentamiento de los chulupí del Pilcomayo bajo y medio, ya sea reuniendo fuentes escritas, textos de exploradores (Richard 2007; Barbosa y Richard 2010; Bossert y Siffredi 2011) o aun elaborando un conjunto de testimonios orales de los propios nivaclé (Chase-Sardi 2003; Richard 2007).

No obstante lo anterior, en la medida en que se trata de un grupo semi-nómada, resulta difícil ubicar con precisión en un mapa a los pueblos chulupí entre 1920 y 1940. En este contexto, podemos preguntarnos lo siguiente: ¿cuál fue la proporción de población chulupí que estuvo en contacto con las misiones?, ¿cuántos se quedaron “fuera”?, ¿cuál fue la amplitud de sus movimientos, cómo aumentaron o decrecieron entre 1920 y 1940? No pretendemos aquí estimar la entera población nivaclé para toda la zona del Pilcomayo; tampoco delinear un retrato complejo de estos grupos. Sí, en cambio, aproximarnos mejor y

con mayores precisiones hasta los núcleos que vivieron cerca de la misión oblata, en el territorio de la Prefectura Apostólica del Pilcomayo⁷.

Para acercarse más a lo que pudo haber sido la población chulupí en tiempos de la llegada de los misioneros oblatos hasta la zona del Pilcomayo, conviene dirigir la atención hacia un conjunto de fuentes dispersas y hasta ahora nunca compulsadas o relacionadas sistemáticamente. Se trata de las orientaciones, cifras y localizaciones que resulta posible desglosar de los documentos en los archivos de los misioneros OMI del fondo de la Nunciatura de Bolivia (conservado en el Archivo Secreto Vaticano, ASV), en las correspondencias que establecieron los misioneros y el Nuncio con la *Propaganda Fide* (SCPF) y en los archivos de los ministerios de Relaciones exteriores y culto y de Defensa de Bolivia y Paraguay. A esto hay que añadir los periódicos misioneros y la prensa de la época. Este conjunto permitiría formular, por un lado, una respuesta más matizada que la dada por monseñor Vervoort a las dos primeras preguntas de Métraux y, por otro, afinar la imagen de lo que fue el proceso de colonización en la zona del Pilcomayo. Dicho proceso fue operado por la intermediación de misioneros extranjeros establecidos en el territorio a instancias de las autoridades bolivianas cuando la tensión máxima con Paraguay estaba ya a punto de hacer estallar una guerra internacional.

Para entender en qué situación vivían los chulupí de las misiones oblatas en los años 20-40, conviene precisar en primer término el contexto de la zona del Pilcomayo y repasar los orígenes del proyecto de la PAP. Esto permitirá entender las circunstancias del encuentro entre misioneros e indígenas y sopesar después las dificultades de evaluar la población y delimitar su territorio hasta la década de 1940.

Creación de la Prefectura Apostólica del Pilcomayo

La decisión de crear la PAP fue política⁸. Si partimos de esta premisa, entramos de lleno en el contexto de los años 1920-1930 en el Chaco boreal.

7 De aquí en adelante PAP (Prefectura Apostólica del Pilcomayo).

8 ASV Nunz. Bolivia, 396: carta P. Pietsh, OMI,

La creación de la PAP llega a decidirse tras un período de cuatro años de discusiones entre varios actores: el gobierno de Bolivia (a través del ministro de Relaciones exteriores y culto y del ministro de Guerra), el congreso, el presidente de la República, el Internuncio en Bolivia, los PP. franciscanos del Vicariato Apostólico del Chaco⁹, la SCPF, la Secretaría de Estado de la Santa Sede y, por último, los superiores de la provincia alemana de los oblatos de María Inmaculada. Desde 1919 hasta 1924 se presentaron varios proyectos con argumentos variados y objeciones no menos diversificadas sobre la necesidad de crear la PAP; diferían, sobre todo, por las modificaciones territoriales, que eran sustanciales. Las misiones del Pilcomayo se crearon según el decreto de misiones (artículos 1 y 2) vigente desde 1905¹⁰: “tienen por objeto inmediato la preparación para la vida civilizada de los elementos nómadas del país, así como la colonización del territorio” y “las misiones dependen en su organización y régimen del Ministerio de Colonización”.

El proyecto original se veía reducido territorialmente a la zona de Tarija. Pero en el proyecto de junio de 1924 enviado al cardenal Gasparri, Secretario de Estado de la Santa Sede, el presidente de la República de Bolivia, Bautista Saavedra, sugirió que la PAP quedara circunscrita al territorio del Chaco boreal, teniendo como límites las fronteras con la Argentina y el Paraguay; las zonas de los fortines quedarían a cargo de los misioneros¹¹. Teniendo en cuenta el peligro que representaban según el Estado boliviano los “salvajes nómadas del Pilcomayo”¹², convenía establecer un centro misional en Ballivián, con el objeto de afirmar la radicación de los indígenas¹³. Los misioneros tenían que cumplir la doble función de “hacerse cargo de la evangelización de los bárbaros del Chaco

9 Con el decreto “*Optimo sane Consilio*” del 22 de mayo de 1919, la Santa Sede erigió el Vicariato Apostólico de Chaco (VAC). La PAP proviene de la desmembración del VAC (*Acta Apost. Sedis* 1925: 228).

10 Reglamento de Misiones 1905 (Decreto del 23 de diciembre de 1905, en Anuario 1906: 598-603).

11 ASV Nunz. Bolivia, 238: ff.026-28.

12 ASV Nunz. Bolivia, 215_53: f.071.

13 ASV Nunz. Bolivia, 215_53: f.074.

y del mantenimiento de la soberanía nacional”¹⁴. Además y, sobre todo, el argumento decisivo fue que: “era imperativo contrarrestar el avance de misiones protestantes que ocupan el territorio nacional en nombre del Gobierno Paraguayo”¹⁵. A pesar de la protesta de los franciscanos quienes argumentaban que los indígenas de esta zona eran “indomables e irreductibles”¹⁶ se procedió la erección de una nueva Prefectura.

Un argumento político-confesional vino a reforzar la solicitud hecha por Bolivia ante la Santa Sede. Además del estado de lastimoso abandono de la población de colonos que vivía en la ribera del río Pilcomayo, a los bolivianos les preocupaba el avance significativo no de las tropas paraguayas, sino de los protestantes bajo bandera paraguaya. En el mapa adjunto al proyecto de erección de la PAP figuran marcados “los centros de actividades protestantes: colonias Menonitas, Maklawaya e Nanawa”¹⁷. Cabe subrayar que hubo varias tentativas entre 1915 y 1925 por parte de Bolivia (Saavedra 1941: 59-60) de patrocinar la misión anglicana de Nanawa, al lado de la cual se fundó un fortín paraguayo (Joy 1992: 142). Ahora bien, ¿por qué Bolivia buscó en 1924 crear una Prefectura Apostólica, cuando ya desde 1905 había iniciado la secularización de sus misiones, como seguirá haciéndolo hasta la década de 1940? (García Jordán 2007, 2006: 209-263; Métraux 1929). Todo parece poner de relieve, pues, el carácter eminentemente político de la decisión.

El 12 de febrero de 1925 la SCPF erigió la PAP, confiando la gestión de la provincia el mes siguiente –el 12 de marzo de 1925– a los OMI de Hünfeld en Alemania. Los primeros misioneros¹⁸, “agentes involuntarios del Estado” (Fritz 2008: 151) llegaron el día 25 de diciembre de 1925 al fortín Esteros, primera sede de la Prefectura, adecuándose a la expresión del decreto oficial, según la “necesidad sentida en aquellos territorios de promover la obra civilizadora en-

14 ASV Nunz. Bolivia, 215_53: f.077.

15 ASV Nunz. Bolivia, 215_53: f.071.

16 ASV Nunz. Bolivia, 215_53: f.084.

17 A.EE.SS Bolivia, Pos. 212 (6): ff.39-43.

18 Véase biografías de unos “pioneros en el Chaco”, Fritz 1999: PP. Lippold, Breuer, Vervoort, Stahl y Otto.

tre las numerosas tribus salvajes que allí moran”¹⁹. Con respecto al territorio de la PAP el decreto precisa:

Hasta que se determine por una ley especial la jurisdicción territorial de dicha PAP, comprenderá ella todo el territorio circunscrito dentro de los siguientes límites: Por el norte, el paralelo 22°; por el oeste y sud, el curso del río Pilcomayo, desde el fortín d’Orbigny, inclusive, hasta el límite con el Pilcomayo; al este los límites con el Paraguay”.²⁰

Tal como lo señala el asistente general P. Pietsh (OMI) al Nuncio en Bolivia, don Luis Centoz²¹, al llegar a Esteros los misioneros alemanes constataron rápidamente que los límites trazados para la PAP eran “imaginarios”. Según el P. Pietsh, no sólo dichos límites estaban equivocados, sino también la estimación de la población dejaba pocas dudas sobre el engaño. Se presentó a los misioneros un territorio de misión de 12.000 km² con 50.000 almas. Después de unos meses, se dieron cuenta de otra realidad (ver mapa 1).

Con el objetivo de garantizar la colonización del Chaco, en particular la zona de Pilcomayo, Bolivia estableció varios fortines (Gordillo y Leguizamón 2002: 27), “pequeños establecimientos” con poca población, núcleos de colonos y militares. En las décadas de 1920-1930, si bien había aumentado significativamente la presencia militar boliviana en el Chaco, todavía era limitada en número (Capdevila 2010: 84-86). En 1925, cuando llegaron los misioneros alemanes, el ejército controlaba la margen izquierda del Pilcomayo (Joy 1992: 125; Gordillo y Leguizamón 2002: 27).

La creación de la PAP tenía como objetivo posicionar una presencia nacional efectiva en las poblaciones de la ribera del río Pilcomayo, desde Villamontes hasta Muñoz. Esteros fue escogido como el lugar más adecuado para empezar la misión²². El informe de 1926 enviado por el P. Rose permite formarse una idea de la fisonomía

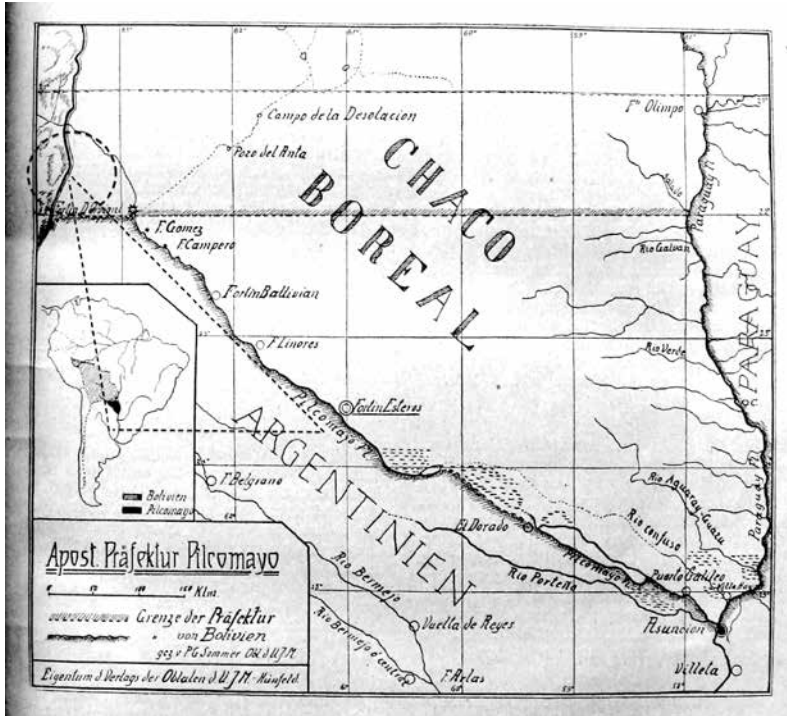
19 ASV Nunz. Bolivia, 238: f.047.

20 ASV Nunz. Bolivia, 238: f.047.

21 ASV Nunz. Bolivia, 396: ff.59-62.

22 ASV Nunz. Bolivia, 298_97: f.021.

de la ribera del Pilcomayo y de las poblaciones que los misioneros alemanes tienen que atender²³:



Mapa 1. Prefectura Apostólica del Pilcomayo
(MB 1926: 39)

Durante los seis primeros meses de 1926, los misioneros hicieron varias expediciones; el propósito era ubicar el lugar más adecuado para la explotación agrícola, único medio de asegurar el sustento de una misión y de asentar indígenas. Visitaron las poblaciones y los fortines Magariños, Toba Quemado, Linares, Ballivián, Guachalla, Muñoz, y Saavedra hasta “Nanahua”, a 40 km. de Saavedra, hacia el este²⁴.

23 ASCPF NS 936- 50/5 Pilcomayo: f.661.

24 ASCPF NS 936- 50/5, Pilcomayo, f.609.

Población (fundación fortín)	Soldados	Población blanca	Indígenas
Esteros (1915)	85	105	50-100
Muñoz (1923)	62	10	50
Saavedra (1922)	100	-	?
Tinфуqué (1925)	52	-	-
La Sorpresa (1925)	30	-	-
Magariños (1915)	20	19	-
Linares (1915)	11	6	-
Ballivián (1906)	32	78	??
Guachalla (1906)	21	-	-
Dispersos	-	76	??
Lagunas	-	18	600
Cercanías de Muñoz	-	-	150-200
Cercanías de Ballivián	-	-	120-150
Total	413	312	970-1100

**Cuadro 1. Población estimada en 1926
(ASCPF, NS 936- 50/5 Pilcomayo, ff.609)**

Existían dificultades materiales evidentes: los misioneros carecían de vehículos adecuados y de adecuados auxilios financieros. En cuanto a los indígenas, estaban escondidos en los bosques y no era sencillo aproximárseles: “cuando llegaron los primeros misioneros, no encontraron a ningún indígena. Al primero lo vieron después de medio año”²⁵. Ese primer encuentro fue el del padre Breuer en el km. 28.

Territorio de los chulupí

¿Dónde entonces se localizaba aquella esquiva población chulupí? De una serie de cuatro croquis dibujados por los misioneros y enviados al Nuncio y a la SCPF, el mapa de la tercera expedición resulta

²⁵ AOMI Diario del Padre Otto, 9 de mayo 1936.

ser el más preciso y descriptivo en lo que toca a la localización de la laguna Palosanto, es decir, la laguna del famoso cacique Tofaai²⁶.

Según informaciones de Leonardo Olmos, delegado del Gran Chaco, el territorio de los chulupí se extendía en su jurisdicción, en la banda izquierda del río Pilcomayo, desde Linares hasta el fortín Sorpresa, pasando por Esteros; de allí, iba hasta la cañada del Río Maldito o Muerto, cuya línea era divisoria entre los tobas y los lenguas; al sur, el límite era la línea de Sorpresa; al este, colindaba con los macás y los tahuajlais (Olmos 1929: 122-1924).

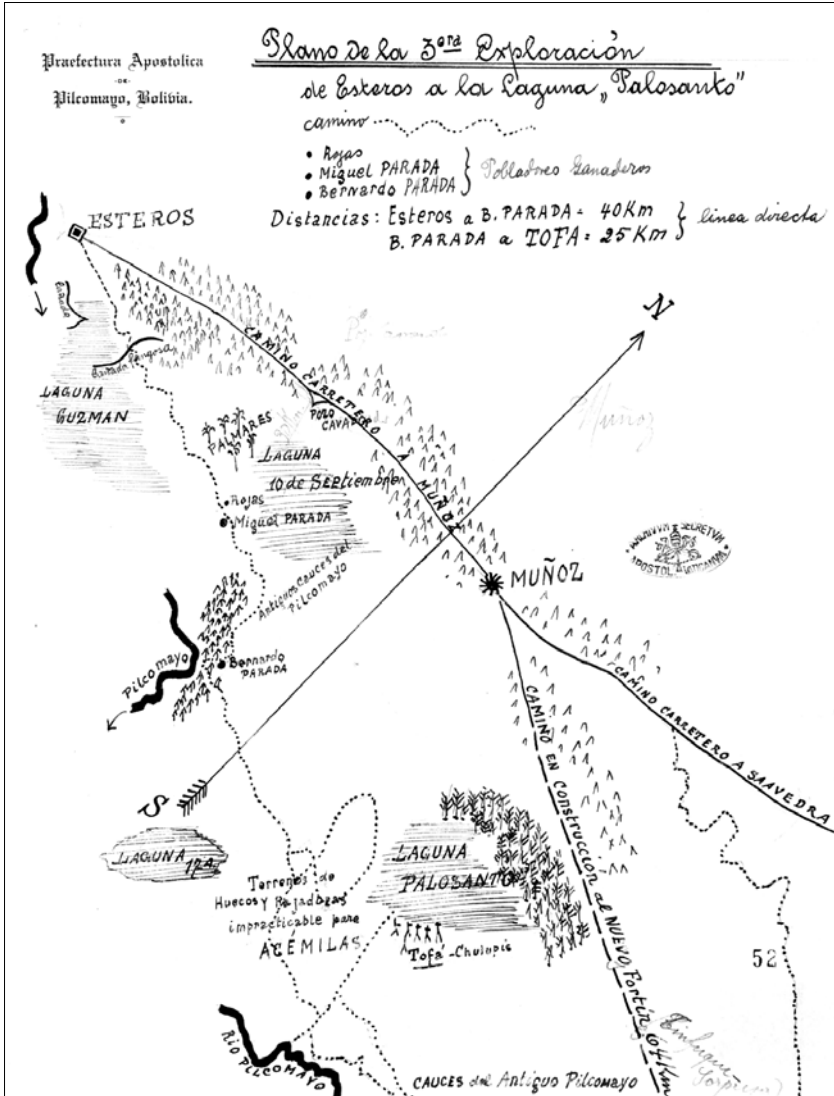
A la llegada de los oblatos en 1925, vivían en Esteros varias familias chulupí que recibieron alimentación y vestido a cambio de su trabajo para los misioneros. Pocas de ellas se quedaron, la mayor parte regresó a las tolderías: “han preferido la vida de holgazanes al trabajo para ganar, reclamando no obstante sus alimentos, dinero y tabaco”²⁷.

Las dificultades de fundar una misión en un fortín compartido con los militares bolivianos incitaron al padre Rose a explorar el territorio en busca de áreas y emplazamientos aptos para explotaciones agrícolas sustentables y duraderas; sólo éstas podrían atraer a los chulupí hasta el punto de que iniciaran allí una nueva vida sedentaria. El padre Breuer hizo varias exploraciones en 1926. Después de un recorrido por el norte, viajó hacia una laguna a 65 km. de Esteros, la laguna Palosanto²⁸. En su informe semestral enviado al nuncio, Rose, prefecto de la PAP, enumeraba los obstáculos para fundar la misión en las afueras de Esteros y consideraba, en cambio, que la laguna Palosanto era el lugar más apropiado. Ésta se encontraba a 15 km. del río Pilcomayo, pero era de difícil acceso, pues para llegar a ella había un solo camino; además, se trataba de la laguna del famoso cacique Tofaai, “enemigo de los santos”. En el mapa adjunto al informe del P. Rose (mapa 2), puede observarse la ubicación de la laguna Diez de septiembre, donde en 1927 se fundó la misión de Laguna Escalante, y también la laguna Palosanto, donde vivían los chulupí.

26 Varios relatos y estudios tuvieron como tema y objeto al famoso Tofaai; véase Fritz 1997: 95-102; 1999: 16-19.

27 ASV Nunz. Bolivia, 298_97: f.024.

28 ASV Nunz. Bolivia, 298_97: ff.045-046.



Mapa 2. Plano de la tercera exploración – De Esteros a la laguna "Palosanto"
 (ASV – Nunz. Bolivia 298_97 f.52. 23 de Junio de 1926)

Tomando en cuenta la posibilidad de fundar una misión cerca de la laguna Palosanto y frente a la inmoralidad notoria y descarada que encontraba entre los militares bolivianos (Richard 2007: 225-227), en particular entre los oficiales²⁹, el prefecto de la misión solicitó un terreno alejado del fortín, cerca de la laguna Diez de septiembre, para establecer una “verdadera” misión, donde no entrarán ni soldados ni colonos. Los chulupí, menos los de las lagunas, vivían agrupados cerca de los fortines³⁰. En Esteros la promiscuidad de los oficiales, los soldados y los colonos con las indígenas llamadas “chinitas” causó una propagación de enfermedades venéreas³¹.

El 17 de marzo de 1927, el ministro de Guerra y Colonización concedió a los misioneros un terreno para fundar centros misionales, al sur del camino de Esteros a Muñoz: “con el propósito de obtener la docilización [*sic*] y amistad de las tribus salvajes del Chaco”³². Sin abandonar la misión en el fortín Esteros, se fundó en 1927 la segunda misión de los misioneros oblatos, laguna Escalante, que por decreto pasó a llamarse poco después San Leonardo Escalante. Para obtener la concesión del terreno, el superior de la misión incluyó en su solicitud varios argumentos. Dos de ellos lucían bastante convincentes:

- Estoy convencido de que existe entre los indios Chulupí una grande oposición contra el elemento militar boliviano; en gran parte a causa de los abusos cometidos contra las mujeres indígenas. En caso de guerra, claro está que los indígenas no podrían prestar servicios armados, pero muy importantes serían sus servicios como espías y guías.
- En la actualidad los paraguayos y su misión protestante de Nanagua [*sic*] hacen muchos esfuerzos para atraer a nuestros indígenas bolivianos; hace poco que el mismo Cacique Tofaai

29 Véase extractos del diario del Dr. Arturo Hoyos 1932: “Diario de campaña de la Guerra del Chaco”, *El Orden*, Asunción; *Guarín*, Asunción: 17 de agosto de 1934.

30 ASCPF NS 936, 50/5 Pilcomayo, f.661.

31 Colección fotográfica del Archivo de La Paz, Bolivia ALP_AFH_08C-02S-01_001 “Bataclanas, Fortín Esteros 1927”. Véase: Mendieta, Pilar, Eugenia Bridikhina, y Lupe Mamani. *Bolivia en blanco y negro: fotografías del Archivo de la Paz*. La Paz: 2013: 116-117,121.

32 AVAP 22- D2 correspondencia con Bolivia. 1927.

me pidió carta de recomendación para la misión protestante del Paraguay³³.

En efecto la probabilidad de que los chulupí emigrarán a Argentina o que se pasarán al enemigo era alta. Habiendo tomando en consideración los argumentos del padre Breuer, el ministro contestó breve y confirmó la entrega de un terreno a los misioneros oblatos con la siguiente justificación:

Dada la situación delicada de nuestras relaciones con el Paraguay y la política de atracción de tribus que allí se hace, sería imprudente de nuestra parte no adoptar idénticos procedimientos, como medios de seguridad y defensa de nuestros intereses. Con una población nativa hostil, nuestra situación sería más grave y comprometida que contando con su decisión y buena voluntad³⁴.

La respuesta del ministerio no deja lugar a duda sobre la preocupación de los bolivianos por el progreso de la obra evangelizadora de los misioneros oblatos. Lo urgente era asegurarse la supuesta lealtad de los chulupí al ejército boliviano. La ubicación final de las 10.000 ha. otorgadas por el ministerio fue la laguna Palosanto. Según el informe del ministerio, la población chulupí en esta laguna era de 12.000 individuos, anotando como era de costumbre en los informes de la época, "más o menos".

Todavía en junio 1928, en su informe anual enviado al SCPF, el padre Breuer indicaba que en gran parte el territorio de la Prefectura no había sido aún explorado. Los tupidos bosques no permiten saber "ni siquiera aproximadamente"³⁵ cuántos indígenas los habitaban. Pero en los alrededores de Esteros (o sea: 300 km. arriba, 180 abajo y 160 km. adentro, hacia el este) vivían exclusivamente indígenas chulupí, cuyo número estimaba entre 3.000 y 4.000. La misión se dedicó a ellos en primer lugar.

33 AVAP 22- D2 correspondencia con Bolivia. 1927.

34 AVAP 22- D2 correspondencia con Bolivia. 1927.

35 ASCPF NS 936- 50/5 Pilcomayo, f.661.

La población chulupí

¿Cuántos indígenas había en el territorio de las dos misiones? La respuesta del Prefecto de la misión no da muchas esperanzas sobre la posibilidad de levantar un censo de la proporción de la población chulupí establecida en la jurisdicción de la PAP:

No se puede hacer un cálculo de la población existente en el Chaco Boreal. Porque el millar de indígenas pertenecientes a diversas tribus vive sobre el río Pilcomayo alrededor de los puestos militares; pero nadie sabe decir el número aproximativo de los que están diseminados en el interior en estado de barbarie³⁶.

Ahora bien, a pesar de que el artículo 26 del decreto de misiones establecía que los padres prefectos debían presentar un informe al gobierno que debía incluir, entre otras cosas, el número de familias de cada una de las misiones, los neófitos o domiciliados que ingresaban en ellas, los reducidos que se habían separado, etc., no sabemos, por el momento, si dichos informes fueron enviados.

Pero, ¿qué nos enseñan los archivos producidos por los misioneros sobre la población chulupí de las misiones? Las estadísticas provienen en su mayor parte de los informes completados por los prefectos apostólicos cada año y enviados al Nuncio y a la SCPF. Cabe decir, no obstante, que dichos informes no fueron completados todos los años con la misma precisión y, por la falta de cuadernos o listas sistemáticas de los individuos presentes en las misiones de la PAP, no cuentan con el mismo grado de precisión y calidad de información que puede encontrarse en otros, como aquellos sobre la población guaraya enviados al colegio de Tarata y la SCPF por los franciscanos entre 1884 y 1937 (García Jordán 2006: 254).

Es necesario recurrir a las correspondencias o los diarios de los misioneros para tener más información sobre la población, pero, por varias razones, sobre los chulupí esos documentos nos enseñan muy poco.

36 AAEES Bolivia Pos. 212 (6). ff.39-43.

<i>Prospectus Status Missionis – Prefectura Apostólica del Pilcomayo</i>												
	1926	1927	1928	1929	1930	1931	1932	1933	1934	1935	1936	1937
Católicos	-	1200	1400	-	-	4000	4000	4000	?	-	-	-
Protestantes	-	8	6	-	-	2	-	4	-	-	-	-
Chulupí	-	18- 20000	18- 20000	-	-	15000	10000	?	?	?	?	10000
Mataco	-	-	-	-	-	?	?	?	?	?	?	5000
Choroti	-	-	-	-	-	?	2000	?	?	?	?	
Lengua	-	-	-	-	-	-	-	?	-	-	-	-

Cuadro 2. Población de la Prefectura Apostólica del Pilcomayo , 1926-1937

Los misioneros se enfrentaban a problemas internos y externos que no facilitaban el desarrollo de la misión, lo frenaban o lo detenían (inundaciones, incendios, malas cosechas o destruidas por saltamontes, epidemias, enfrentamientos con colonos, soldados u otras tribus, subsidios deficientes, atracción de los ingenios argentinos...). Además, los mismos indígenas continuaron en estado de nomadismo hasta el fin de la guerra del Chaco; era entonces difícil censar una población tan movедiza. Por otra parte, aunque informara Leonardo Olmos que los misioneros alemanes se habían establecido “con el exclusivo objetivo” de fundar misiones entre la clase indígena, estimada en unas 40-50 000 familias³⁷, en realidad tenían al mismo tiempo la tarea de párrocos para la población blanca del Pilcomayo.

Eso quedó plasmado en los archivos de los primeros años de la misión hasta 1935. La poca visibilidad de los indígenas resalta ante la población blanca que ocupa gran parte del espacio. El caso de la escuela es significativo, los datos con los que se cuenta informan sobre los niños de pobladores porque, en efecto, no se contó con una escuela específica para los indígenas sino hasta 1933, en laguna Escalante. Por las cartas y notas de los misioneros sabemos que hubo entre 15 y 30 alumnos indígenas regulares en la escuela, aunque esta cerró varias veces por falta de recursos. En 1934 el internado contaba con

37 ASV Nunz. Bolivia 298_97: f.097.

24 niños a pesar de algunas deserciones³⁸. De manera general, hasta 1937, el padre Vervoort deploraba el no conseguir aún convencer a los catecúmenos de construir sus casas al lado de la misión³⁹.

Las noticias publicadas entre 1930 y 1940 en *Missions* y en el *Monatsblätter* de los padres oblatos nos muestran una temporalidad muy particular en cuanto a la vida de las misiones. Entre falta de recursos, salida de indígenas a los ingenios azucareros de Argentina, período de fiestas indígenas, epidemias y crecientes, las dos misiones sufrían, cerraban, se trasladaban y no conseguían asentar a un grupo fijo de chulupí. La PAP funcionó con grandes altibajos, de tal manera que después de 10 años de existencia, no podían decir cuántos indígenas chulupí tenían a su cargo los misioneros. Siempre había unos cuantos indios curiosos que rodeaban la misión. Otros, más focalizados a objetivos predeterminados, buscaban trabajo, harina, tabaco o informaciones. Las misas organizadas por los misioneros en el Fortín o la llegada de un nuevo misionero atraían entre 50 y 200 indígenas. No puede afirmarse, pues, que los misioneros hayan empezado desde el principio a trabajar bajo la forma de misiones, por lo menos entre 1925 y 1935 no lo hicieron con establecimientos duraderos (Dalla Corte 2011: 30); llevó muchos años el que los indígenas empezaran a dejar su toldos para acercarse y mudarse a casas en la misión.

Además de la proximidad con los soldados y los blancos, y el rechazo hacia los “santos”, si los misioneros no consiguen asentar a muchos indígenas en la misión es por razones eminentemente prácticas. Las dificultades provienen de la falta de materiales para desarrollar las construcciones de las misiones, de recursos para poder contratar a los indígenas, de alimentos para sostener a todos en la misión y las escuelas. Entre 1930 y 1933, las malas cosechas hicieron que los indígenas se alejaron durante meses. Hasta los últimos años de la guerra del Chaco numerosos chulupí continuaron viviendo en las tolderías, al lado de las misiones (fig. 1).

38 AOMI P. Otto, carta a los Escolásticos del Monasterio de San Bonifacio, 05/06/1937.

39 *Missions* 1937-1938: 48-52.

Los períodos de epidemias destacan en los archivos y permiten formarse una imagen un poco más precisa de la distribución de los indígenas en el territorio de la PAP. Desde septiembre de 1931 habían aparecido en el pueblo indígena “de la misión” unos casos de viruela. “No creo exagerar la realidad, si calculo que haya muerto la cuarta parte de población indígena, eso serían, 3-4.000 indios”⁴⁰ señalaba el Prefecto. La viruela se expandió a los pueblos vecinos, hasta acabar con toda la población de uno de ellos, pero no pudieron aclarar cuántos pueblos, entre los más alejados, habían resultado infectados. En 1932 murieron 2.000 indígenas⁴¹.



**Fig. 1. Un pueblo indígena en el Chaco boliviano
(MB 1930: 276)**

Gran parte de las dificultades para medir el avance del trabajo de los misioneros y, sobre todo, para poder averiguar cuántos indígenas había cerca de la misión, se debe a las migraciones periódicas (“golondrinas”) de los indígenas hacia los ingenios en Argentina. Partían para la zafra numerosos indios y podían quedarse meses o

40 ASV Nunz. Bolivia 396: ff.11-14.

41 *Missions* 1932: 886.

años. Pese a los artículos 8 y 10 del decreto de Misiones de 1905⁴², que impedían la contratación de los neófitos para cualesquiera trabajos fuera del territorio nacional y sin el permiso del misionero, el padre Otto constataba en los años 1930 que muchos indígenas se habían ido a trabajar a Maylón y que, de acuerdo con ellos mismos, lo venían haciendo desde hacía unos 60 o 70 años⁴³. Justamente para pedir la prohibición del enganche de indios de las misiones católicas de la PAP, W. Vervoort, en calidad de “tutor legal de los indios”, escribió varias veces entre 1934 y 1945 al director de la Comisión Honoraria de Reducciones de indios en Buenos Aires. Se hablaba del “levantamiento” de unos 1500 indígenas a cada cosecha⁴⁴.

En 1933-1934 hubo un cambio con el avance del ejército paraguayo hacia la línea de fortines bolivianos. Los periódicos paraguayos y argentinos publicaron varias noticias sobre movimientos sospechosos y también sobre supuestos ataques violentos de parte de los chulupí⁴⁵. La posición de la misión de San Leonardo era central para los grupos chulupí que, según las posiciones de los soldados -bolivianos retirándose, argentinos vigilando y paraguayos avanzando-, se agrupaban cerca de la misión:

Se calcula en 3.000 indios, capitaneados por el famoso cacique Toffay y bajo la dirección militar del Sargento boliviano Armando Tareo, los que operan por esa zona.

En la Gran zona comprendida entre Muñoz, Esteros, Magariños, Linares, Cabezón y el Cruce, habitan los indios chulupies, en un número que no baja de 14 mil.

Más de 2000 indios se hallan armados con Mauser bolivianos, generalmente tomados a los desertores o comprados a precio de sus mujeres, que llevan el nombre de “chinitas”⁴⁶.

42 Reglamento de Misiones, 1905 (Decreto de 23/12/1905. en *Anuario* 1906: 598-603.

43 AOMI Diario del P. Otto, 20 de Abril 1937; Sobre los ingenios argentinos: Torres Fernández 2007; Daniel Moyano, *Firmas familiares, empresariado e industria azucarera en Tucumán (1895-1945)*. Tesis de doctorado en Humanidades, Universidad Nacional de Tucumán, 2011.

44 AVAP 24 dossier contratación indios.

45 *Guaran*, Setiembre 1934. Biblioteca Nacional, Asunción. Mecanográfico.

46 *Guaran*, Viernes 17/08/1934. Biblioteca Nacional, Asunción. Mecanográfico.

Después de los atropellos de soldados bolivianos o gendarmes argentinos en la frontera, los indígenas tuvieron que enfrentar la violencia de la represión militar boliviana por dos razones. Por un lado, fueron reprimidos por atacar a colonos y, por otro, acusados de servir al enemigo, declarados espías al mismo tiempo que los misioneros alemanes. Bolivianos y argentinos tenían la preocupación de proteger a los colonos de “los salvajes en armas” (Capdevila 2010: 87). Varios enfrentamientos ocurrieron entre 1925 y 1936⁴⁷, por eso el Prefecto advirtió a los oficiales del fortín en estos términos: “los indígenas (chulupies y lenguas) que moran alrededor de nuestra estación de Fortín Esteros son hostiles a Bolivia”⁴⁸. El que los chulupí no prestaran ayuda a los bolivianos, como se afirmó en el informe del ingeniero Roberto Kehn⁴⁹, confirma la situación de odio de los indígenas hacia el uniforme.

En una carta del 23 de octubre de 1933, el padre Vervoort indicaba al Nuncio Luigi Centoz que varias veces en el fortín Esteros se dio la orden de “terminar” con todos los chulupí sin distinción:

Uno de los pobladores de esta región denunció a los indios Chulupis, de hacer causa común con los paraguayos y tenerlos escondidos en sus rancherías. Esta denuncia era razón suficiente, para que el comando mandara una comisión militar, que castigó a aquella ranchería indígena matando a bala sin distinción de sexo u edad. [...] la comandancia de Muñoz dictó la orden de matar a todos los indios, mandando varias comisiones en persecución de los indígenas.⁵⁰

Varios de ellos se refugiaron del lado argentino, otros en los bosques. El padre Vervoort llegó a un acuerdo con el comandante de

47 Sobre enfrentamientos entre bolivianos colonos- militares e indígenas: Barbosa P., C. Hernandez y N. Richard, “*Rapport de terrain. Pilcomayo, juillet-septembre 2008*”, inédito, Rennes, Centre de recherches historiques de l’Ouest, 2008.

48 ASCPF NS 936, 50/5 Pilcomayo: f.609.

49 Archivo de las Fuerzas Armadas de la Nación, Asunción, Paraguay, Roberto Kehn (ingeniero) *Memoria sobre la situación militar actual en la zona sudeste del “Chaco boliviano”*, Media Luna, abril 26 de 1929.

50 AVAP 22 D1: f.0033. Carta del pref. Vervoort, 31 de marzo 1933 a Don Carlos Grana, Comandante del Fortín y Jefe de enlace, Fortín Muñoz.

las tropas que resguardaban el Pilcomayo, el teniente coronel Rivas. Su intención era recoger a los refugiados chulupí y reducirlos en laguna Escalante. De esta manera logró sacar a unos 3.000 indios del monte entre abril y agosto de 1933⁵¹.

El retiro de las tropas bolivianas de la zona del Pilcomayo favoreció una disminución de las tensiones entre pobladores e indígenas, los misioneros haciéndose cargo de la "protección" de los chulupí. A partir de 1934, la zona del Pilcomayo cayó en territorio paraguayo y las autoridades tomaron en consideración el "gran valor que representan los indios como elementos propios para poblar el desierto"⁵². Por ello apoyaron a los misioneros oblatos en su labor, con el fin de procurar "la estabilización en las tierras fiscales aún existentes en los sitios apartados de las poblaciones en el interior con miras de procurar su permanencia tranquila".

Resta decir que además de los chulupí, los misioneros mencionan en sus archivos a diversos grupos. En su informe de 1928 a la SCPF el padre Breuer, además de señalar que en el territorio de la PAP habitaban muchos indígenas a grandes distancias unos de los otros, indicaba lo siguiente: "[se encuentran] en el último grado de la civilización, pertenecen a distintas tribus y hablan idiomas totalmente distintos"⁵³. Si bien durante sus viajes al Chaco el misionero "conoció personalmente" a los chulupí, lengua, macas, maticos y choroti, los primeros contactos con otros grupos indígenas germinarían, impulsados por las autoridades paraguayas, solo a partir del final de la Guerra del Chaco.

Palabras finales

El quid de cuántos indígenas había en el entorno misionero de la PAP queda sin resolver. No tenemos, como en las misiones "verdaderamente" establecidas, censos precisos; no contamos siquiera con listas de los entrantes y salientes de las misiones. Los francisc-

51 ASV Nunz. Bolivia, 396: f.48.

52 *El Orden*, Asunción, viernes 02/05/1930.

53 ASCPF NS 936- 50/5, Pilcomayo: ff.661.

canos parecen haber cultivado más esas formas de registro, ya sea en Argentina o en Bolivia. Esto tiene que ver con las relaciones que los misioneros tienen con el Estado y sus representantes y, sobre todo, con las preocupaciones de este último. El caso de los chulupí fue “delegado” a los misioneros y gestionado por los militares *in situ*, fuera de una coordinación nacional o un programa claramente definido. La situación de aislamiento de la PAP, desde sus inicios y hasta 1935, no favoreció el desarrollo de las misiones y aún menos un asentamiento de la población indígena. Esta se fue acercando por temor a las represalias de los bolivianos, no por el éxito de la pastoral de los oblatos. Las misiones oblatas no tuvieron mucho respaldo institucional, ni apoyo de los colonos o de los oficiales de los fortines de la zona del Pilcomayo medio, al contrario. En cambio, cuando Paraguay ocupó el territorio de la PAP en 1934 y “descubrió” las misiones OMI, rápidamente las consideró como paraguayas y, además, dieron noticia de ellas en la prensa⁵⁴.

Al terminarse la guerra *por* el Chaco, las autoridades militares paraguayas incluyeron a los misioneros en el proceso de reorganización territorial, encomendando a los misioneros fundar nuevas misiones con otros grupos indígenas. Justamente cuando monseñor Vervoort respondió a la carta de Métraux, los oblatos habían abierto otras dos misiones que se sumaban a las de San José de Esteros y San Leonardo Escalante. Estos dos nuevos asentamientos, Inmaculada Concepción (Guachalla, actual Pedro P. Peña) y Santa Teresita (López de Filippis, actual Mariscal Estigarribia, hoy sede del Vicariato Apostólico del Pilcomayo), ya no contaban solamente con indígenas chulupí, sino con alrededor de 3.000 guaraníes bolivianos (AROMI 1943).

La reorganización del Chaco Boreal se concretizó a nivel eclesiástico con la erección de dos vicariatos apostólicos: el Vicariato Apostólico del Chaco (SDB) y el Vicariato Apostólico del Pilcomayo (OMI) en 1948 y 1950, respectivamente.

54 Véase, por ejemplo: *El Diario*, Asunción (Paraguay), domingo 25 de noviembre de 1934, p.8.

Las nuevas misiones fundadas por los misioneros oblatos, si no tuvieron enseguida el apoyo económico de las autoridades paraguayas, sí tuvieron un marco jurídico más establecido y, sobre todo, más respetado en la práctica. La misión de Santa Teresita, por ejemplo, sí tuvo censo, inventario, registros, etc., lo que permitiría trazar su historia desde el momento fundacional. Podría constituir, así, una base para contestar a las preguntas 3 y 4 de la carta de Métraux.

Anexo 1:

Carta de Alfred Métraux a Mons. Vervoort. 19 de octubre de 1943 AVAP- Correspondencia, varia hasta 1962

Smithsonian institution
BUREAU OF AMERICAN ETHNOLOGY
Washington, D.C.

October 19, 1943

Monseignor W. Vervoort
Laguna Escalante por
Misión San José de Esteros
Chaco Paraguayo, Paraguay

Monsignor:

While engaged in writing a comprehensive study of the Chaco Indians, I read with utmost interest your article in "Anthropos" on funeral rites of the Chulupi (Ashluslay) Indians. Your observations confirm entirely those made in the 18th century by the Jesuit fathers. Father Castello gave me your address and advised me to write to you to ask you for some information I would like to include in the Handbook of South American Indians, which will be published by the Smithsonian Institution.

1) Could you tell me approximately the number of the Chulupi (Ashluslay) Indians?

(2) Could you delineate the boundaries of their territory and give me the exact number of those in your missions?

(3) Beside the Chulupi, have you other Indians in your Missions?

(4) Is the mission Lopez de Felipe different from Huachalla?

(5) Have you observed whether a young married man goes to live with his wife's family?

(6) Are the Chulupi (Ashluslay) divided in bands with animal or plant names like the Mataco?

I have been quite near your mission of Esteros but I did not know that you had another mission at Laguna Escalante. Is this mission far from that of Esteros?

I hope that my request will meet with your favorable attention and, beforehand, I express my gratitude for whatever information you could give us. It is my wish to be as exact as possible in all my statements.

Respectfully yours,

(Firmado)

Métraux

Fuentes

ASCPF – Archivio Storico “De Propaganda Fide”

ASV – Archivio Segreto Vaticano

AAEESS – Archivio Affari Ecclesiastici Straordinari

AVAP – Archivo del Vicariato Apostólico de Pilcomayo (Mariscal Estigarribia, Paraguay)

AOMI – Archivo de los Oblatos de María Inmaculada (Asunción)

Revistas misioneras

Monatsblätter der Oblaten der Unbefleckten Jungfrau Maria (MB) Hüfeld: 1928: 15-17, 94-95; 1932: 297-299; 1933: 253; 1934: 64, 81-83; 1938: 48-52; 1950: 236;

Missions de la Congrégation des missionnaires oblats de Marie Immaculée. Rome : Maison générale O.M.I : 1925-1939

A.R.O.M.I. *Agence romaine des Missionnaires Oblats de Marie Immaculée*, Rome : 1928-1943.

Bibliografía

Agenzia Internazionale Fides (A.I.F.)

1950 *Le missioni cattoliche dipendenti dalla sacra congregazione «De Propaganda fide»: storia, geografia, statistica*. Roma: Consiglio superiore della pontificia opera della propagazione della fede.

Barbosa Pablo y Nicolás Richard

2010 “La danza del cautivo. Figuras nivaclés de la ocupación del Chaco”, en Luc Capdevila, Isabelle Combès, Nicolás Richard y Pablo Barbosa: *Los hombres transparentes. Indígenas y militares en la guerra du Chaco (1932-1935)*. Cochabamba: Instituto Latinoamericano de Misionología / U.C.B. / Scripta Authoctona 5: 121-175.

Belaieff Juan

1946 "Present-day Indians of The Gran Chaco", en Julian Steward (Ed.): *Handbook of South American Indians* (tomo I). Estados Unidos: Smithsonian Institute: 371-380.

Bohnert Cristino

2009 *Christliche Mission im paraguayischen Chaco: das Wirken der Oblaten-Missionare im 20. Jahrhundert*. Nettetal: Steyler Verlag.

Bossert Federico y Alejandra Siffredi

2011 "Las relaciones interétnicas en el Pilcomayo medio: la guerra indígena y sus transformaciones (1882-1938)", *Población y sociedad* 18 (1): 3-48.

Capdevila Luc

2010 "Los fortines del desierto: ventanas abiertas sobre las relaciones indígenas/militares", en Luc Capdevila, Isabelle Combès, Nicolás Richard y Pablo Barbosa: *Los hombres transparentes: indígenas y militares en la guerra del Chaco (1932-1935)*. Cochabamba: Instituto Latinoamericano de Misiónología/U.C.B/Scripta Authoctona 5: 83-120.

Chase-Sardi Miguel

2003 *¡Palavai Nuú! Etnografía nivaclé*. Asunción: CEADUC/Biblioteca Paraguaya de Antropología. Vol. 45.

Córdoba Lorena

2013 "Métraux y los tobas del oeste formoseño", ponencia presentada en el Coloquio *Alfred Métraux. Relectures transatlantiques*, Musée du Quai Branly/ÉHESS, París.

Dalla Corte Gabriela y Fabricio Vázquez Recalde

2011 *La conquista y ocupación de la frontera del Chaco entre Paraguay y Argentina: los indígenas tobas y pilagas y el mundo religioso en la misión Tacaaglé del río Pilcomayo, 1900-1950*. Barcelona: Universidad de Barcelona.

Durán Estragó Margarita

2001 *La Misión del Pilcomayo 1925-2000. Memoria viva*. Asunción: Biblioteca Paraguaya de Antropología. Vol. 35.

Fritz Miguel

1997 "Nos han salvado". *Misión: ¿Destrucción o salvación?* Quito: Abya-Yala.

1999 *Pioneros en El Chaco: misioneros oblatos del Pilcomayo*. Mariscal Estigarribia: Vicariato Apostólico del Pilcomayo.

2000 *Y así empezó nuestra comunidad*. Mariscal Estigarribia (inédito).

2008 "Indígenas en la Guerra del Chaco. El impacto de lo indecible", en Nicolás Richard (Ed.): *Mala Guerra, los indígenas en la guerra del Chaco (1932- 35)*. Asunción: ServiLibro/Museo del Barro/CoLibris: 125-148.

García Jordán Pilar

2006 *"Yo soy libre y no indio, soy guarayo": para una historia de Guarayos, 1790-1948*. Lima: IFEA/PIEB/IRD/TEIAA.

2007 "'Con la secularización se abrió el campo; el que quería venía'. La formación de un grupo dirigente en el ámbito local boliviano, 1938/39-1948", *Revista de Indias* 67 (240): 521-550.

- Gordillo Gastón y Juan Martín Leguizamón
 2002 *El río y la frontera: movilizaciones aborígenes, obras públicas y MERCOSUR en el Pilcomayo*. Buenos Aires: Editorial Biblos.
- Hunt Richard James (SAMS)
 1924 *The Indians of the Argentine Chaco*. Londres: South American Missionary Society.
- Joy Juan Carlos
 1992 *Los fortines de la guerra: toponimia chaqueña*. Asunción: Ed. Estudio Gráfico.
- Métraux Alfred
 1929 "La sécularisation des missions franciscaines du Chaco Bolivien", *Journal de la Société des Américanistes* 21 (2): 420-424.
 1933 "La obra de las Misiones inglesas en el Chaco", *Journal de la Société des Américanistes* 25 (1): 205-209.
 1946 "Indians of the Gran Chaco. Ethnography of the Chaco", en Julian Steward (Ed.): *Handbook of South American Indians* (tomo I). Estados Unidos: Smithsonian Institute : 197-370.
 1978 *Itinéraires 1. Carnets de notes et journaux de voyage*. París: Payot.
- Meliá Bartomeu
 1997 *Pueblos indígenas en el Paraguay: demografía histórica y análisis de los resultados del censo nacional de población y viviendas, 1992*. Fernando de la Mora: Presidencia de la República/Secretaría Técnica de Planificación.
- Nordenskiöld Erland
 2002 [1912] *La vida de los indios. El Gran Chaco (Sudamérica)*. La Paz: APCOB/Plural.
- Olmos Leonardo J.
 1929 *El Chaco: disertaciones sobre geografía, zoología, botánica, maderas y su aprovechamiento, etnografía, geología y colonización del territorio chaqueño*. La Paz: Ed. "Boliviana", Velarde, Bilbao y cía.
- Richard Nicolás
 2007 "Cette guerre qui en cachait une autre. Les populations indiennes dans la guerre du Chaco", en Nicolás Richard, Luc Capdevila y Capucine Boidin (dir.): *Les guerres du Paraguay aux XIXe et XXe siècles*. París: CoLibris: 221-243.
- Saavedra Bautista
 1941 *El último jirón de la patria*. La Paz: Editorial Universo.
- Siffredi Alejandra
 2009 "A Roman Catholic Missionary Attempt in the Chaco Boreal (1925-1940): Father Walter Vervoort as an Ethnographer", *Social Sciences and Missions* 22: 28-54.
- Susnik Branislava
 1961 *Apuntes de Etnografía Paraguaya*. Asunción: MEAB, 1era. Parte.
- Torres Fernández Patricia
 2007 "Políticas misionales anglicanas en el Chaco Centro-occidental a principio de siglo XX: entre comunidades e identidades diversas", *Población y Sociedad* 14/15: 139-176.

PIEDEMONTE (BOLIVIA Y ARGENTINA)

Circuitos de interacción en el Chaco y valles del sur-andino boliviano: Intrusión guaraní e inka

Sonia Alconini¹

Introducción

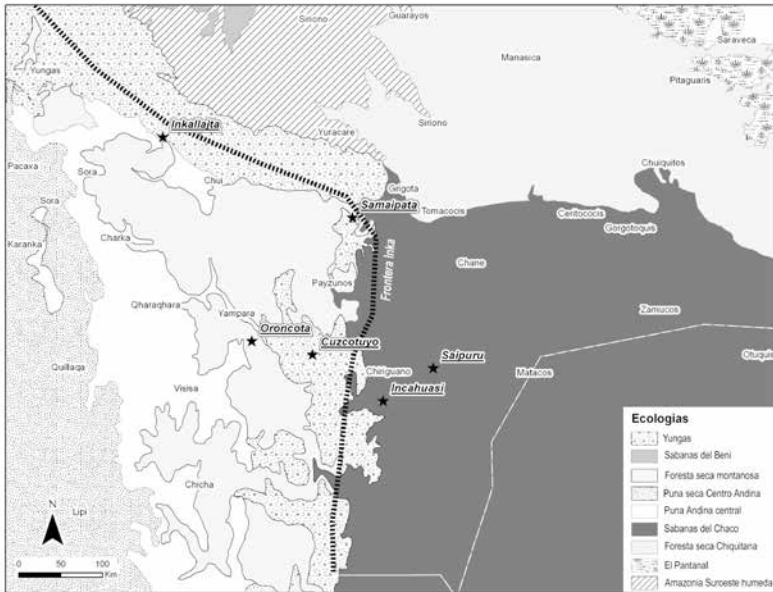
Las zonas fronterizas siempre han sido espacios estratégicos de interacción social y económica. El Inkario no fue excepción a esta situación, y se sabe que el Estado estableció una serie de estrategias destinadas a mantener el control de las mismas, y que tomó la forma de perímetros defensivos, enclaves defensivos en puntos neurálgicos hasta bordes relativamente abiertos (Alconini 2004; D'Altroy 1992; Dillehay y Gordon 1988; Pärssinen y Siiriäinen 2003).

Más allá de las estrategias de control territorial, estas zonas fronterizas también fueron espacios estratégicos de articulación que facilitaron la circulación de bienes, poblaciones e ideologías. Es así que en este artículo me enfocaré en dichos procesos de intercambio y circulación, con el objetivo de entender la naturaleza de las complejas redes de intercambio que se generaron en la frontera inka suroriental. Específicamente, mis objetivos de investigación se centran en entender: (1) la naturaleza de los bienes y el tipo de esferas de circulación existentes antes y después del arribo inka; (2) las causas que generaron el movimiento poblacional a través de dichas fronteras; y (3) la función que cumplieron las instalaciones inkas y sistemas viales fronterizos.

Para responder a estas interrogantes, este trabajo resume investigaciones arqueológicas que he conducido en los últimos años. La región de estudio, y que incluye la frontera inka suroriental se encuentra en

1 University of Texas at San Antonio. Correo: Sonia.Alconini@utsa.edu.

el suroriente boliviano, se caracteriza por una serie de valles mesotermos intermedios y montañas subtropicales que se abren hacia las sabanas tropicales, y más al sur hacia el Chaco (ver mapa 1).



Mapa 1. La frontera inka suroriental. El mapa también muestra la distribución de los diversos grupos étnicos y las fortalezas inkas más importantes (mapa elaborado en base a Saignes 1985 y Susnik 1968)

En cuanto a su población, esta región fue de carácter multiétnico. Hacia el oeste, los valles intermedios en lo que es actualmente Cochabamba y Chuquisaca fueron parte de la confederación Charcas. Además de grupos altiplánicos como los caracas y charcas, esta confederación incluyó a grupos vallunos como ser los yamparas, chuis y chichas, quienes mantuvieron lazos fluidos con grupos tropicales más al oriente en lo que ahora es Santa Cruz (Espinoza Soriano 1969; Platt *et al.* 2006) (mapa 1). Al respecto, algunas fuentes etnohistóricas mencionan que los yamparas fueron indios de arco y

flecha, quienes mantuvieron relaciones fluidas con tribus orientales (Barragán Romano 1994).

Hacia el siglo XV y quizás antes, el arribo de dos entidades políticas rivales ejercieron presión sin igual en esta región estratégica. Desde el oeste, la llegada del imperio inka se manifiesta en la incorporación territorial de estas regiones desde el reinado de Tupac Inka Yupanqui, aunque es factible que este proceso haya empezado antes con Pachacuti (Platt *et al.* 2006). Desde el oriente, y después de la consolidación inka, se incrementa la llegada de olas invasoras de tribus chiriguano-guaraníes. Es decir, a pesar de los diferentes niveles de centralización política, ambas entidades rivales tienen una agenda parecida. Tanto los inkas como los chiriguano-guaraníes se expanden en estos valles intermedios y del piedemonte tropical con el objetivo de acceder a tierra fértil y ganar acceso a recursos estratégicos como ser metal y fuerza laboral. En cuanto a este último aspecto, para los inkas esto implicó el acceso a *mitmaqkunas*, mientras que para los guaraníes esto involucró a esclavos.

Presionadas por ambos frentes, las etnias de los valles y altiplano adyacente refuerzan sus alianzas, en base a existentes patrones de interacción social, intercambio, y prácticas religiosas. Mientras que algunos de estos grupos se alían a los inkas, otros forman alianzas con facciones chiriguanas. Esto sin duda cristalizó en la confederación Charcas al oeste mientras que más al oriente se generaron procesos similares. Este pudo haber sido el caso del gran jefe Grigotá, quien tuvo bajo su mando a varias tribus tropicales aliadas al Inkario contra las invasiones de los guaraníes (Alcaya[ga] 1961[1605]).

Entonces, dada su intersección ecológica, el estudio de esta región ofrece la posibilidad de entender la naturaleza de las redes de intercambio y la manera en que diversos grupos rivales buscaron monopolizar su control. A nivel temporal, esto ayudará a entender los efectos del arribo inka y guaraní en dichas esferas de interacción, y la manera en que estas redes sirvieron como canales para acceder a mayor riqueza y poder. Con el objetivo de entender estos aspectos, en la siguiente sección resumo algunos de los resultados de investigación en el valle de Oroncota y la serranía de Khoskotoro más al oriente. En ambas zonas se identificó la presencia de facilidades

inkas, así como asentamientos locales asociados. Este resumen se organiza de manera que se puedan responder a las preguntas de investigación de este artículo (para mayores detalles ver Alconini 2002, 2004, 2005a, 2005b, 2008a, 2008b, 2008d, 2010).

Circulación de bienes a través de las fronteras

Es factible que el intercambio de bienes haya incluido a una serie de productos suntuarios y de uso cotidiano de naturaleza orgánica como ser textiles, cestería, alucinógenos, plumas y coca entre otros. Sin embargo, estos son en general difíciles de encontrar en contextos arqueológicos dada su difícil preservación. Este no es el caso de material cerámico, siendo que su preservación es óptima y constituye el medio ideal para plasmar una serie de percepciones referidas a identidad grupal, estilo y tecnología. Por tanto, en esta sección evaluaré la distribución de los diferentes estilos alfareros de carácter importado en el valle de Oroncota y zonas adyacentes, con el objetivo de entender dichos patrones de intercambio. Primero discutiré la presencia de cerámica oriental y después de la proveniente del oeste.

Cerámica proveniente de las zonas bajas y Chaco oriental

La difusión de cerámica de influencia oriental conocida como “Incisa y Estampada de Bordes Dobladados” (o I.E.B.D.) en el sur boliviano es amplia. Esta fue usada, reproducida y copiada por una serie de entidades políticas de diferente filiación étnica y lingüística que habitaron los valles, piedemonte tropical, Chaco e incluso el altiplano adyacente (Alconini y Rivera 2003; Sánchez Canedo 2008). En general, estos ceramios tienen grandes bordes engrosados, y con incisiones e impresiones circulares, en líneas en zigzag, estampados con marlos de maíz o textil, y con decoraciones incisas con “ojos de granos de café” (fig. 1). Estos ceramios son en general de gran tamaño incluyendo urnas, tinajas y fuentes con asas y mangos. En algunos casos estos mangos tienen forma de U invertida.

Dada la larga duración de este estilo, se hace evidente que este material fue parte de las redes de circulación desde el horizonte me-

dio hasta el Inkario. Aunque no se conocen sus orígenes, se ha encontrado ceramios de esta tradición en sitios con acceso único a este material en los yungas de Cochabamba (Sánchez Canedo 2008) y sabanas de Santa Cruz, mostrando su origen local. En los valles adyacentes, este material se encuentra mezclado con cerámica local de filiación yampara, mojocoya e incluso huruquilla. Es más, muchos de estos grupos vallunos y altiplánicos copiaron y reprodujeron estos ceramios incisos y estampados de bordes doblados, dándole características decorativas propias (Alconini y Rivera 2003).

A nivel regional, la prospección pedestre en el valle de Oroncota brinda luces sobre el tipo de sitios que tuvieron acceso a esta cerámica. Este valle, en la intersección de los ríos Pilcomayo e Inkapampa, fue parte del territorio yampara. En esta zona se identificaron alrededor de 308 sitios en un área aproximada de 90 km². En los mismos, ceramios de la tradición Incisa y Estampada de Bordes Dobladados fueron en general de gran tamaño, y posiblemente utilizados como urnas funerarias y de almacenamiento. En cuanto a su distribución, este estilo tuvo una consistente presencia desde etapas tempranas y continuó hasta el arribo inka. Esto incluye a los períodos yampara temprano (~800 D.C.), yampara clásico (800-1300 D.C.) y yampara tardío-inka (1300-1536 D.C.).

A pesar de su consistente distribución temporal, estos ceramios aparecen en un 25% de los sitios identificados. Sin embargo, estos sitios difieren en cuanto a su localización, función, tamaño y estatus. Entonces, no se puede argumentar el acceso selectivo a este estilo en base parámetros de estatus, tamaño o función de dichos sitios. Más bien, esto demuestra la presencia de redes de intercambio relativamente horizontales (Alconini 2008c). Considerando que su uso estuvo vinculado a tareas funerarias y de almacenamiento, es factible que estas actividades hayan estado presentes en una serie de asentamientos, incluyendo centros mayores, villas y sitios menores.

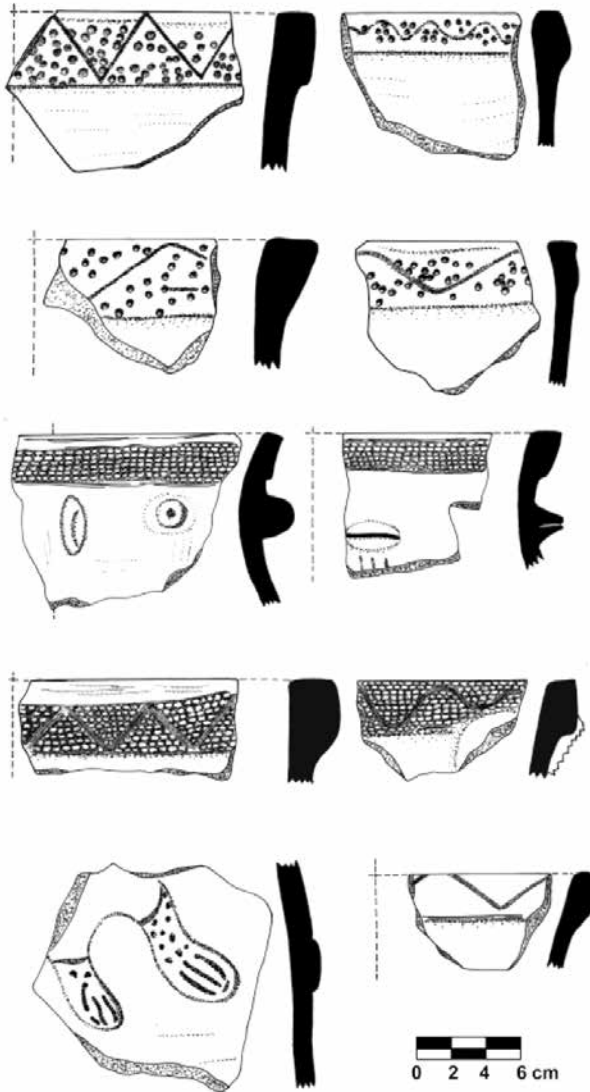


Fig. 1. Cerámica de la tradición "Incisa y Estampada de Bordes Doblados" identificada en el valle de Oroncota. Esta cerámica tiene amplia distribución en el sur boliviano.

A escala comunal, mis excavaciones en Yoroma –un centro de la elite Yampara en este valle– afinan estas interpretaciones en cuanto a su uso. Urnas funerarias de esta tradición se encuentran distribuidas a lo largo de la secuencia cultural ya descrita. Sin embargo, ceramios de esta tradición son frecuentes en las etapas tempranas en comparación a las tardías. Es decir, éstas tienden a declinar a través del tiempo. Un dato interesante es que en el área mortuoria del sitio, identificamos la presencia de grandes urnas funerarias de esta tradición alfarera. Estas estaban agrupadas y poseían tapas (fig. 2). Al interior, se habían enterrado una serie de individuos como entierros secundarios, además de vasijas enteras locales e importadas (Alconini 2008c). Esto sin duda refuerza la noción de que amplios procesos de interacción e intercambio operaron en la región, y que esto fue facilitado por principios religiosos compartidos en cuanto al tratamiento y creencias vinculadas a sus muertos. Al respecto, se debe recalcar que los entierros en urnas se asocian a las zonas orientales tropicales y de valle, mientras que los grupos altiplánicos tuvieron distintas formas de entierro.

Cerámica importada del oeste

La cerámica yampara, polícroma y bien decorada, tiene una serie de variantes distribuidas tanto en los valles de Chuquisaca, Cochabamba y Santa Cruz. Además de esto, también se advierte el acceso a una serie de estilos importados. Diferentes autores han tratado de explicar esta variabilidad en la tradición yampara. Para algunos autores como Pärssinen y Siiriäinen (2003), esta variabilidad respondería a complejos procesos de adscripción étnica y migración. En otras palabras, que cada estilo cerámico diferenciaría a un grupo étnico, y que por tanto dicha variabilidad reflejaría diferentes olas migracionales y movimientos poblacionales. En comparación, Janusek (Janusek *et al.* 1993-1996; Janusek y Blom en prensa) también se percata de la amplia variabilidad estilística de la que gozaron estos grupos yamparas vallunos, aunque su explicación es diferente. Es decir, propone que esta diversidad respondería a un gusto local por la diversidad, y que dicha preferencia por la variedad reflejaría un ideal casi cosmopolitano debido a intensos procesos de interacción (para más discusión ver Alconini 2008c).

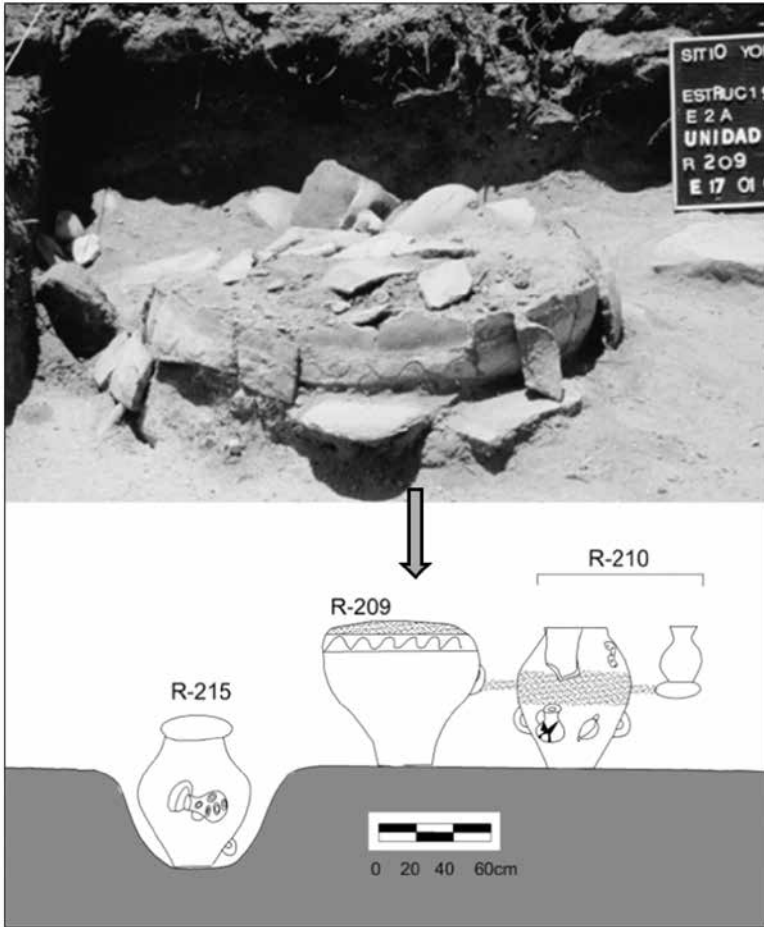


Fig. 2. Entierros en urnas funerarias identificados en el centro yampara de Yoroma (región de Oroncota)

Mis propias investigaciones en el valle de Oroncota apoyan las interpretaciones de Janusek. Sin embargo, también evidenciamos cierta variabilidad en cuanto a su uso. Considerando los objetivos de este artículo, me enfocaré en resumir la naturaleza distribucional de solo los estilos importados tanto a nivel regional como de sitio.

A nivel regional, los centros mayores tuvieron acceso a los estilos importados incluyendo al yura, huruquilla, yampara presto puno y mojocoya. En comparación, los sitios pequeños tuvieron menor acceso a estos. Entonces, es factible que estos centros hayan participado en mayor grado de las redes de intercambio inter-regional en comparación a los asentamientos pequeños y de menor estatus (Alconini 2008c).

A nivel ecológico, la mayoría de estos centros se encuentra en el fértil piso de valle, mientras que los asentamientos en la cima de la meseta Pucara fueron pequeños y con acceso limitado a estos bienes importados. Aun así, se advierten ciertos patrones en los sitios de la Pucara. El agrupamiento norte de asentamientos tuvo acceso dominante a la variante yampara presto puno. Considerando que el origen de esta variante estilística está mucho más al norte en la zona de Presto durante la época inka, es factible que su presencia se deba a la presencia de *mitmaqkunas* imperiales.

En comparación, los estilos importados yura naranja y huruquilla gris proveniente de los qaraqaras del sur tuvieron una particular distribución. Estos estilos fueron más frecuentes en asentamientos menores como ser villas y caseríos que en centros mayores. Esto muestra que ambos estilos importados fueron parte de horizontales redes de intercambio desde periodos tempranos, y que la población local tuvo acceso a los mismos vía intercambio y quizás lazos de parentesco.

Mis excavaciones en el centro Yoroma, confirmaron estas observaciones. Antes de los inkas en el periodo yampara clásico, ceramios importados en los estilos yura y huruquilla fueron usados como parafernalia mortuoria en el sitio, y estrictamente asociados con celebraciones funerarias (Alconini 2008c). En el siguiente período yampara inka, se evidencia una reorientación en los sistemas de intercambio. Ambos estilos yura y huruquilla importados provenientes del altiplano, se convirtieron en marcadores de estatus. Es así que muchos de estos ceramios fueron encontrados en residencias de la elite yampara, junto a bienes imperiales de filiación inka como ser *tupus* de cobre entre otros. Esto muestra que en este periodo tardío, estos líderes locales fueron importantes aliados imperiales.

Esta situación a su vez cristalizó en un mayor estatus y poder, así como en la reorganización de existentes esferas de intercambio para su propio beneficio.

Movimiento poblacional a lo largo de la frontera

Un segundo aspecto que merece explorarse involucra los cambios en los movimientos poblaciones a través de la frontera. De acuerdo a fuentes etnohistóricas, los habitantes tempranos de esta región, así como de las sabanas adyacentes, fueron de filiación arawak. Estos se distribuyeron en el escudo chiquitano, el Pantanal y el piedemonte andino. Debido a su amplia interacción con entidades políticas de valle, estos grupos de habla arawak tuvieron un rol protagónico en las redes de intercambio que operaban a escala inter-regional. Este fue el caso de los payzunos y chanés, quienes al arribo inka, se convirtieron en intermediarios para facilitar la distribución de material inka en las sabanas orientales y chaqueñas (Combès 2005; Julien 2005; Susnik 1968). En este contexto, es también factible que algunos de ellos se hayan especializado en la provisión de metales preciosos. Como Combès (2009) señala, algunos de ellos fueron conocidos como “señores del metal”, dueños de importantes minas como las de Saipurú cerca a Samaipata.

Considerando la estratégica importancia de esta zona en dichos circuitos de intercambio, se evidencia la creciente migración de grupos guaraníes provenientes del Paraguay y del Matogrosso brasileño entre otros. Mientras algunos migraron al piedemonte tropical andino de manera temporal, otros grupos guaraníes se asentaron permanentemente. Uno de estos grupos fue el de los chiriguanos, denominación estereotípica a menudo usada para englobar a una serie de grupos de habla guaraní (Julien 1997). Estos grupos migraron al piedemonte andino y regiones cercanas en diferentes periodos, y usando diferentes rutas de acceso. Algunos de ellos fueron conocidos como “chiriguanos antiguos”, o “chiriguanos de la Cordillera”, para diferenciarlos de migraciones guaraníes posteriores o “chiriguanos recientes” (Julien 1997; Susnik 1968). Estos primeros grupos, o chiriguanos antiguos de la Cordillera, se habían asentado

en el piedemonte andino quizás desde el 1.000 DC. Considero que algunos de estos sitios son los ubicados por Pärssinen y Siiriäinen (2003) en la región de Monteagudo y San Pedro, cuyos fechados son relativamente tempranos. En sus estudios ambos investigadores datan radiocarbónicamente las primeras ocupaciones desde 400 DC, hasta más después.

En general, el material alfarero de filiación guaraní, se caracteriza por tener incisiones de uña a manera de decoración en una diversidad de patrones (estilo parapetí unglado), además de decoración en relieve con motivos estocados, corrugados, estampados, incisos y escobados (fig. 3). La pasta con frecuencia es deleznable y con tiesto molido como antiplástico. El repertorio incluye a una serie de formas en forma de platos, vasijas globulares, vasijas con un punto de inflexión en la parte central y urnas funerarias con base en punta (para más detalles ver Alconini 2013).

Como es típico de poblaciones guaraníes, estos grupos se caracterizaron por mantener ciclos de violencia y guerra inter-tribal, dirigida a otros grupos étnicos. Ellos se autodefinían como *ava* (gente), mientras que tribus no-*ava* (*tapii*, o sirvientes) eran considerados inferiores. Esta violencia hacia otros grupos étnicos, estaba dirigida a la apropiación de recursos y mujeres. Muchos de ellos eran incluso esclavizados y usados en banquetes rituales canibalísticos (Pifarré 1989; Riester 1995; Saignes 1985; Susnik 1968). Entre estos grupos, las mujeres chané-arawak eran preferidas, y a menudo raptadas como consortes.

Ideológicamente, estos constantes movimientos poblacionales, ya sean migraciones temporales o permanentes, eran justificadas con el mito del Candire (Saignes 1985). Al respecto, el Candire era una especie de paraíso terrenal con abundantes alimentos, tierra fértil y metales. Por esta razón, a menudo el Candire es homologado con la "tierra sin mal". En busca de esta tierra prometida, muchos grupos guaraníes participaron en continuos ciclos de migración casi a escala casi continental, y que en realidad era una búsqueda por recursos y tierra fértil. Estos grupos, estuvieron frecuentemente liderizados por importantes chamanes, mostrando esto la dimensión religiosa de estos procesos migratorios. Para algunos autores como Clastres

(1989), esta masiva migración guaraní –y que sucedió en diferentes escalas, lugares y direcciones–, habría sido una respuesta política a los esfuerzos centralistas de sus líderes.

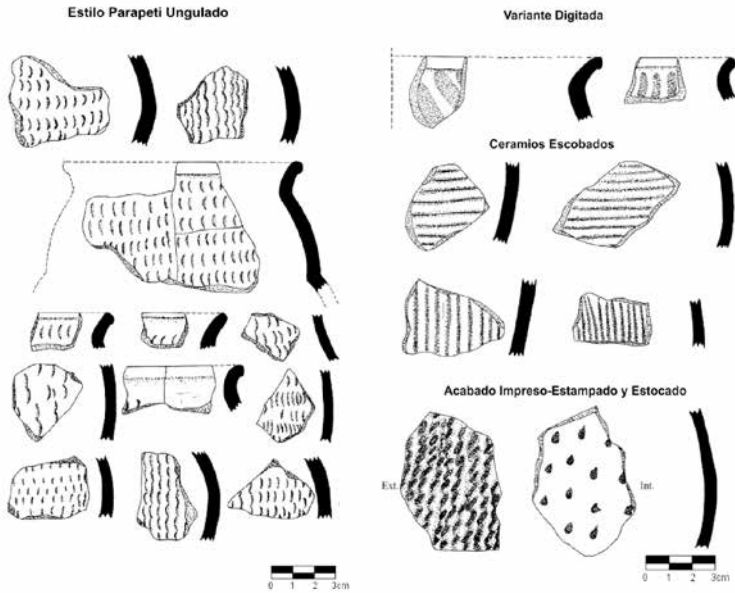


Fig. 3. Ejemplos de cerámica guaraní identificadas en la fortaleza Inka de Cuzcotuyo. El gráfico muestra las diversas variantes estilísticas.

Cualquiera haya sido la causal real de estas migraciones, el impacto del imperio Inka en estos procesos fue central. Como sabemos, los inkas promovieron una extensa red de intercambio que incluía bienes imperiales como ser en metal, hachas de piedra, finos *cumbis* de textil y cerámicos. Esto sin duda, debió magnificar la idea que el Candire estaba cerca. Como Susnik brillantemente explica (1968: 66): “cuanto más los inkas penetraban en la selva, más intensas eran las nuevas sobre el Candire”. Con esta estrategia, los inkas buscaban (1) monopolizar el acceso de productos tropicales más allá de sus fronteras, (2) crear alianzas verticales con las elites nativas, y (3)

establecer las bases de un emergente sistema tributario, disfrazado de generosos regalos. Por supuesto, no esperaron la reacción de las intrusas tribus guaraní, quienes buscaban apoderarse de la fuente misma de tales riquezas.

Como evidencia de estos procesos, hemos por ejemplo identificado en nuestras excavaciones de la fortaleza inka de Cuzcotuyo (en la serranía de Khoskotoro), la presencia de material alfarero guaraní. Como relatan las fuentes etnohistóricas, esta fortaleza fronteriza fue invadida por grupos chiriguano-guaraní, para después ser reconstruida y amplificada por el capital Yasca por órdenes del Inka Huayna Capac (Pärssinen y Siiriäinen 1998; Sarmiento de Gamboa 1907 [1572]). Arqueológicamente, esta invasión se materializa en la presencia de extensas zonas de quemado en diferentes partes de la fortaleza, así como en su posterior reconstrucción arquitectónica. Esta reconstrucción estuvo asociada a complejos cambios sociopolíticos además de su militarización. Por ejemplo, en esta segunda etapa de ocupación se comprueba la presencia de material guaraní decorado (ie. ungulados, corrugados) en una de las plazas y asociada a eventos festivos públicos (Alconini 2004, 2013). Sin duda, esto sugiere complejos procesos de alianza, diplomacia y conflicto con las diferentes facciones guaraní de la frontera.

Sistemas camineros fronterizos

Otro de los cambios generados por el Inkario, fue el establecimiento y amplificación del sistema de comunicación a lo largo y a través de la frontera suroriental imperial. Este sistema vial se ve monitoreado y controlado por un sistema defensivo a lo largo de la frontera. Este es el caso del segmento fronterizo asociado a la fortaleza de Cuzcotuyo, donde se distribuyen una serie de instalaciones defensivas diferentes en tamaño y función. Por ejemplo, Inkahuasi del Villar se encuentra a como 24 kilómetros al oeste Cuzcotuyo, mientras que a 17 kilómetros al norte está Inkapirca-El Rosal. Más al este se encuentran las fortalezas de Iñao e Inkahuasi de Carapiricito (Alconini 2004; Nordenskiöld 1924; Pärssinen y Siiriäinen 1998, 2003).

En términos espaciales, estas instalaciones estaban distribuidas como a 17-32 kilómetros entre una y otra, además de estar cerca al sistema vial. Además, estas facilidades estuvieron estratégicamente localizadas en áreas elevadas para facilitar su defensa y control visual territorial. Este es por ejemplo el caso de Cuzcotuyo, establecido como a menos de medio kilómetro de esta vía. Para optimizar su control y defensa, se había construido un extenso muro lineal con casi dos kilómetros de largo en la cima de la serranía, y cuya entrada estaba constantemente monitoreada por un puesto de observación.

A nivel más amplio, es posible que esta distancia de 17-32 km. entre dichas fortalezas y puestos de observación, haya sido la mínima requerida para facilitar una efectiva comunicación entre las fortificaciones, así como el control de gente y recursos que salían y entraban de la frontera. Aunque no sabemos con certeza si estos caminos son anteriores al Inkario, lo cierto es que los inkas tomaron ventaja de tempranas rutas comunicacionales y de intercambio para su propio beneficio.

Conclusiones

Toda la evidencia presentada, ilustra los complejos cambios en la naturaleza de los circuitos de intercambio en la frontera inka suroriental, estratégicamente localizada en una interface ecológica. Antes de los inkas, las relaciones sociales y económicas fueron relativamente abiertas y fluidas. A nivel arqueológico, esto se evidencia en la amplia distribución de cerámica incisa y estampada de bordes doblados con influencia tropical, así como en la presencia de sistemas relativamente horizontales de comercio. Participaron en estas redes entidades políticas tanto de los valles intermedios, de las sabanas de la vertiente oriental tropical, así como del altiplano sureño. Además, el uso de estos ceramios en forma de grandes urnas funerarias usadas en ritos mortuorios, sugiere la existencia de principios religiosos compartidos entre estos grupos.

Más tarde en el horizonte tardío, la región sufre el ataque de dos entidades políticas rivales. Los inkas por el oeste, y las tribus chiriguano-guaraníes por el este. Ciertamente, ambas invasiones

tuvieron un efecto profundo en las existentes redes de intercambio inter-ecológico, en los procesos de interacción social y por tanto, en las relaciones de poder. Las redes de intercambio se reducen en tamaño, y son crecientemente monopolizadas por caciques aliados como fue el caso de los yamparas. Esto a su vez, seguramente generó una mayor estratificación social y diferenciación política en cuanto a estatus y riqueza entre los nuevos segmentos de elite.

Asimismo, esta reorientación en las redes de intercambio generó cambios en la naturaleza y función de estas redes comerciales. Como se observa en el centro yampara de Yoroma, mucho del material importado huruquilla y yura adquiere un nuevo carácter como marcadores de prestigio y estatus. Es decir, de ser bienes en general asociados a contextos funerarios y de acceso relativamente amplio, con el Inkario estos son utilizados como emblemas de estatus. Esto sin duda estuvo acompañado por emergentes procesos de especialización étnica, evidente por ejemplo en la formación de la confederación Charcas al oeste como soldados privilegiados del Inka, así como en la emergencia de los “señores del metal” en las sabanas orientales.

Finalmente, se debe recalcar que la formación de la frontera inka imperial rompió con existentes relaciones sociales antes tan fluidas entre los diversos grupos altiplánicos de valle y de sabanas orientales que habitaron la región. En este contexto, estas nuevas instalaciones fronterizas sirvieron para facilitar defensa, así como el monitoreo del tráfico de recursos y gente a través de la misma. Sin duda, esta disrupción fue profundizada con las crecientes invasiones chiriguano-guaraníes en la región. Como resultado de estos procesos, esta dinámica región –una vez central en las redes de intercambio inter-regional e inter-ecológica–, fue transformada en una frontera política y étnica, cambiando para siempre las relaciones entre poblaciones a ambos lados de la frontera.

Agradecimientos

Las investigaciones realizadas en las zonas de Oroncota y Khoscoto fueron financiadas por la *National Science Foundation* (SBR

9712711), *National Geographic Society* (No. 6150-98), y *Wenner Gren Doctoral Grant* (No. 6361). Sin su apoyo, este trabajo hubiera sido imposible. Además, agradezco al Departamento de Antropología, Universidad de Pittsburgh y, en particular, a Marc Bermann, Robert Drennan y James Richardson III por el constante apoyo y guía intelectual durante el desarrollo de las ideas vertidas en este manuscrito. Asimismo, agradezco a una serie de instituciones nacionales como la entonces Dirección Nacional de Antropología y Arqueología de Bolivia y al Museo de Arqueología de la Universidad Mayor de San Francisco Xavier a cargo de Edmundo Salinas, gran amigo y colega. Durante todos estos años, muchos investigadores, colegas y amigos han participado en las temporadas de campo, ayudando a afinar muchas de mis ideas, o simplemente me han empujado a cambiar el rumbo de mis interpretaciones. Esta lista es sin duda extensa. Entre ellos destacan Carla Jaimes, José Luis Paz, Gary Palacios, Soledad Fernández, Gastón Vacaflares y Orlando Tapia. Como siempre, este trabajo no hubiera sido posible sin el apoyo de las comunidades de la región, fuente constante de inspiración personal y académica.

Bibliografía

Alcaya[ga] Diego Felipe

1961 [1605] "Relación cierta que el padre Diego Felipe de Alcaya, cura de Mataca, envió a su excelencia el señor Marqués de Montes Claro, Visorrey de estos Reynos, sacada de la que el capitán Martín Sánchez de Alcayaga, su padre, dejó hecha", en *Cronistas Cruceños del Alto Peru Virreynal*. Santa Cruz de la Sierra: Publicaciones de la Universidad Gabriel René Moreno: 35-86.

Alconini Sonia

2002 *Prehistoric Inka Frontier Structure and Dynamics in the Bolivian Chaco*. Tesis doctoral de la Universidad de Pittsburgh.

2004 "The Southeastern Inka Frontier Against the Chiriguano: Structure and Dynamics of the Inka Imperial Borderlands", *Latin American Antiquity* 15 (4): 389-418.

2005a "Military and Cultural Imperial Frontiers: Dynamics and Settlement Patterns of the Southeastern Inka Frontier", en Bradley Parker y Lars Rodseth (Eds.): *Untaming the Frontier in Anthropology, Archaeology and History*. Arizona: University of Arizona Press: 115-146.

- 2005b "Resumen de las Excavaciones en el Asentamiento Yoroma, Región de Oroncota: Efectos de la Política Inka en un Centro Administrativo Yampara", *Nuevos Aportes* (3): 46-55.
- 2008a "Dis-embedded Centers and Architecture of Power in the Fringes of the Inka Empire: New Perspectives on Territorial and Hegemonic Strategies of Domination", *Journal of Anthropological Archaeology* (27): 63-81.
- 2008b "El Asentamiento Yoroma en la Región de Oroncota: Nuevos Datos sobre la Evolución Económica Política en una Comunidad Yampara Antes y Después del Arribo Inka", en Claudia Rivera Casanovas (Eds.): *Memorias del I Congreso de Arqueología de Bolivia*. La Paz: Universidad Mayor de San Andrés: 277-292.
- 2008c "Estilo y Variabilidad: Entendiendo Etnicidad e Identidad entre los Yamparas Antes y Después de los Inkas", en Sonia Alconini (Ed.): *El Inkario en los Valles del Sur Andino Boliviano: Los Yamparas entre la arqueología y etnohistoria*. Oxford: BAR International Series 1868: 85-104.
- 2010a "Alliances and Local Prestige: Yampara Household and Communal Evolution in the Southeastern Inka Peripheries", en Michael Malpass y Sonia Alconini (Eds.): *Distant Provinces in the Inka Empire*. Iowa: University of Iowa Press: 75-107.
- 2013 "Los Inkas y Guaraní: Conflicto, Etnogénesis y Fluidéz Social en la Fortaleza de Cuzcotuyo, Frontera Inka Suroriental", *Anthropos* 3: 11-26.
- Alconini Sonia (Ed.)
- 2008d *El Inkario en los Valles del Sur Andino Boliviano: Los Yamparas entre la arqueología y etnohistoria*, *South American Archaeology Series*. Oxford: BAR International Series No. 10784.
- Alconini Sonia y Claudia Rivera
- 2003 "La Tradición Cerámica Estampada e Incisa de Bordes Doblados en la vertiente Oriental de los Andes: Interacción e Influencia desde las Zonas Bajas", en Beatriz Ventura (Ed.): *La Mitad Verde del Mundo Andino. Estado Actual de las Investigaciones Arqueológicas en la Vertiente Oriental de los Andes y Tierras Bajas de Bolivia y Argentina*. Jujuy: Editorial de la Universidad Nacional de Jujuy: 153-178.
- Barragán Romano Rossana
- 1994 *¿Indios de Arco y Flecha?: Entre la Historia y la Arqueología de las Poblaciones del Norte de Chuquisaca (Siglos XV-XVI)*. Sucre: Asur 3/ Antropólogos del Surandino (ASUR), Inter-American Foundation (IAF).
- Clastres Hélène
- 1989 *La Tierra sin Mal*, Buenos Aires: Ediciones del Sol.
- Combès Isabelle
- 2005 *Etno-Historias del Isoso: Chané y Chiriguano en el Chaco Boliviano (Siglos XVI a XX)*. Lima: PIEB/IFEA.
- 2009 "Saypurú: el misterio de la mina perdida, del Inca chiriguano y del dios mestizo", *Revista Andina* 48: 185-217.
- 2011 "El Paititi, los Candires y las Migraciones Guaraníes", *Suplemento Antropológico* 64 (1): 7-149.
- D'Altroy Terence
- 1992 *Provincial Power in the Inka Empire*. Washington and London: Smithsonian Institution Press.

Dillehay Tom y Américo Gordon

1988 "La Actividad Prehispánica de los Incas y su Influencia en la Araucanía", en Tom Dillehay y Patricia Netherly (Eds.): *La Frontera del Estado Inca: Proceedings of the 45 International Congress of the Americanists*, Bogotá, Colombia, 1985. Oxford: BAR International Series 442: 215-234.

Espinoza Soriano Waldemar

1969 "El Memorial de Charcas. Crónica inédita de 1582", *Cantuta Revista de la Universidad Nacional de Educación*: 117-152.

Janusek John, María de los Ángeles Muñoz, Dante Angelo, Pilar Lima, Deborah Blom, Sonia Alconini, Nemecio Apaza, Karina Aranda, Ludwing Cayo, Virginia Copa, Velia Mendoza y Ofelia Zambrana

1993-96 *Yampara: Asentamiento Prehispánico en la Región de Icla*. Chuquisaca: Informe Final de Investigación Arqueológica del Proyecto Icla.

Janusek John y Deborah E. Blom

En prensa "Civilization on the Andean Fringe: Verticality and Local Cultural Development in the Bolivian Eastern Valleys", *Latin American Antiquity*.

Julien Catherine

1997 "Colonial Perspectives on the Chiriguaná [1528-1574]", en María Susana Cipoletti (Ed.): *Resistencia y Adaptación Nativos en las Tierras Bajas Latinoamericanas*. Quito: Abya-Yala: 17-76.

2005 "Alejo García en la Historia", *Anuario de Estudios bolivianos, Archivísticos y Bibliográficos* (II): 223-266.

2007 "Kandire in Real Time and Space: Sixteenth-Century Expeditions from the Pantanal to the Andes", *Ethnohistory* 54 (2): 245-272.

Nordenskiöld Erland

1924 "Haus des Inca, Incahuasi", *Forschungen und Abenteuer in Südamerika*. Stuttgart: Strecker und Schroder Verlag.

Pärssinen Martti y Ari Siiriäinen

1998 "Cuzcotoro and the Inka fortification system in Chuquisaca, Bolivia", *Baessler-Archiv* (46): 135-164.

2003 *Andes Orientales y Amazonia Occidental: Ensayos entre la historia y la arqueología de Bolivia, Brasil y Perú*. Colección maestría en historias andinas y amazónicas, Vol. 3. La Paz: Producciones CIMA.

Pifarré Francisco

1989 *Los Guaraní-Chiriguano 2: Historia de un Pueblo*. 31 ed, Cuadernos de Investigación 31. La Paz: CIPCA.

Platt Tristan, Thérèse Bouysse-Cassagne y Olivia Harris (Eds.)

2006 *Qaraqara-Charka: Mallku, Inka y Rey en la Provincia de Charcas (siglos XV-XVII)*. La Paz: Instituto Francés de Estudios Andinos/Plural Editores/University of St. Andrews, University of London, Inter American Foundation/Fundación Cultural del Banco Central de Bolivia/

Riester Jürgen

1995 *Chiriguano: Pueblos Indígenas de las Tierras Bajas de Bolivia*. Santa Cruz: APCOB No. 3.

Saignes Thierry

1985 *Los Andes Orientales: Historia de un Olvido*. Cochabamba: IFEA/CERES.

Sánchez Canedo Walter

2008 *Inkas, "flecheros" y mitmaqkuna, Cambio social y paisajes culturales en los Valles y en los Yungas de Inkachaca/Paracti y Tablas Monte (Cochabamba-Bolivia, siglos XV-XVI)*. Tesis doctoral de la Universidad de Upsala (Suecia).

Sarmiento de Gamboa Pedro

1907 [1572] *History of the Incas*. Cambridge: Printed for the Hakluyt Society.

Susnik Branislava

1968 *Chiriguano I: Dimensiones Etnosociales*. Asunción: Museo Etnográfico Andrés Barbero.

Incas y locales. Aproximaciones arqueológicas y etnohistóricas desde Samaipata

María de los Ángeles Muñoz Collazos¹

Introducción

El nombre de Samaipata que figura en las fuentes etnohistóricas deriva de la voz quechua *Sabaypata*, que significa “descanso en las alturas”. En cuanto a la denominación de “El Fuerte”, puede deberse al nombre de un cerro cercano al sitio o hacer referencia a que, a fines del siglo XVI fue un cuartel español, de allí puede haber quedado en la memoria de la gente. Lo cierto es que el nombre original se ha perdido para siempre, considerando que se trataría de una voz quechua y que el mismo ya estaba habitado muy temprano, previa llegada de los incas.

Comúnmente conocido como “El Fuerte” de Samaipata, ecológicamente el sitio se encuentra en las últimas estribaciones de la cordillera oriental, en la intersección del occidente y el oriente de Bolivia. A nivel jurisdiccional, el monumento se encuentra en el departamento de Santa Cruz, provincia Florida, municipio de Samaipata, a 9 km. del pueblo del mismo nombre y a 1920 msnm.

Antecedentes

La primera noticia que se tiene sobre Samaipata está en la “probanza de incas nietos de los conquistadores” del Qhapac Ayllu en 1569, que menciona “Sabaypata” como una de las fortalezas de la expansión inca hacia el oriente (Rowe 1985: 226); es una fuente

¹ Investigadora INIAM-UMSS. Correo: maamunoz@albatros.cnb.net

confiable pues se trata de información proveniente de *qhipus*². En la “Relación” del padre Diego Felipe de Alcaya, cura de Mataka (citado en Sanabria 1961), se relata que el Inca envió a un pariente suyo –Guacane– a conquistar los valles cruceños y las llanuras de Grigotá, llegando éste a tierras de dominio chané (por lo cual se ha sugerido que este grupo era originario en el sitio) y estableciendo una alianza con el cacique principal Grigotá. Allí Guacane habría fundado un pequeño reino de frontera entre Collasuyo y Antisuyo: “El Fuerte”. Según la fuente, Guacane “subió al asiento de Sabaypata donde asentó su Real” (lo que es indicativo de la existencia de un asentamiento previo). Habiendo Guacane hallado la mina de Caypurum, hizo cerca de ella otro “Fuerte” llamado Guanaco Pampa y envió por su hermano Condori al Cuzco para que se ocupara de él, de manera que la mina quedara protegida.

Más tarde, guaraníes procedentes del Paraguay habrían invadido Samaipata, matando a todos los varones –incluyendo a Guacane– y atacaron Guanaco Pampa, tomando de rehén a Condori. Se mencionan varios ataques posteriores por parte de los chiriguano a quienes finalmente llevaron prisioneros al Cuzco ante el “Inga”, quien los habría sacrificado desnudos en las cumbres de la capital; la Relación de Alcaya (en Sanabria 1961: 56) se sugiere que tal vez de allí el nombre de chiriguano (o “muerto de frío” en quechua).

Algunos siglos después, viajeros y científicos visitaron el monumento dejándonos sus valiosos reportes (Meyers 1993): Tadeo Haenke en 1795; Alcide D’Orbigny en 1830-1832, quien levantó un plano esquemático de las esculturas de la roca esculpida –y la interpreta como un lavadero de oro– gracias al cual se sabe que existían relieves o figuras hoy desaparecidas. Nordenskiöld en 1908 también realiza una descripción y registro fotográfico y otorga una filiación incaica al sitio. Leo Pucher lo visita dos veces en los años 1930 y 1940 y realiza un plano esquemático asignándole la función de un templo animístico totemístico preincaico. Herman Trimborn en dos ocasiones (1955 y 1960) realiza una descripción muy detallada y un primer levantamiento topográfico.

2 Sistema incaico de registro en cuerdas.

En cuanto a las investigaciones arqueológicas, en 1964 Gunther Holzman realizó excavaciones en el sitio, obteniendo piezas incas enteras; le asigna función de santuario y de ciudad. En 1973 Gregorio Cordero y Jorge Arellano realizaron asimismo excavaciones.

El 11 de enero de 1974 mediante decreto supremo 11.290, se crea el “Centro de investigaciones arqueológicas Samaipata” (CIAS), dándose un nuevo impulso a las investigaciones, los trabajos, estudios y propuestas de conservación de la roca, por Jorge Arellano, Alan Kolata y Joseph Hollowell, entre otros; se realizan las primeras excavaciones científicas en el sector habitacional, llevadas a cabo por Félix Tapia, arqueólogo peruano, quien afirma una indudable ocupación incaica.

En 1992, año en que la Asociación alemana de investigación científica (DFG) acepta apoyar la exploración arqueológica del sitio y se hace presente la misión alemana de la Universidad de Bonn, se abre el capítulo más importante en la historia de la investigación en Samaipata.

Breve descripción del sitio

En el sitio se pueden distinguir dos sectores en general, lo cual no significa que cada sector corresponda a una distinta o única ocupación. Al norte, con una vegetación de puna y dominando el paisaje, se encuentra el sector de la roca esculpida misma que presenta tallados en alto y bajo relieve, figuras zoomorfas, representaciones astrales, nichos, canales, recipientes, asientos, etc. Mientras que al sur de la roca, en un valle pleno de vegetación subtropical, se encuentra un complejo amplio, construido en al menos tres plataformas, con evidentes funciones públicas y habitacionales.

Existen ya descripciones del sitio y del sector de la roca esculpida (Meyers 1993 y 1998; Muñoz 1999 y 2005), por lo que aquí a manera de comprensión y en lo que toca a este trabajo, se realiza sólo una breve descripción general.

La roca esculpida constituye una enorme mole de piedra, que mide 220 m. de largo con orientación E-O por 60 m. de ancho N-S. Cuenta con varios sectores; los más significativos son:

- El llamado “Recinto de los jaguares” por Pucher, que presenta tres figuras de felinos esculpidos en alto relieve en forma naturalista, dos en la base de un recinto ceremonial y uno en medio hacia el altar escalonado.

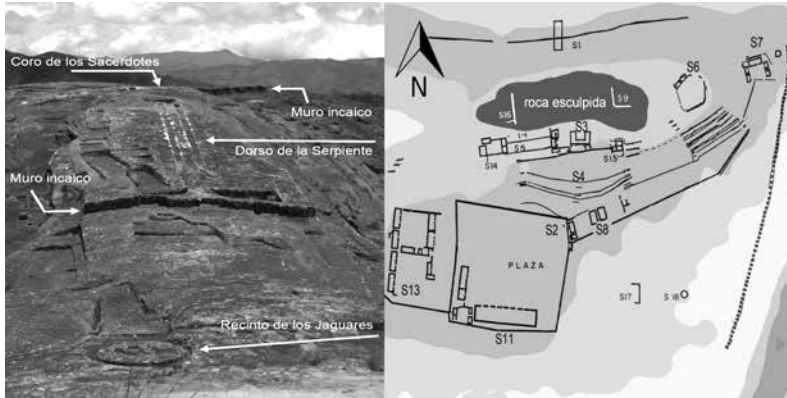


Fig. 1. La roca esculpida y plano de los sectores del sitio (plano en base a Meyers 1988)

- El denominado “Dorso de la serpiente”, que consta de tres hileras de rombos incisos unidos por sus aristas constituyendo canales zigzagueantes, *completamente diferente en estilo de tallado al anterior, así como en su eje*³. Representa también fauna local, pero más esquemática y geométrica. Sus tallados poco profundos sugieren que servía para hacer correr preciados líquidos livianos; a su principio y fin se encuentran piscinas colectoras. Este tallado recuerda a la *Pajcha* (Rivera 1979) o recipiente de madera, utilizado para libar a sorbos bebidas alcohólicas.
- En la cúspide y centro, se encuentra el llamado “Coro de los sacerdotes”, que semeja una representación solar vista desde el aire; por su ubicación puede ser el sector más importante.
- En ambos flancos del monumento se encuentran reminiscencias de la zona andina, tanto inca como de Tiwanaku, llevadas allí

³ El subrayado es mío.

por los incas. En el flanco sur inferior, se observan 21 nichos, algunos dobles; en el flanco norte está un recinto ceremonial que muestra también nichos cuadrados de doble jamba de filiación andina. En ambos casos puede tratarse de habitaciones para los encargados de las ceremonias o recintos de momias o efigies y/o para objetos utilizados en los rituales.

- Sobre la roca se tienen dos muros incaicos; por su importancia a nuestro tema volveremos a éstos más adelante.
- Finalmente, en toda la parte sur de la roca, se observan terrazas escalonadas, figuras, canales, asientos, rebajes triangulares y rectangulares, graderías, constituyendo un conjunto impresionante a la vista y desde el cual a la vez se divisa todo el sector sur.

No sólo la montaña esculpida sino también todo el paisaje fue remodelado por los incas. Los trabajos de limpieza en la densa vegetación del pequeño valle al sur de la roca en 1994 (Meyers 1993 y 1998), revelaron la existencia de un complejo de arquitectura monumental en varias plataformas donde se construyeron por lo menos 53 edificaciones, creando una gran plaza central flanqueada por una *kallanka*⁴ y edificios rectangulares formando *kanchas*⁵.

Las investigaciones hablan de una ocupación múltiple, de asentamientos que se remontan al período formativo, tal vez al primer milenio a.C. (observado en el sector 3, aunque de contexto muy removido). Lo cierto es que en varios sectores (como en sector 2,3,6,7,8,10,11, etc.) se advierte una ocupación desde épocas preincaicas muy tempranas (Meyers 1993 y 1998), con evidencias de culturas amazónicas, restos de chozas de madera, cerámica de tierras bajas, cerámica gris incisa y de culturas que se encuentran desde el sur en Chuquisaca como Mojocoya y Presto Puno, pasando por dos fases de ocupación inca, incluyendo el horizonte de destrucción de los chiriguanos, relacionado con cerámica de improntas de tejidos y

4 Edificio cuyo tamaño mayor a 70 m. ha merecido la denominación de galpón por los cronistas. Estas estructuras tienen varios accesos y hornacinas o ventanas ciegas y están siempre ligados a los centros incas de mayor importancia.

5 Composición arquitectónica inca, que comprende estructuras rectangulares alrededor de un patio.

de canasta y llegando hasta épocas coloniales o un poco más tardías. Cabe hacer notar en este punto que la cerámica gris incisa bautizada por Heinz Walter (1966) como Gray Ware, pertenece a una tradición que se origina en las tierras bajas, pero que se difunde ampliamente por los valles mesotérmicos del este de Cochabamba, donde Brockington y el equipo del INIAM, la han fechado alrededor del 100 d.C. (Pereira y Brockington 2005) e Ibarra (1965) la sitúa al final del período formativo, aproximadamente desde 300 d.C.

No hay duda de que los Andes orientales fueron una plataforma de intercambio para los habitantes de tres grandes regiones: los Andes, la cuenca amazónica, llanos y Chaco desde muy temprano. También las fuentes etnohistóricas, dan cuenta de intercambios desde hace siglos con pueblos de las llanuras, especialmente de plumas y alucinógenos.

En cuanto a la ocupación inca, es conocido que en territorios que conquistaba el imperio, instalaba centros regionales administrativos, a menudo sirviéndose de poblados ya existentes. En Samaipata existen al menos dos complejos estilísticos y con diferentes ejes en el trabajo de la roca, evidenciando que los incas no fueron los primeros en tallarla y las excavaciones por su parte, confirman claramente que tampoco fueron los primeros en habitar el sitio. La ocupación inca en Samaipata expresa un diferente concepto religioso, de manejo del paisaje y del espacio y afirma un uso que pasa del doméstico, incursión que no está lejos de consideraciones de “poder”. Las investigaciones abren nuevas perspectivas y permiten aproximarnos a interpretaciones del accionar inca en aquella región.

Imperios, incas y provincias: breves consideraciones

De los estudios revisados, podemos indicar los rasgos más comúnmente mencionados para los imperios: en términos generales, todos hacen referencia al poder y control (ideológico/religioso, político, económico, militar), que pueden ir desde formas de control ligeras a burocracias formales y desde cuestiones concretas a ideológicas, sutilmente disfrazadas en muchos casos. Están presentes también la centralización, una capital, políticas expansivas de conquista,

la construcción de infraestructura, los ejércitos, el poder militar y hegemónico ejercido sobre personas/comunidades/Estados, la capacidad de mantener control a distancia, de manejo de esta diversidad étnica, cultural, ecológica, económica y de su complejidad, de reorganización de las economías, la exacción de tributos, los sistemas de transporte, redes de caminos y de comunicación eficientes, provincias en las fronteras (aunque hay acuerdo en que las fronteras son flexibles), en fin toda una ingeniería para fines políticos y un proyecto imperial que impone (o al menos es su intención) unificación y la supremacía de un grupo sobre otro.

Por su relevancia a este trabajo, remarcamos algunos de los temas más frecuentes: el de la ideología, de la cooptación de creencias, reemplazo de ideologías o imposición de la religión imperial; manipuleo ideológico que se da, sea a través de cultos (a los gobernantes, etc.), religión y rituales, sacrificios, ofrendas, o de las memorias provinciales. Importante en nuestro caso es también, la reorganización del paisaje natural, cultural, social y político.

En el caso del imperio inca, como indica MacCormack (2001: 420), hay acuerdo universal en que lo que Pizarro y sus hombres invadieron, fue indudablemente un imperio. Para D'Altroy (2001: 201), como en otras regiones sometidas al poder de imperios, con los incas el dominio fue cultural y geográficamente heterogéneo, por la variedad de formas políticas y lenguas encontradas en los Andes; sobre la base de formaciones existentes y aplicando selectivamente políticas estandarizadas, el imperio tuvo éxito en el manejo de la diversidad, buscando un imperio unificado.

En cuanto a las provincias, en todos los casos el interés de la incursión inca era por recursos, por controlar las redes de intercambio, con distintos grados de control y relaciones con los gobernantes locales. El imperio tenía bien identificadas las etnias y las especialidades que dominaban las poblaciones originarias (o aquellas que estaban bajo los señores locales) de cada lugar (Millones 1987: 95-96; Stehberg 1995: 31).

Son varias las provincias o centros provinciales que repiten en mayor o menor magnitud y esplendor los esquemas imperiales incas:

plazas, *kallankas*, *ushnus*⁶, centros de almacenamiento y todos aquellos elementos que identifican la presencia del imperio –incluyendo la asociación con tambos y caminos– y que son reportados a lo largo y ancho de su extensión por diversos autores (Muñoz 2012).

En Bolivia se cuenta también con algunas provincias o centros de incursión inca, con diferentes estrategias y grados de incorporación al imperio: –entre otros, el Valle de Cinti, Porco, Yoroma, Oroncota, Quila-Quila (Malpass y Alconini 2010).

Es importante notar que en varios de los sitios estudiados, incluyendo Samaipata, el asentamiento inca se da por encima de poblaciones más tempranas, mientras que en el caso de Pocona en los valles de Cochabamba, el patrón es completamente diferente y no se cuenta con superposición inca en ninguno de los lugares investigados.

Samaipata en el contexto inca

Veamos el caso de Samaipata, comparando brevemente la ocupación inca allá, con las investigaciones realizadas en Incallajta/Pocona. La expansión del imperio inca hacia los fértiles valles del actual departamento de Cochabamba, Bolivia, se conformó bajo su concepto administrativo de “provincia”, poniendo en funcionamiento una nueva estructura de relaciones de poder. La ingeniería social practicada y la escala productiva allí desarrollada tuvieron un impacto estructural en todo el aparato estatal inca. El mayor impacto de su presencia fue en la zona de Pocona, cuya muestra más representativa es precisamente Incallajta.

Las investigaciones realizadas por el Proyecto Incallajta han llegado a determinar que el sitio no es simplemente una fortaleza ni una frontera, sino el mayor centro de poder político, administrativo y ceremonial inca, que ha cumplido diversos roles y que responde a

6 El *ushnu* es el asiento o estrado del Inca, desde donde éste presidía las ceremonias y las libaciones rituales, puesto que estas estructuras se encuentran normalmente en las plazas de los centros incas más importantes, especialmente en aquellos cercanos a la red vial inca.

un proyecto imperial, con una esfera de acción que abarca prácticamente todo el Collasuyo boliviano, por comparación con los sitios incas más importantes de esta parte del Tawantinsuyo (Muñoz 2012). Ahora bien, la mención y relación de Incallajta con Samaipata, no es gratuita.

La zona de Pocona es muy rica en variados recursos (especialmente coca y maíz) y su ubicación reviste importancia excepcional y carácter estratégico, ya que está próxima a los valles centrales, a los valles bajos del sur, al piedemonte y como punto intermedio hacia los llanos amazónicos. Ubicación similar hacia el oriente tiene Samaipata, donde productos de tierras bajas ya mencionados y especialmente la mina de Caypurum y las joyas parecen haber sido el punto de interés del imperio.

En el caso de Incallajta, se tiene bastante certeza de que Pocona, su riqueza y productividad agrícola, los recursos de los yungas (fundamentalmente la coca), las instalaciones de diversos tipos y especialmente las de almacenamiento, etc., son los factores que han permitido el avance inca hacia el oriente y la Amazonia; Samaipata constituye el siguiente punto remarcable en esa expansión. En ambos casos nos parece que el imperio instaló estratégicamente estos grandes emplazamientos para la organización y control de esas partes del territorio.

Siguiendo a Zecenarro, “un complejo arquitectónico es distinguido como *waka* por sus propias características intrínsecas, como Qosqo considerada *waka* principal por ser ella misma una deidad y a la vez contener en su seno al inka y a una pléyade de adoratorios” (2001: 48). Si se considera que las fuentes mencionan que posiblemente las demás *llajtas* (ciudadelas) fueron hechas a imagen del Cuzco (ver también Hyslop 1990: 304; Matos 1994), comparando con el plano de Cuzco sugiere ser éste el caso de Incallajta con su arquitectura monumental. Samaipata no está lejos de los esquemas imperiales, y la última ocupación del sector al sur de la roca ceremonial está considerada dentro la llamada arquitectura de poder inca (Gasparini y Margolies 1977).

Entre los elementos característicos de un centro ceremonial o administrativo incaico, la *kallanka* es uno de los más representativos.

Constituye la estructura de repetición por excelencia del padrón inca y denota conocimientos tecnológicos a una escala no registrada previamente en ambas zonas, implicando una fuerte participación de mano de obra especializada. Generalmente se la encuentra en los centros incaicos mayores y son frecuentes cerca al *qhapaqñan*⁷.

En Incallajta el área central del sitio está dominada por un enorme edificio rectangular o *kallanka* de 78 m. x 26 m. con accesos hacia la plaza principal; en el caso de Samaipata, la *kallanka* mide 68 m. x 16 m. y tiene igual disposición que en Incallajta como veremos abajo.

Es importante remarcar que junto a este tipo de edificios, los *ushnus* y las grandes murallas escalonadas son símbolos primordiales de la arquitectura de poder inca e instalados allá donde el imperio consideraba preciso fundar sus provincias.

La función ceremonial/ritual también está presente en ambos sitios. La sacralidad de la roca está reflejada en su arquitectura y *wakas*⁸, específicamente en los *ushnus* que revisten carácter de *waka* por sus connotaciones propias y por comparación con este tipo de estructuras en casi todo el imperio.

Las excavaciones en el *ushnu* principal de Incallajta (que se encuentra en la parte externa del muro sur de la *kallanka* y en la mitad del mismo) permitieron conocer que se trata de una estructura formal escalonada, de planta de media cruz andina. En su interior presenta una roca de grandes dimensiones que pudo funcionar como la *tiana* o estrado del inca, con total dominio visual de la gran plaza trapezoidal.

En el caso de Samaipata, sobra decir que la roca misma es el *ushnu* máximo y exento en el periodo inca, por ello la ubicación de la plaza y la *kallanka* enfrente del mismo. Vale la pena mencionar que normalmente los lugares que se consideraban sagrados lo siguieron siendo para los incas (ej.: los templos ubicados en nichos rocosos que flanquean la roca en Samaipata, etc.).

7 Camino principal de la red caminera inca.

8 Lugares u objetos sagrados plausibles de ceremonias rituales.

Pero el poder, lo ceremonial y ritual se hacen presentes también en las grandes murallas, al parecer sólo de aquellos sitios que eran muy importantes para el imperio, como Sacsahuamán en las alturas de Cuzco. El muro escalonado en Incallajta⁹, en la cara exterior, presenta bloques grandes de piedra labrada colocados de manera vertical –a manera de letrero–, completamente diferentes al resto del conjunto (ver fig. 2), justo en el ingreso al sitio por este sector y donde llega el camino doble que hemos registrado en la zona. En el muro norte del acceso, se observó una hornacina que presentó –a manera de ofrenda– un lítico pulido muy diferente de las rocas de la zona.



Fig. 2. Murallas de Sacsahuaman (arriba izquierda) e Incallajta (central e inferior derecha)

En Samaipata, antes se creía que el tallado de la roca era obra únicamente de los indígenas de tierras bajas, por la fauna representada ya que las esculturas muestran animales como felinos esculpidos en alto relieve y serpientes en forma naturalista y, seguramente así fue.

⁹ Una enorme muralla de 4 a 5 m. de altura, que pasa por todo lo alto y circunda el sitio.

Que ellos fueron los primeros en esculpirla puede también corroborarse por la cercanía a la roca, de la fase preincaica en la plataforma 1 bajo una casa de planta española. Pero ya vimos que no fueron los únicos.

Como se vio en Samaipata, tanto en la roca como al sur de la misma, las investigaciones muestran la superposición de estructuras incas sobre culturas previas, mientras que en Pocona no encontramos sitios incas que se sobreponen a otros con ocupaciones anteriores. Este hecho –entre otros– nos llevó a plantear la ocupación inca en Pocona, a través de Incallajta, como una “periferia negociada” (Muñoz 2012).

Ahora bien, ¿qué pasa con estas murallas incas en Samaipata? Como en los otros centros principales, una es visible desde muy lejos y la otra se encuentra en medio de los tallados (fig. 3). La superposición abrupta de dos muros incas en dos partes en la cima de la roca, o al menos el hecho de cortar los grabados, indica dos distintos conceptos religiosos y culturales, lo que abajo nos lleva a intentar una aproximación a la relación inca-habitantes del sitio, en base a estas evidencias.

Aproximaciones a Samaipata o la supremacía inca sobre lo local

Es nuestro deber mencionar que, en el caso de Samaipata, en el momento se abren más preguntas que afirmaciones.

¿Cómo interpretar la ocupación inca en el sitio? ¿y las relaciones con la gente local? A través de los datos de las excavaciones no es posible por el momento plantear un tipo de relación, sin embargo, para nosotros es importante mirar la roca.

Recordemos que es precisamente la roca la que da a Samaipata el carácter de un sitio mágico religioso de altísima importancia, en el que se llevaban a cabo todo tipo de ritos y ceremonias religiosas de culto a los dioses, con libaciones de líquidos, donde especialmente el agua jugaba un rol fundamental, convirtiéndola en una de las obras hidráulicas precolombinas más colosales del mundo.

Alcock (2001: 327) señala que los monumentos pueden hablar de cambios en las prácticas conmemorativas. La estabilidad o disrupción en el paisaje pueden apuntalar condiciones favorables tanto para la conservación o pérdida de memorias. Así, los monumentos y especialmente los santuarios, son buenos indicadores en arqueología, para el análisis de las dimensiones rituales del control imperial y la respuesta de la provincia. Lo importante es ponderar el impacto que tales transformaciones pueden haber tenido en las memorias acomodadas en su interior.



Fig. 3. Muros incaicos sobre la roca esculpida y cortando tallados previos

Aquí se recurre al concepto de multivocalidad propuesto por Víctor Turner (1980) que implica que el mismo objeto o símbolo puede revestir significados distintos en contextos sociales diferentes, dependiendo del código interpretativo de los destinatarios; expresamente en el caso de Incallajta y su arquitectura monumental, puede rastrearse su significado al menos en tres grupos diferentes: los incas mismos, para quienes la similitud entre Incallajta y el Cuzco evocaría el ícono de la capital y muchas de las relaciones sociales asociadas con ella –es decir, Incallajta sería un símbolo, “generador del poder del Imperio Inca”; las personas conquistadas o asentadas en la región de Pocona y probablemente los *mitimaes*¹⁰ transferidos a esta región, para quienes aun simbolizando quizás el poder del Inca, la invocación de Cuzco tendría probablemente un significado menor o ninguno; finalmente los chiriguanos provenientes del otro lado de la cordillera, para quienes Incallajta en relación al Cuzco no tendría mayor significado, pero sí generaría un sentimiento de rebelión ante el invasor y cualquier imposición –recordemos los ataques al sitio por estos grupos (Nordenskiöld 1917).

Situación similar en ciertos sentidos debió darse en Samaipata, a diferencia de que no contamos para la zona –al menos hasta donde conocemos– con *mitimaes* y tampoco con “señores” elevados a incas de privilegio (que en el caso de Pocona sí existen).

A nuestro tema: D’Altroy (2001: 201-210) resalta que los incas impusieron la primacía de sus dioses y proclamaron la historia cosmológica de la gente andina como suya propia, construyendo templos y altares a través de sus tierras; sabemos también que los incas no solo se instalaban sobre pueblos ya existentes, sino que integraban los cultos, sin erradicarlos; ¿cuál fue el caso en tierras bajas y específicamente en Samaipata?

Vimos que, cortando la roca y usándola como base, se aprecian dos muros incaicos de piedra (fig. 3), uno en forma de “L” con hornacinas y adobe encima las piedras (varias son batanes reutili-

10 Gente (mano de obra) de distintas etnias movilizada por los incas -en este caso-, es decir, *mitimaes* estatales o imperiales, por contraposición a los *mitimaes* étnicos sugeridos en fuentes diversas para periodos previos.

zados), que al parecer nunca formó parte de un edificio cerrado. El otro es más pequeño, en dirección N-S. Ambos están sobrepuestos a tallados amazónicos previos, quitándoles su función original.

A pesar de que no se puede decir a ciencia cierta si los muros incas en la roca están sobre grabados preincaicos o de la primera fase inca (ni conocer la filiación de los batanes reutilizados en estos muros), lo último parece imposible, pues implicaría pensar que una cultura violenta sus propios íconos, más aún en el centro y cúspide de la roca, la que a toda vista tiene una función absolutamente ceremonial y sagrada religiosa aún hoy. A manera de interpretación y en referencia a la relación inca-pobladores locales, manifestamos la preferencia teórica de Bourdieu (1977: 44) sobre el poder y la violencia simbólicos (sin obviar la institucionalización/legitimación tanto del propio poder inca como de sus instituciones formales que para nuestro caso no eran ajenas a la zona). Esta violencia simbólica a la que nos referimos es representada tanto en los elementos que evocan el poder inca, como en la apropiación del espacio y en la arquitectura monumental, ya que como bien señala Bourdieu (1993) a este respecto, el poder en sus diversas formas, necesita manifestarse sobre el espacio físico, haciendo referencia expresa a la arquitectura, lo que vimos en ambos sectores en nuestro caso.

Si bien Samaipata es un lugar de encuentro por excelencia, no fue ajeno a las intenciones hegemónicas, de poder y de ambición del imperio. No queda duda de que era una capital, con toda la infraestructura imperial, pero ¿cuál sería la reacción de los pobladores locales?

En este punto, el papel de los gobernantes locales es algo que no debe perderse de vista pues, muchas veces, es a través de ellos que se expresa el poder político del imperio. Constituían el poder político y jugaron un importante rol a nivel de sus territorios; existen muchos indicios de alianzas y tipos de relaciones que hicieron estos señores con los incas¹¹. Si bien el imperio podía ser tolerante con las élites locales, seguramente debido a que se sustentaba en ellos (por

11 Millones 1987; Alconini 2010; Rivera 2010; Van Buren y Presta 2010; Lima 2008, Raffino 2004.

ejemplo en la mano de obra que dependía de los señores en cada provincia), D'Altroy (2001: 201-210) indica que hay una apreciación general entre los estudiosos de lo inca, de que la dinámica de las políticas relatadas en las historias de los incas se dan en términos de legitimar la estructura de poder existente, cuestión con la que estamos de acuerdo.

Pero, ¿cuál era el panorama político en Samaipata antes de la llegada inca? ¿podemos asegurar que el sitio estaba habitado en ese momento?, ¿por quiénes?, ¿cómo los identificamos y sustentamos una relación con los incas?; ¿la supuesta imposición o violencia simbólica fue sobre los chanés u otros?, ¿se impuso la religión inca?, ¿cómo funcionó y reaccionó la memoria local en ese caso?. ¿Qué otras estrategias (además de regalos) utilizaron los incas en las llanuras y con el gran Grigotá? ¿Cómo fue la reorganización del paisaje, material, cultural, social y político? Las anteriores preguntas deben llevarnos a profundizar las investigaciones arqueológicas, a reevaluar las fuentes etnohistóricas y a fundamentar y recuperar la originalidad y a los pobladores locales; abajo ponemos en consideración algunas aproximaciones para la reflexión.

Una mirada crítica a las fuentes arqueológicas y etnohistóricas

Ya mencionamos que, por el momento, las investigaciones arqueológicas no permiten sugerir las relaciones que tuvieron los incas con los pobladores locales, y tampoco las dataciones radiocarbónicas echan luces sobre ello. De las seis dataciones obtenidas hasta ahora en Samaipata, tres son calificadas como modernas, todas de ellas de carbón: Gd-6773, Gd-6774, Gd-6769. Una fecha de carbón vegetal de un fogón debajo de una casa incaica en el sector 2 (Gd-7237) es 320 ± 40 , con máxima probabilidad entre 1473 y 1644 d.C. (3 sigma, calibrado). La otra fecha (Gd-7240) es del poste de la casa A (incaica) del sector 2 con 620 ± 50 años, con máxima probabilidad entre 1283 y 1407 d.C. (3 sigma, calibrado). La tercera datación (Gd-8043) proviene de huesos de jaguar, encontrados en un canal que corría por debajo de una de las casas "amazónicas"; es 650 ± 60 , o sea con máxima probabilidad entre 1266 y 1404 d.C. (3 sigma, calibra-

do). *Los dos datos difieren en posición inversa*¹², hecho que se deja aquí sin otro comentario hasta tener la lista completa de las dataciones previstas (Meyers 1998: 73); el propio autor resalta la inconsistencia en las fechas de la casa incaica frente a aquellas por debajo de la ocupación inca; se desconoce si se hicieron más fechados, pero en todo caso, éstos no han sido publicados.

En cuanto a las fuentes etnohistóricas, cabe también mencionar algunas de las dificultades con los que se ha tropezado, ya que sólo con su reconocimiento explícito será posible sortearlos en adelante.

Como indican Meyers y Combès (2011: 163), al ser la “Relación Cierta” de Alcaya la única fuente puntual sobre Samaipata, son importantes las preguntas sobre sus fechas reales de elaboración (de su primera versión), sus autores y sus fuentes, cambios entre la versión original y la que conocemos, ¿quienes los hicieron y por qué?

Es importante remarcar que Alcaya aclara que lo que él escribe es tomado de otra Relación anterior compuesta por su padre el capitán Martín Sánchez de Alcajaga. El propio Sanabria manifiesta la duda sobre la Relación de Alcaya, de cuál fue en ella lo tomado de la original Relación paterna y cuál lo suyo propio; remarca también que no son el lado fuerte de Alcaya, dos condiciones que se tiene como exigencia en toda relación histórica: la información precisa y la veracidad (Sanabria 1961: 37, 45).

Abajo, en relación a nuestro tema y por su importancia, sintetizamos la “deconstrucción” de esta fuente –especialmente en lo que toca a las fechas de su creación– por parte de Meyers y Combès (2011: 158-171).

La Relación no lleva firma de Diego Felipe de Alcaya, aunque se supone su autoría; está tomada de la que su padre Martín Sánchez de Alcajaga dejó hecha, así los testigos de esa versión serían de 1636. Sanabria propone 1605 como fecha aproximada de redacción de la Relación (considerando que entre 1607 y 1615 fue Virrey el Marqués de Montes Claros al cual el documento fue enviado en pleno ejercicio). Saignes, sumando 22 años a la expedición de Suárez de Figueroa de 1582, le da una fecha de 1604 (en Meyers y Combès 2011: 163-164).

12 El subrayado es mío.

Refutando esas fechas, los mismos autores indican: “todo indica que el texto que conocemos como Relación Cierta fue redactado en diferentes fechas, y probablemente por diferentes manos” (Meyers y Combès 2011: 164) y, en base al análisis de diversas fuentes, contradicciones y omisiones: “estamos aquí frente a textos originales ‘arreglados’, acomodados o alterados”; concluyendo sobre los textos analizados que “la única versión conocida de la Relación Cierta data clara y estrictamente de 1636, más exactamente, entre diciembre de 1635 y marzo de 1636” (Meyers y Combès 2011: 165).

Luego, por las fuentes de Martín Sánchez (Carlos Inga, muerto en 1582), siguiendo la pista de apariciones de Martín Sánchez en otras fuentes y, reconociendo que él fue el autor de la primera versión, los autores indican que probablemente la habría redactado entre 1573 y 1582 (Meyers y Combès 2011: 168).

Tenemos entonces, inconsistencias y distorsiones en la única fuente que conocemos expresamente sobre Samaipata, con una fecha (1635-1636) demasiado tardía para no tomar con mucho cuidado lo que allí se establece; esperemos que la versión original pueda –en caso de encontrarse algún día–, esclarecer el panorama.

Otras de las grandes dudas provenientes de las fuentes etnohistóricas tienen que ver con la etnicidad de los habitantes de la zona y especialmente de sus gobernantes. En ningún momento Alcaya indica el etnónimo del cacique Grigotá ni de sus pueblos o de sus caciques Goligoli, Tendi, y Vitupué.

Veamos: se encuentra que los chiriguanaes ejercieron dominación, crueldad, esclavitud, vasallaje, canibalismo y exacción de tributos contra los indios “mansos” de los llanos, siendo los más frecuentemente mencionados los chanés de lengua arawak. Se tiene que Grigotá era cacique de los tamacocis (grupo supuestamente chané de habla arawak) que era tributario de los chiriguanaes en 1580, al igual que los chanés y otros grupos de los llanos (Combès 2012: 63, 65, 69). Ello ocasiona interferencia en la interpretación:

De ahí el problema planteado por la mención de sus tres vasallos en la época prehispánica: Goligoli, Tendi y Vitupue. Pues Vitupue aparece a partir de 1560 como uno de los máximos jefes chiriguanaes de la Cordillera, “el más poderoso de estos chiri-

guanaes” (Polo de Ondegardo 1914 [1574]: 95) y la “provincia de Vitupue” no es otra que la también llamada “provincia de Grigotá”. Esta “provincia” reunía en 1584 a varias aldeas chiriguanaes que tenían sus propios caciques pero a la vez reconocían la autoridad general de Vitupue (Combès 2012: 69).

Tenemos que Tendi y Vitupue, caciques chiriguanaes y amos de la cordillera en 1560-1580, serían nombres grigotanos; es a quienes Alcaya menciona como vasallos y poco antes habrían sido vasallos de un jefe tamacoci (Combès 2012: 70).

¿Cómo entender el hecho de que en la segunda mitad del siglo XVI Grigotá, un jefe tamacoci de los llanos, estaba al mando de Vitupue vasallo chiriguanaes? (Combès 2012: 67).

Las fuentes son claras en cuanto a un progresivo mestizaje de los grupos locales hacia los chiriguanos; seguramente también los incas incorporaron –como en otros casos– a diversas etnias; vuelve entonces la duda, ¿quiénes –en caso de estar habitado en ese momento– eran los pobladores locales en Samaipata?

Si a esto le sumamos que en tiempos de Toledo (es decir bastante temprano en la colonia), la capital de la principal provincia chiriguanaes (la de Vitupue) se encuentra a unas doce leguas de Samaipata y que la guaranización de los chanés tendría sus orígenes en migraciones de estos grupos hacia el oeste en busca del metal andino en épocas prehispánicas (Combès 2012: 64, 67). ¿Cómo interpretar entonces que los incas llegaron a tierras de dominio chané?

Por fuentes tempranas, sabemos que había intercambio desde hace siglos con pueblos de las llanuras y a partir de la mina, no queda duda de que era una capital en la época inca, pero entonces, ¿sobre quiénes ejercieron control?, ¿cómo los identificamos y sustentamos una relación inca-habitantes locales? ¿cuál es el contexto prehispánico regional desde la arqueología?, ¿qué dice en cuanto a patrón de asentamiento, cronología, corología? Esto necesariamente implica una rigurosa mirada de prospecciones regionales, pero sobre todo, un detallado registro en las excavaciones, cuestiones todavía incipientes en la zona.

Por otra parte, “si bien la Relación Cierta de Alcaya dedica sendas páginas a Samaipata y a las minas de Saypurú, los testimonios recogidos en 1635 no mencionan estos sitios: los ojos y las esperanzas están clavados en Moxos, los toros, o los paresis cercanos” (Meyers y Combès 2011: 171). El sitio alcanzó importancia estratégica luego del derrumbe del imperio inca, cuando los españoles buscaban “El Dorado” (con la misma lógica que incas en tanto colonizadores y en su expansión).

En cuanto a nuestra propuesta, como se afirma en Foucault (2001: 10): “el poder se ejerce... no sabemos quién lo tiene exactamente pero sabemos quién no lo tiene” (2001: 31). Si además pensamos que el poder es una relación de subordinación en la que el subordinado conserva su libertad de actuar bajo las condiciones del subordinante, ello obliga a pensar necesariamente también en cierta interacción.

Sin embargo, la fuente (Alcaya) deja pensar que los incas sí ejercieron soberanía y territorialidad, al menos hasta las incursiones guaraníes. Repetidamente los chanés son referidos como gente doméstica, bestiales y brutos, que sin resistencia se rinden y dejan llevar por esclavos por los chiriguano, a quienes tributaron luego (Combès 2012: 66). No es de extrañar entonces que –en caso de ser chanés los habitantes del sitio al momento de la incursión inca–, el imperio los hubiera sometido.

Recordemos que las fuentes mencionan variadas estrategias incas en sus conquistas y que Guacane llevó gran suma de preseas, de vestidos de cumbe, cocos y medias lunas de plata y escoplos y hachuelas de cobre para presentar al gran cacique Grigotá y sus vasallos con el fin de atraerlos a su devoción, por haber entendido mucho antes la *humilde*¹³ condición de ellos. Y que a Grigotá lo hizo vasallo y luego a todos sus pueblos (Sanabria 1961: 48). ¿Qué otras estrategias (además de regalos) utilizaron en las llanuras y con el gran Grigotá? ¿Cuál Grigotá? En la Relación conocida, Alcaya menciona que esta denominación era un cargo sucesorio (Sanabria 1961: 48) Aun poniendo en duda lo anterior, queda el problema mencionado, de Vitupue (cacique chiriguano) vasallo de un jefe chané.

13 El subrayado es mío.

De cualquier manera, la condición de humildad y el relato de la fuente no dejan entrever muchas posibilidades políticas a Grigotá en tanto cacique o gobernante local, llevándonos a sospechar –a diferencia de la negociación propuesta para Incallajta/Pocona–, una imposición imperial más allá del manipuleo ideológico, es decir, por la fuerza. Esto no es algo que deba perderse de vista y podría reforzarse al tenor de la Relación Cierta, cuando se menciona que luego Grigotá “hace las paces”, es reconocido como vasallo y “despojado de todo señorío y mando”, posteriormente también sus principales que estaban sujetos a él: Goligoli, Tendi y Vitupué, poniendo cada uno cincuenta mil indios a la obediencia de Guacane (Sanabria 1961: 49).

Retomando a D’Altroy (2001: 221), el gusto de los incas para modificar/planear espacios y estructuras es uno de los rasgos más distintivos de su acercamiento al diseño de los estados; en el caso de Samaipata, ¿cómo fue la reorganización del paisaje, material, cultural, social y político? Y, en todo caso, ¿cómo era antes de la llegada inca?

Ya en el sentido de dominación, a nivel ideológico nos habíamos focalizado –para una interpretación inca-habitantes locales– en la cooptación de los imperios de las creencias sagradas, artefactos o paisajes y su reemplazo o incremento con ideologías imperiales, a través de los rasgos inca en la roca, atreviéndonos aquí a sugerir que muy posiblemente los incas impusieron finalmente la religión imperial. ¿Cómo funcionó y reaccionó la memoria local en ese caso? Alcock (2001: 323) destaca la forma de memoria colectiva: qué recordar y celebrar y qué olvidar e indica que estas selecciones son hechas también por todas las personas incorporadas al interior de los sistemas imperiales, pero “¿cómo una sociedad recuerda su pasado, si su presente y su futuro son reformulados o re-constituidos a través de las intervenciones de otros?”

Para terminar

Estas reflexiones originan una serie de interrogantes e incertidumbre en cuanto a la escala a la cual aplicar modelos, análisis, categorías y enfoques y en cuanto a la interpretación de las fuentes

ethnohistóricas; sin olvidar el importante detalle de que a la vez hablamos de territorios donde la población habitante previa está sujeta a un *curaca* o “señor” local. Todo ello nos obliga a reconsiderar a las sociedades preexistentes en la zona y a observar las fuentes con más cuidado; es importante preguntarnos –en nuestro caso puntual– cuál es una buena muestra para aceptar como válida una extrapolación (directa) de las fuentes a los datos arqueológicos, aunque por el momento –al no contar con excavaciones en los sitios de alrededor de Samaipata–, nos vimos obligados a retomarmos.

En ese sentido, si bien no nos situamos en el extremo de Franklin Pease (1995) de un cuestionamiento prácticamente total a la veracidad de las fuentes y de los cronistas, de alguna manera sí nos acercamos –aunque no necesariamente como “posmodernidad”– a Villariás (2008) en el sentido de que hay unas fuentes más confiables que otras y temas que sólo pueden deducirse de las fuentes. Nosotros creemos en cuestiones metodológicas tanto para el tratamiento de las fuentes (análisis de texto, autor y contexto) como de los datos arqueológicos (análisis minuciosos del abandono de sitios) y pasos concretos y rigurosos para la argumentación y, especialmente en la explicación arqueológica con base en fuentes ethnohistóricas, simplemente distinguir entre un uso y un abuso.

Bibliografía

Alcock Susan

2001 “The reconfiguration of memory in the eastern Roman empire”, en Susan Alcock, Terence D’Altroy, Kathleen Morrison y Carla Sinopoli (Eds.): *Empires. Perspectives from Archaeology and History*. Cambridge: Cambridge University Press: 323-350.

Alconini Sonia

2010 “Yampara Households and Communal Evolution in the Southeastern Inka Peripheries, Bolivia” en Michael Malpass y Sonia Alconini (Eds.): *Distant Provinces in the Inka Empire. Toward a deeper understanding of Inka Imperialism*. Iowa: University of Iowa Press: 75-107.

Bourdieu Pierre

1977 *La reproducción. Elementos para una teoría del sistema de enseñanza*. Barcelona: Editorial Laia.

1993 *La Miseria del Mundo*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Combès Isabelle

2012 "Grigotá y Vitupue. En los albores de la historia chiriguana (1559-1564)", *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines* 41 (1): 7-79.

D'Altroy Terence

2001 "Politics, resources, and blood in the Inka empire", en Susan Alcock, Terence D'Altroy, Kathleen Morrison y Carla Sinopoli (Eds.): *Empires. Perspectives from Archaeology and History*. Cambridge: Cambridge University Press: 201-226.

Foucault Michel

2001 *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*. Madrid: Alianza Editorial.

Gasparini Graziano y Luise Margolies

1977 *Arquitectura Inka*. Caracas: Centro de Investigaciones Históricas y Estéticas/Facultad de Arquitectura y Urbanismo/Universidad Central de Venezuela.

Hyslop John

1990 *Inka Settlement Planning*. Austin: University of Texas Press.

Ibarra Grasso Dick Edgar

1965 *Prehistoria de Bolivia*. La Paz-Cochabamba: Los Amigos del Libro.

Lima María del Pilar

2008 "La Política Imperial Inka en el Norte de Chuquisaca: Cambios y Reestructuraciones en la Capital Yampara de Quila-Quila, Bolivia" en Sonia Alconini (Ed.): *El Inkario en los Valles del Sur Andino Boliviano*. Oxford: BAR International Series 1868: 24-37.

MacCormack Sabine

2001 "Cuzco, another Rome?" en Susan Alcock, Terence D'Altroy, Kathleen Morrison y Carla Sinopoli (eds.): *Empires. Perspectives from Archaeology and History*. Cambridge: Cambridge University Press: 419-435.

Malpass Michael A. y Sonia Alconini (Eds.)

2010 *Distant Provinces in the Inka Empire. Toward a deeper understanding of Inka Imperialism*. Iowa: University of Iowa Press.

Matos M. Ramiro

1994 *Pumpu, Centro Administrativo Inka de la Puna de Junín*. Lima: Editorial Horizonte.

Meyers Albert

1993 "Trabajos Arqueológicos en Samaipata Departamento de Santa Cruz, Bolivia. Primera Temporada 1992", *Boletín SIARB* 7: 48-58.

1998 "Las Campañas Arqueológicas en Samaipata, 1994-1996. Segundo informe de trabajo", *Separata Boletín SIARB* 12: 59-86.

Meyers Albert e Isabelle Combès

2011 "La Relación Cierta de Alcaya(ga)", en Isabelle Combès y Vera Tyuleneva (eds.): *Paititi. Ensayos y Documentos*. Cochabamba: Itinerarios Editorial: 158-171.

Millones Luis

1987 *Historia y Poder en los Andes Centrales*. Madrid: Alianza Editorial.

Muñoz María de los Ángeles

- 1999 “‘El Fuerte’ de Samaipata, Legado de Bolivia a la Humanidad”, *Fundación CULTURAL Banco Central de Bolivia* 3 (6): 46-56.
- 2005 “El Fuerte de Samaipata”, en *Los Andes Patrimonio Vivo. Libro en Homenaje a los sesenta años de la Creación de las Naciones y de la UNESCO 1945-2005*. Quito: Edit. UNESCO: 131-141.
- 2012 *Representaciones del poder político y administrativo inca en el Collasuyo, a través de un sitio monumental: Incallajta*. Tesis doctoral de la Universidad Nacional Autónoma de México.
- Nordenskiöld Erland
- 1917 “The Guaraní invasion of the Inca empire in the sixteenth century: a historical Indian migration”, *Geographical Review* 9: 103-121.
- Pease Franklin
- 1995 *Las crónicas y los Andes*. Lima: Fondo de Cultura Económica.
- Pereira David y Donald Brockington
- 2005 *Mojocoya y Grey Ware: Interacción espacial e intercambios entre la Amazonia, Chaco y Andes*. Cochabamba: ActivA grupo GCP Imagen.
- Raffino Rodolfo
- 2004 *El Shincal de Quimivil*. Catamarca: Editorial Sarquis.
- Rivera Claudia
- 2010 “Forms of Imperial Control and the Negotiation of Local Autonomy in the Cinti Valley of Bolivia” en Michael Malpass y Sonia Alconini (Eds.): *Distant Provinces in the Inka Empire. Toward a deeper understanding of Inka Imperialism*. Iowa: University of Iowa Press: 151-172.
- Rivera S. Oswaldo
- 1979 “El Complejo Arqueológico de Samaipata”, en Oswaldo Rivera y Hugo Boero Rojo: *El Fuerte Preincaico de Samaipata - Colección Bolivia Mágica*. La Paz/Cochabamba: Los Amigos del Libro.
- Rowe John
- 1985 “Probanza de los incas nietos de conquistadores”, *Histórica* 9 (2): 193-245.
- Sanabria Hernando
- 1961 “Diego Felipe de Alcaya”, en *Cronistas Cruceños del Alto Perú Virreinal*. Santa Cruz de la Sierra: Publicaciones de la Universidad Gabriel René Moreno: 37-86.
- Stehberg Rubén
- 1995 *Instalaciones Incaicas en el Norte y Centro Semiárido de Chile*. Santiago: Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos/Centro de Investigaciones Diego Barros Arana.
- Turner Víctor
- 1980 *La selva de los símbolos*. México: Siglo XXI Editores.
- Villarías-Robles Juan José
- 2008 “La antropología posmoderna: Una reflexión desde la etnohistoria peruana”, *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares* 63 (1): 37-74.
- Van Buren Mary y Ana María Presta
- 2010 “The Organization of Inka Silver Production in Porco, Bolivia” en Michael Malpass y Sonia Alconini (Eds.): *Distant Provinces in the Inka Empire*

re. Toward a deeper understanding of Inka Imperialism. Iowa: University of Iowa Press: 173-192.

Zecenarro German

2001 *Arquitectura Arqueológica en la Quebrada de Thanpumach'ay.* Cuzco: Municipalidad del Cuzco.

Francisco de Viedma y las misiones de su gobernación. Sublevaciones chiriguanas (1796-1804)

Hans van den Berg¹

Introducción²

Cuando Francisco de Viedma en el año 1784 asumió su tarea como gobernador intendente, existían en el territorio de su jurisdicción cinco misiones, cuatro en la llamada Cordillera de Sauces, de indios chiriguanos, y una en las Montañas de Yuracarees (hoy Chapare), de indios yuracarees. La más antigua de estas misiones era la de Nuestra Señora de la Asunción del Pirai, fundada por jesuitas en el año 1680, pero abandonada por ellos después de algún tiempo, debido a una rebelión de sus habitantes, y refundada en el año 1763 por el sacerdote cruceño Lorenzo Ortiz. Después de la muerte de este presbítero se hicieron cargo de esta misión los franciscanos del Colegio de Propaganda Fide de Nuestra Señora de los Ángeles de Tarija. Los jesuitas José de Arce y Juan Bautista de Zea fundaron en el año 1690 una segunda misión entre los chiriguanos de la Cordillera de Sauces, a saber: la de la Santísima Trinidad de Abapó. Seis años después la abandonaron. Esta misión fue refundada en 1771 por el hermano Francisco del Pilar, miembro del Colegio de Tarija. En el año 1769 el presbítero Melchor José Mariscal fundó la misión de Nuestra Señora del Carmen de Cabezas. En 1772 los frailes de Tarija se hicieron cargo de esta misión. Finalmente, en 1782 los franciscanos de Tarija fundaron la cuarta misión de Cordillera, la de Nuestra Señora del Pilar de La Florida.

1 Universidad Católica Boliviana. Correo: bergosa@hotmail.com.

2 Este texto es parte de un libro en preparación sobre Francisco de Viedma y las misiones de su gobernación.

A iniciativa de dos sacerdotes diocesanos, los hermanos Manuel Tomás y Ángel Mariano Moscoso, párrocos respectivamente de los pueblos de Punata y Tarata en el Valle de Cliza, dos franciscanos de la Recoleta de Cochabamba, Marcos Melendes y Tomás Anaya, fundaron en agosto del año 1776 la Misión de Nuestra Señora de la Asunción en las Montañas de Yuracarees.

Durante el gobierno de Viedma se fundaron un total de quince nuevas misiones. Entre los yuracarees fue fundada la misión de San Carlos cerca al río Surutí, concretamente en el llamado Potrero de Santiago, cerca de Buenavista, lugar determinado por el mismo Viedma en una visita a la zona. Se hizo cargo de esta misión el presbítero Pedro Joseph de la Roca. Se incorporó en ella también un cierto número de indios yuquis. La misión siempre ha estado a cargo de sacerdotes diocesanos de Santa Cruz. En las Montañas de Yuracarees se fundaron las misiones de San Francisco de Asís del Mamoré, el 4 de octubre de 1793, y de San José del Coni, en septiembre de 1795. Ambas misiones se perdieron por rebeliones de sus habitantes, a fines de marzo del año 1805. En su sustitución se fundaron en 1806 dos nuevas misiones: San José de Ypachimucu y San Antonio del Chimoré. La misión de Nuestra Señora de la Asunción se perdió en el año 1803. La misión de la Asunta estuvo a cargo de franciscanos de la Recoleta de Cochabamba y las otras misiones fueron atendidas por franciscanos del Colegio de Propaganda Fide de San José de Tarata, que se fundó oficialmente en noviembre 1792, pero los frailes españoles asignados para este Colegio se establecieron en el Valle de Cliza recién a partir de julio de 1796.

A mediados del año 1787 Francisco de Viedma hizo una visita oficial a las cuatro misiones de Cordillera y después de esta visita redactó un plan de gobierno para las mismas³. Al mismo tiempo decidió fomentar y empujar la creación de nuevas misiones, convirtiendo diferentes pueblos chiriguanos que se encontraban entre los ríos Guapay o Grande y Parapiti en reducciones. La ejecución de este proyecto estuvo a cargo del hermano Francisco del Pilar y se realizó en dos etapas: entre 1786 y 1788 se fundaron las misiones de San José

3 Ver Berg 2006 y Berg 2010.

de Tacurú (1786), Nuestra Señora de Guadalupe de Igmiri (1787), Nuestra Señora de la Capilla de Zaypurú (1788) y San Rafael de Mazavi (1788); y entre 1790 y 1795, las misiones de San Francisco Solano de Ibirapucutí (1790), San Buenaventura de Tacuarembotí (1791), San Jerónimo de Pirití (1792), San Diego de Obaig (1793), Purísima Concepción de Nuestra Señora de Parapiti (1795) y Santo Domingo de Tapuitá (1795). Precisamente estas últimas seis misiones han sido escenario y objeto de sublevaciones, las mismas que tuvieron lugar entre los años 1796 y 1804 y de las cuales la más dramática fue la del año 1799, con la destrucción total de las seis reducciones indicadas.

Las sublevaciones

La sublevación de 1796

El 28 de febrero de 1796 se sublevaron los habitantes de la reducción de San Jerónimo de Pirití, no queriendo tener ya misión y manifestando su intención de matar a los padres conversores y a los soldados del fuerte de San Carlos, que se encontraba cerca de Zaypurú. El comandante del fuerte mandó a cierto número de soldados a la misión. Éstos lograron prender al líder de los sublevados, pero esto causó una reacción tan fuerte y amenazadora en el pueblo que decidieron volver a toda prisa al fuerte. Por más que el misionero de aquella misión, el padre Jerónimo Rodríguez, tratase de calmar los ánimos e incluso les amedrentase con la venida de los españoles, no logró nada; es más, en pocos días

...fue tanta la intrepidez y osadía de los bárbaros de aquel mismo pueblo que, mancomunados con los indios de Obaig, Ibirapucutí, Tacuarembotí y de otros pueblos del gentilismo, se armaron y pretendieron acabar con todos los religiosos de aquellas misiones y con todos los cristianos antiguos de aquella vecindad, para quedarse solos en su libertad y vivir a su gusto sin sujeción alguna (Comajuncosa 1990 [1810]: 251).

A solicitud del comandante José Lorenzo Chávez del fuerte de San Carlos los conversores abandonaron sus misiones y se refugiaron en la misión de Zaypurú. Además, este comandante envió un informe y misiva al juez real subdelegado de Santa Cruz, Antonio Seoane de los

Santos, pidiendo mandarle urgentemente socorro. Como éste no llegó, Chávez pidió auxilio al comisario prefecto de misiones y éste logró formar un ejército de 500 chiriguano flecheros, reclutados en las misiones de Piray, Florida, Cabezas y Abapó. Luego vinieron también 25 soldados de Santa Cruz. “Y con esto los indios rebeldes se amedrentaron y se retiraron a sus pueblos. Los padres conversores se volvieron a sus respectivas misiones y por entonces quedaron aquéllos humillados y no hicieron novedad” (Comajuncosa 1990 [1810]: 252).

Esta primera sublevación duró hasta el mes de abril de aquel año 1796. Se efectuó una pacificación, pero de alguna manera la situación en la zona seguía siendo tensa e insegura. Leemos en un memorial del padre Antonio Comajuncosa, a la sazón comisario prefecto de misiones: “la Cordillera no está tan segura que no haya bastantes motivos para una nueva sublevación” (2004 [1796]: 843).

Esta inseguridad seguía existiendo en los siguientes años, es más, fue acentuándose en cuanto que el descontento de los reducidos, en especial de aquellos que no fueron cristianizados, llegó a manifestarse en una intensificación de contactos con chiriguano que no vivían en misiones.

La gran sublevación de noviembre de 1799

Y así se llegó al mayor drama que se produjo durante el gobierno del intendente Francisco de Viedma: la sublevación de noviembre del año 1799. Es la sublevación mejor documentada y la presentamos a modo de crónica, citando a tres de los misioneros que por entonces se encontraban en aquellas misiones y al padre Antonio Comajuncosa, quien inmediatamente después de haber recibido noticias acerca de lo que pasó allá, viajó a la Cordillera y se entrevistó con cada uno de los conversores.

1 de noviembre Tapuítá

“Al amanecer se fue de huida toda la gente del pueblo.

Algunos se volvieron, a quienes pregunté que por qué motivo me daban de sentir. “Padre”, me dijeron, “mucho miedo tenemos a los carais”.

Entrando más el día, iba llegando mucha gente de los bárbaros, y pintados y dispuestos a pelear.

Mandé coger caballos y caminamos para Zaypurú. Les dije a los del pueblo que cuidasen de la iglesia y casa, que volvía presto.

En aquella tarde volvimos acompañados de doce soldados y el capitán Maruama con toda su gente. Averigüé la fuga que hicieron por la noche y dijeron que los bárbaros habían venido al mediodía en compañía de los doce fugitivos del pueblo a matar a los padres y, como no los hallaron, se fueron otra vez y que por miedo a los carais se habían ido. No pude sacar cosa más de ellos. No me inmuté con la noticia, pero, como los soldados conocieron que no estaban seguros, enviaron a llamar al lenguaraz del fuerte para su gobierno.

El comandante me escribió que los soldados se volviesen sin tardanza y que no dejasen el cañón ni los ornamentos de iglesia, por cuyo motivo determinamos caminar todos aquella noche. Al despedirme de los que había en la misión, les encomendé cuidasen de la iglesia y la casa, que yo no les había de hacer falta, como viniesen otra vez los que se habían ido por la noche" (Rodríguez 2004 [1799]: 871).

2 de noviembre Tapuitá

"El día siguiente llegaron de [la misión de] Zaypurú los reverendos padres fray Bernardo Durán y fray Antonio Concellón con gente de sus misiones, con los que me determiné a pasar otra vez para Tapuitá. Y el comandante nos hizo compañía con algunos soldados.

Hallamos más [gente] en el pueblo que el día antes. "Que todos se viniesen, que no tuvieran miedo a los carais", les dijeron los mismos parientes de Mazavi y Tacurú. Yo les dije: "Mañana he de venir solo" (Rodríguez 2004 [1799]: 871).

3 de noviembre Tapuitá

"Y así lo cumplí. Hallé ya a todos los abavetas⁴ sin sus mujeres. Les hice caminar a algunos para que diesen aviso a todas para que vinieran sin miedo" (Rodríguez 2004 [1799]: 871).

4 Abavetas: por *ava reta*, "los *ava*", es decir los hombres.

Obaig

“Día 3 de noviembre por la noche tuve aviso del padre conversor del Parapiti como los bárbaros de Timboy y sus aliados querían enviarle a su tierra, dar fuego a la iglesia y casa y llevarse la estancia.

Pasó el comandante del fuerte con dos soldados y el capitán Maruama al Parapiti a fin de apaciguarlos, pero como los bárbaros (por noticias que después he adquirido) no querían más que matar al capitán del fuerte y Maruama, despachar todos los padres a sus tierras y no dejar karai⁵ ni padre alguno del Río Grande para esta parte⁶. Esta misma ida de los dichos capitanes al Parapiti fue causa de que los bárbaros apresurasen su intento” (Andrés 2004 [1799]: 874).

5 de noviembre Tapuitá

“El día 5 por la noche se salió el capitán, dejando a los cuatro soldados” (Rodríguez 2004 [1799]: 872).

6 de noviembre Tapuitá

“Así estuve solo hasta el día 6, en que vi junta toda la gente, pero como en este día se dio el asalto en Parapiti a medianoche, se me huyeron otra vez” (Rodríguez 2004 [1799]: 871).

Parapiti

“Así se fueron preparando y cuando les pareció tiempo oportuno se reunieron los bárbaros y dieron el primer combate a la misión de la Purísima Concepción de Parapiti. Se resistieron los indios buenos que estaban en el pueblo, pelearon constantemente contra los enemigos. Animábalos el padre conversor fray Narciso Llamedo sin temer la lluvia de flechas que caían sobre ellos, pero como la multitud de bárbaros era mucho mayor que la suya, hubieron de rendirse y el padre misionero se retiró algún tanto para observar lo que harían los vencedores. Y viendo que entraban furiosos y que sus primeras acciones se dirigieron a saquear la casa e iglesia y pegarles fuego para su total destrucción, escapó con tiempo, porque, aunque

5 *Karai*: Hombre blanco.

6 La frase está trunca en el manuscrito.

los mismos indios rebeldes le decían que no iban para hacer daño a su persona, tuvo por más seguro huir la ocasión que exponerse al peligro.

Sucedió este desastre el día 6 de noviembre de 1799” (Comajunco-sa 1990 [1810]: 255).

Obaig

“Día 6 de noviembre, al salir el sol, llegó un cunumi⁷ a mi casa de los que yo tenía en Parapiti y me dice: “Padre, el padre de Parapiti [dice] que escriba a las misiones pidiendo auxilio, porque el padre se halla sofocado del fuego que los bárbaros han dado a la casa y el capitán de los carais se ha ido a la estancia a tomar caballo.

Pedí auxilio a las misiones por parecerme estaba obligado por la caridad, como el más inmediato.

Poco después llegó a mi misión el comandante con los soldados y Maruama. Contéle lo que el cunumi dijo y me hizo hacer un oficio a su sargento para que a las ocho de la noche estuviese en Obaig, sin falta, con diez soldados. Hízome hacer otro para el padre conversor de Pirití para que enviase alguna gente y al Policarpo por lenguaraz.

Cuando ya llegaban algunos de Pirití y de Ibirapucutí a mi misión, mandó el comandante a tres soldados, al Maruama y a algunos de las otras misiones fuesen a defender al padre y a las cosas de la iglesia. Y al despedirse de mí, me dijo: “Padre fray Domingo, voyme a Zaypurú a que venga gente a ésta y juntamente mandaré traer un cañón para que no se pierda la misión”.

Acompañaronme los padres de Tacuarembotí e Ibirapucutí a pasar al Parapiti a librar a nuestro hermano y, habiendo llegado a la mitad del camino, encontramos al padre, que se venía acompañado de los soldados y de algunos de las misiones.

Luego que llegué a mi misión, que serían las diez más o menos de la noche, llegaron también los soldados y sargento de Zaypurú con un cartucho en el fusil, y quizá no todos. Preguntaron a sus compañeros por lo acaecido y, viendo el cuento mal parado, atropellaron toda orden y tomaron la fuga para el fuerte, dejándome a mí burla-

7 *Kunumi*, palabra chiriguana: “muchacho”.

do y a los indios del pueblo, que estaban confiados en los fusiles, en una universal consternación” (Andrés 2004 [1799]: 874-875).

7 de noviembre Parapiti

“El día siguiente echaron a todos los indios fieles y quemaron todo el pueblo. Todo lo de esta misión se perdió, porque lo que no pudieron llevar los bárbaros fue reducido a cenizas” (Comajuncosa 1990 [1810]: 255).

Obaig

“Todo aquel amor que hasta el mismo día 6 inclusive manifestaron exteriormente conmigo los de mi pueblo, en dos o tres horas se desvaneció todo. Lo mismo fue ausentarse los soldados y amanecer el día 7 que la mayor parte se retiró al monte con todas sus familias, quedando unos pocos viejos en el pueblo. Estos, esclavos legítimos del dragón infernal, no me decían otra cosa, aunque con buen modo, que “mandate mudar de aquí, porque vienen los enemigos. Vete nomás”. Con tal eficacia me lo decían (como que hablaba por ellos el demonio) que mandé sacar lo que se pudo de la iglesia. Viendo ellos que ya tardaba en irme y que ni pensaba tal cosa, por sí mismos ensillaron los caballos, anhelando verme por minutos fuera del pueblo. Púseme en camino con mi compañero y el padre del Parapiti perdido. Pero antes de llegar a Pirití me separé del camino y me volví a Obaig. Hallé algunos indios más que por la mañana, pero cuña⁸ ni una encontré, también que ya habían quebrantado las ventanas de la casa y robado algunas cosas.

Estuve todo el día 7 observando los movimientos de los indios y los vi del todo inmutados. Sin embargo, al ponerse el sol, les dije algunas palabras de amor, dándoles ánimo que desamparen la misión y para que, dado el caso los enemigos la quemasen, no se mezclasen jamás con ellos ni cooperasen en sus intentos” (Andrés 2004 [1799]: 875).

Tapuitá

“Al amanecer día 7 me avisaron que todas las cuñas caminaron al monte por miedo de los carais. Considerándome no seguro ensillé

8 *Kuñia*, palabra chiriguana: “mujer”.

el caballo y di vuelta al pueblo. Encontré algunos y les dije: “No tengáis miedo, que yo vendré presto. Cuidad el pueblo”. Llegué a Zaypurú y hallé algunos padres que aquella noche habían desamparado sus misiones por no haberles socorrido con el auxilio que pidieron al fuerte.

Me determiné a volver a la misión con el auxilio de los indios de Cabezas y Abapó. No ví a alguno. Toqué campanas y no concurrieron hasta el mediodía, que determiné caminar otra vez.

Fuimos sacando de casa lo que pudimos llevar.

Volví por la tarde otra vez con la misma compañía. Hicimos lo mismo que en la mañana y regresamos para Zaypurú.

Como las noticias que corrían de que los indios lo iban desolando todo en todas las misiones, pedí al comandante algunos soldados para mayor resguardo y poder sacar con mayor seguridad lo que restaba. Me respondió que estaba ocupado, que otro día caminaría con algunos soldados. Ya me determiné a caminar con los indios referidos hasta acabar de sacarlo todo” (Rodríguez 2004 [1799]: 871).

8 de noviembre Obaig

“Día 8 por la mañana tuve un propio de Timboy enviado por el capitán Caguare, que me dijo: “Dice mi capitán que dejes el pueblo antes que venga, porque si estás cuando él venga, a ti y a todos que te defiendan, os matará”. Pregunté al gobernador del pueblo cuál sería mi última resolución. “Retírate a Zaypurú”, me dijo, “y si quieres que yo te defienda el pueblo, envíame carais para que me ayuden, pues intentan quitarnos de las misiones”.

Salime por último para Zaypurú, en paz, sin que ningún indio me dijera cosa o me amenazare. Sólo si que me sucedió lo que a san Ignacio con los leopardos: *quibus cum bene feceris, priores fiunt*⁹. Los cunumis de mi casa, que eran los más estimados y en quienes tenía yo más confianza, después de haberles dado muchas cosas de la casa para que las pusiesen en otras misiones, todo lo robaron, y ni vi cunumis ni lo que llevaban” (Andrés 2004 [1799]: 875-876).

9 “Aquellos a quienes tú trataste con bondad, son los primeros que se fueron”. No hemos encontrado la referencia de esta cita.

Tacurú

“Que he dado parte al fuerte de Zaypurú en tiempo oportuno, pero no se verificó ninguna utilidad de esta prevención. Y cuando mis neófitos me obligaron a salir de la reducción, recurrí segunda vez al fuerte dicho, dando parte para recoger algunas cosas de iglesia y casa, y me respondió el señor comandante me valiese por otra parte para ello, por lo que considero que dicho fuerte miraba con poco cuidado y atención mis recursos y no hallé utilidad ni seguridad con dicho fuerte. Y es cierto que no tenían prevención para un pronto socorro” (Villamarín 2004 [1799]: 877).

11 de noviembre Obaig

“De aquí pasaron a la de San Diego de Obaig, cuyos indios se manifestaron acérrimos defensores de su pueblo y de los padres conversores. Ellos eran enemigos declarados de Capipendi¹⁰ y de sus aliados, de modo que ellos mismos, ayudados de algunos de Pirití, habían abrasado hasta seis pueblos de los bárbaros enemigos y recobrado algunos caballos y mulas que les habían hurtado. Por esto motivo los acometieron con más furia.

El padre conversor fray Domingo Andrés no quiso desamparar a sus indios hasta que ellos mismos, viendo que no había remedio, le instaron a que fuese a guarecerse en Zaypurú. Mucho querían estos indios a este padre misionero y a él se le partía el corazón de dejarlos. Salió por fin en el último conflicto, llevando solamente lo encapillado, ornamentos y vasos sagrados. Y luego los bárbaros entraron, saquearon y quemaron la casa e iglesia y todo el pueblo, el día 11 del mismo mes” (Comajuncosa 1990 [1810]. 255-256).

Pirití

“Inmediatamente y sin pérdida de tiempo pasaron a la misión de San Jerónimo de Pirití. Los indios buenos y leales estaban muy animosos para defenderla, pero los malos, coligados con los bárbaros, supieron seducirlos, salvo algunos que por no consentir en aquella maldad se retiraron a otras partes. Su padre conversor fray

10 Pueblo de chiriguano no reducidos.

Manuel Ruiz Calzada, viendo el estrago inevitable, se salió con tiempo, llevándose los ornamentos y vasos sagrados, con los libros parroquiales y algunas cosas de su uso, dejando todo lo demás a la disposición de los rebeldes, quienes lo saquearon todo y finalmente pegaron fuego a la iglesia y casa nueva, que se acababa de concluir, y a todo el pueblo, en el mismo día 11 de noviembre” (Comajuncosa 1990 [1810]: 256).

Ibirapucutí

“En el mismo día pasaron a la misión inmediata de San Francisco Solano de Ibirapucutí para ejecutar lo mismo que en la antecedente, pero se les opuso el capitán Gurabaca con sus indios, diciendo que primero se dejarían matar que permitir que quemasen la iglesia y casa de los padres. El empeño fue muy rendido, vinieron a las armas, pelearon fuertemente y al cabo los del pueblo obligaron a los rebeldes a que se retirasen” (Comajuncosa 1990 [1810]: 256).

“Llegaron a mi misión, intentaron hacer lo mismo. Se opuso a ello un capitán llamado Gurabaca con todos sus soldados y peleó con ellos. Lo flecharon a él y a dos de sus soldados y, sin quemar casa ni iglesia por entonces, se pasaron a Tacuarembotí.

Que el capitán arriba mencionado dijo que primero le matarían a él y a sus soldados que dejar quemar la casa e iglesia, y a este intento vino él mismo en persona a pedir auxilio al fuerte de Zaypurú, de que infiero que tomó con eficacia la defensa. Siendo él solo, no se verificó su intento.

Oí también a algunos de mi pueblo que decían que asegurasen al padre, diciendo “cogerlo, cogerlo”, y al oír esto me salí de la misión para Zaypurú” (Villamarín 2004 [1799]: 877-878).

Tacuarembotí

“Así lo hicieron y sin demora alguna pasaron a la misión de San Buenaventura de Tacuarembotí, cuyos indios, poco o nada afectos a la religión, ya habían instado a sus padres conversores fray Buenaventura Villanueva y fray Julián Díaz Canseco que se fuesen luego y no aguardasen a que los bárbaros los matasen. Y parece que esta instancia no fue tanto por el amor que tenían como por la codicia

de las cosas que tenían en su casa. No quisieron ser porfiados ni exponerse al riesgo que les amenazaba tan de cerca. Salieron en buena paz tres días antes que llegasen los enemigos, llevando consigo el cáliz, misal y todos los ornamentos, con los libros de su uso, a Zaypurú y dejando todo lo demás a la disposición de sus propios indios, quienes prontamente lo barrieron todo.

Llegaron finalmente los bárbaros el mismo día 11 y, habiendo incendiado la iglesia y casa con sus oficinas, lo dejaron todo asolado” (Comajuncosa 1990 [1810]: 256-257).

12 de noviembre

“Después de todo esto determinaron los enemigos volver a Ibirapucutí, pero Dios, que muchas veces se vale de los efectos naturales para amedrentar a los impíos, les detuvo los pasos y los atemorizó con una aurora boreal y con unos fenómenos luminosos que se levantaron del horizonte sobre la atmósfera perpendicular, cuyas llamaradas veían dirigidas a sus propios pueblos. Empezaron a reverberar estas exhalaciones a la una de la mañana del día 12 de dicho mes de noviembre y duraron hasta el amanecer. Fue tanto el horror que concibieron de aquel aspecto (que miraban como castigo del Dios grande, embravecido y enojado contra ellos) que al momento se huyeron, y algunos corrieron hasta el valle de Ingre. No lo tengamos todo por casualidad.

En aquella sazón estaba el pueblo de Zaypurú y su fuerte de San Carlos destituidos de soldados, de municiones y armas para la defensa. Si entonces lo hubieran acometido los bárbaros, como lo intentaban, infaliblemente lo hubieron destruido y seguidamente hubieran acabado con las tres restantes misiones¹¹ hasta el río Guapay, que era lo que deseaban. Pero Dios, que quería salvar a aquellos pueblos, se valió de este natural fenómeno para estorbar sus depravados intentos y al mismo tiempo dar lugar para que llegasen más soldados, armas y municiones de la ciudad de Santa Cruz y muchos indios flecheros de las misiones de Tacurú, Igmiri, Mazavi,

11 Tacurú, Igmiri y Mazavi.

Abapó y Cabezas para defenderse de aquellos protervos enemigos” (Comajuncosa 1990 [1810]: 257).

19 de noviembre Ibirapucutí

“Duróles a éstos el miedo algunos días, pero, así como el demonio, aunque algunas veces se vea aterrado y confundido, no pierde las esperanzas y, repuesto el golpe, embiste con más furia, así estos esclavos suyos, aunque por aquel tiempo se hallaron sorprendidos del espanto, viendo que cesaron los enojos del cielo, recobraron el valor que habían perdido y, reuniéndose otra vez, cayeron sobre dicha misión de San Francisco Solano de Ibirapucutí el día 19 del mismo noviembre y la redujeron a cenizas.

No aguardaron este lance sus padres conversores fray Ángel Villamarín y fray Fernando Garay, sino que, aprovechando el tiempo que Dios les ofrecía, recogieron todas las cosas de iglesia y las principales de su uso y se marcharon para Zaypurú” (Comajuncosa 1990 [1810]: 257-258).

29 de noviembre Tapuitá

“No hizo menos el padre conversor de Tapuitá, fray Jerónimo Rodríguez Caro. Él veía que sus indios estaban coligados con los bárbaros, que en su mismo pueblo se celebraban los convites y se trataban sus intenciones, que algunas veces se le ausentaban casi todos y que por fin tenía poca seguridad en su misión. Y como ellos mismos le instasen que se fuese luego, trató de asegurar todas las cosas de la iglesia y de la casa de su habitación en la de Zaypurú y después de esta diligencia se salió sosegadamente.

Y en el día 29 del mismo mes cayeron los enemigos sobre la misión y pegaron fuego a la iglesia, a la casa y a todo el pueblo” (Comajuncosa 1990 [1810]: 258).

30 de noviembre Zaypurú

“Estas son las seis misiones que el bárbara furor de los enemigos del nombre cristiano saqueó, asoló y borró del suelo ya conquistado para vivir libremente a su gusto, sin ley ni religión, sin obediencia

y sujeción alguna, como fieras en los montes y como animales nocturnos en las tinieblas de su infidelidad. Mucho fue el daño que hicieron, pero todavía les quedaban cuatro misiones que destruir para el entero desahogo de sus depravadas intenciones. El primer golpe había de ser en la de Zaypurú, donde se habían guarecido los padres misioneros de las que perecieron. Pero Dios suplió las fuerzas que les faltaban para defenderse de tan furioso paganismo y dejó confundidos a los que se gloriaban de ser triunfantes.

El 30 de noviembre se reunieron los bárbaros con los más de Taupitá en número de casi cinco mil para dar el asalto al pueblo de Zaypurú y fuerte de San Carlos. Se presentaron muy de mañana, cercaron todo el pueblo, empezaron a insultar y a dar alaridos, unos tocando sus silbatos y otros arrojando flechas, y todos muy confiados, teniendo por cierta la rendición y total ruina de aquel pueblo y del fuerte que lo guarnecía. Su guarnición en aquel lance sólo se componía de cien hombres españoles venidos de la ciudad de Santa Cruz y sus contornos y de setecientos indios neófitos flecheros de las referidas misiones de Tacurú hasta Cabezas. Las espingardas estaban cercado de un seto de rama para impedir la tropelía de los caballos. Rompióse la guerra con todo empeño y pelearon sin cesar desde las seis de la mañana hasta la una de la tarde. Ya los soldados y su comandante iban desmayando, pero los misioneros, puestos en medio de la plaza, no cesaron de exhortar y alentar a todos, particularmente el padre conversor de Mazavi, fray Bernardo Durán, que vino con sus indios, y fue tanto su tesón que no dejó de exhortar y animar a la gente hasta que se le cerró enteramente el pecho y perdió el habla. Pero lo que no podía hacer con las palabras, lo suplían las acciones e infundiéndoles valor y constancia al fin ganaron los nuestros una completa victoria. Quedaron los rebeldes vencidos, pero mal escarmentados. Huyeron con mucho apuro, pero siempre quedaron orgullosos y decían que no habían de parar hasta haber robado todo el ganado de aquellas estancias, saqueado y destruido todos los pueblos y arrojado a cuantos cristianos habitaban en aquellas tierras hasta el río Guapay” (Comajuncosa 1990 [1810]: 258-259).

Ya en diciembre de ese año 1799 se presentó en Cordillera el subdelegado Antonio Seoane de los Santos con un ejército de soldados cruceños y se quedó allá hasta enero de 1800, con el fin de castigar a los sublevados y reprimir cualquier nuevo brote de rebelión. A mediados del año 1800 se trasladó a esa región el mismo Francisco de Viedma, con soldados reclutados en Santa Cruz y Vallegrande. A partir de entonces paulatinamente las misiones pudieron ser restauradas.

La sublevación de 1804

Una tercera sublevación se produjo a comienzos del año 1804, pero ésta se redujo a las misiones de Parapiti y Obaig. Los misioneros, con algunos de sus fieles, se refugiaron en el fuerte de Pirití, de reciente fundación, y los rebeldes incendiaron los dos pueblos, reduciéndolos a cenizas. Quisieron pasar a Pirití, pero fueron rechazados y se retiraron. La misión de Obaig fue restaurada ya en el mismo año 1804, la de Parapiti recién desde mediados del año 1805.

Las causas de las sublevaciones

No es fácil determinar con la debida objetividad las causas precisas de estas sublevaciones, por un lado porque nos faltan declaraciones y testimonios fidedignos de los propios chiriguano, tan indispensables para poder llegar a un juicio justo, por otro lado porque los documentos que llevan las firmas de las autoridades civiles y los que han sido redactados por los padres franciscanos, de modo muy especial las cartas e informes de Francisco de Viedma y del padre Antonio Comajuncosa se caracterizan grandemente por su tono agresivo y sus acusaciones mutuas. Viedma imputa a los misioneros haber obstaculizado la aplicación de su plan de gobierno, tercamente convencido de que, al haberse ejecutado este plan, tanto en las antiguas como en las nuevas misiones, no se hubiesen efectuado esas rebeliones. Por otro lado acusa a los franciscanos que dirigen las reducciones de un trato demasiado duro infligido a los

neófitos y otros habitantes de las misiones, debido en buena parte a que esos misioneros son demasiado jóvenes e inexpertos¹².

Comajuncosa, por su parte, acusa a Viedma de haber sido demasiado tolerante para con los chiriguano, faltando en darles un castigo ejemplar ya después de la primera sublevación, de no haber militarizado suficientemente el territorio misionero y, ante todo, de no haberse solidarizado con la labor abnegado de los frailes, más bien haber querido enemistarse con ellos.

En el caso concreto de la sublevación de noviembre de 1799, después del enfrentamiento en Zaypurú un indio detenido y encarcelado, llamado Chiquaray, fue sometido a un interrogatorio y declaró que en la misión de Pirití uno de los misioneros había tratado cruelmente a un indio de Capipendi que había venido a aquella misión; que este indio fue a la misión de Tapuitá, donde se enteró que el padre conversor había sacado ropa y otras cosas de las casas de varios neófitos cuyos hijos habían sido secuestrados por algunos adultos para prepararlos a resistir a los misioneros; y que un grupo de Tapuitá había ido a Zaypurú para quejarse ante el comandante del fuerte del trato que les daban los conversores y que los misioneros de Zaypurú les habían hecho azotar. El comandante del fuerte de San Carlos pasó la declaración de Chiquaray al subdelegado Antonio Seoane y este, a su vez, mandó la declaración a Francisco de Viedma. Finalmente el gobernador intendente presentó al virrey de Buenos Aires su interpretación de los hechos y le indicó que según su parecer y convicción la causa principal de la sublevación fue el maltrato y en especial los castigos excesivos que dan los conversores a los habitantes de las misiones. El caso del indio de Capipendi puede haber llamado la atención y puede haber causado cierta reacción en los chiriguano, pero según mi parecer no puede haber sido el único motivo para realizar una sublevación de tanta envergadura como la que de hecho se realizó en aquel mes de noviembre. Tomemos también en cuenta que la rebelión se inició

12 De los once misioneros que estaban en noviembre de 1799 en las seis misiones afectadas por la sublevación, nueve eran menores de 30 años y habían sido enviados a las reducciones relativamente pronto después de su llegada a Tarija.

en Parapiti, la misión más meridional de la cadena de reducciones, y que se expandió desde allá.

Ya el día 26 de noviembre el presidente de las misiones de Cordillera, el padre Pedro León de Santiago, conversor de Abapó, redactó una pequeña encuesta para obtener datos acerca de las causas y consecuencias de la sublevación. La primera pregunta de esta encuesta reza: “¿Desde qué tiempo corrió el rumor de este alzamiento, entre quiénes y por qué causa?” (León 2004 [1799]: 869). Los tres misioneros que atendieron la solicitud del padre León de contestar la encuesta, dieron las siguientes respuestas a esta primera pregunta:

Jerónimo Rodríguez: “Hace dos años que andan fraguando este alzamiento, porque me consta que el capitán Ñaguajai de Sipotindi fue para este fin a convidar a Izozog para acabar con los padres y carais, porque, conseguido esto, él pudiese vivir en su pueblo de Parapiti, pues, cuando se fundó contra su voluntad, se fue a Sipotindi” (Rodríguez 2004 [1799]: 869).

Domingo Andrés: “Digo al primer punto que la sublevación de los bárbaros tiene su principio en robar y desolar las estancias de aquellos contra quienes se quieren sublevar. Sin duda todo lo sucedido estaba ya ideado tiempo antes” (Andrés 2004 [1799]: 873).

Ángel Villamarín: “Obedeciendo a lo que vuestra reverencia me manda le responda a los seis puntos. Digo al primero: Que en el mes de septiembre el capataz de Tacuarembotí Pascual Baylón me comunicó que dentro de poco tiempo se alzaría toda la Cordillera, que se lo habían asegurado los de Charagua, avisándole un amigo suyo que huyese, como lo ejecutó en dicho mes, y en el siguiente mes de octubre se verificó que los pueblos bárbaros inmediatos a los de las reducciones hacían trincheras, respectivamente, en sus pueblos. En mi reducción hacían bastantes flechas, mataban todas sus reses, había espías de los bárbaros a los de las reducciones, alternativamente, de lo que infiero indicios claros y ciertos de un futuro alzamiento” (Villamarín 2004 [1799]: 877).

Lastimosamente no estamos bien informados acerca del proceso de conversión de los pueblos chiriguano de Tapuitá, Ibirapucutí,

Tacuarembotí, Pirití, Obaig y Parapiti en misiones o reducciones. Sabiendo, sin embargo, que en el caso de Tacurú, Igmiri, Zaypurú y Mazavi hubo bastante problema, debido principalmente a la rivalidad entre caciques, de los cuales unos estaban a favor de la fundación de una misión y otros en contra, podemos suponer que lo mismo se haya producido en los pueblos meridionales. Por lo menos así lo hace entender el testimonio del padre Jerónimo Rodríguez.

Las seis misiones eran relativamente de reciente fundación, dos de ellas, Parapiti y Tapuitá, incluso tenían apenas un año de existencia, lo que sin duda significa que no gozaban todavía de la estabilidad que conocían las antiguas misiones o de la relativa estabilidad que tenían ya aquellas que fueron fundadas en los años 80 del siglo XVIII. Esta falta de estabilidad se manifestaba claramente en la heterogeneidad de la población de las mismas: neófitos, catecúmenos y paganos, es decir chiriguano que no se inclinaban hacia la conversión al cristianismo. En especial estos últimos mantenían fuertes contactos con los chiriguano que no vivían en misiones y que eran la mayoría. Ilustrativas con respecto a este tema demográfico son las respuestas que los tres misioneros arriba citados dan a la última pregunta de la encuesta del padre León de Santiago: “¿Si sabe vuestra reverencia qué pueblos son los coligados y qué concepto hace del estado de los indios?” Jerónimo Rodríguez enumera 20 pueblos con nombre “y otros que no tengo presente”, Domingo Andrés presenta 31 “pueblos de la barbaridad coligados” “y otros muchos que ignoro”. El padre Ángel Villamarín dio como repuesta: “los pueblos coligados que hoy sabemos son muchos, particularmente los más inmediatos a las reducciones, cuyos capitanes convidan en el día a todos sus parientes, y por lo que tengo notado también los de las reducciones son del mismo partido” (2004 [1799]: 878). Fácilmente puede haber habido bastante presión de parte de los chiriguano que vivían fuera de las misiones sobre sus paisanos de las misiones para que las abandonasen o se rebelasen contra los que habían invadido su territorio y se habían adueñado de una gran parte de él. Los misioneros eran conscientes de esto y lo expresaron, de forma despectiva, al contestar la segunda parte de la última pregunta de la encuesta. Así dijo Jerónimo Rodríguez: “el concepto que hago de los

indios es (sin ofender a ninguno) que quieren vivir a su uso brutal, sin subordinación alguna, vivir como sus abuelos, y seguir la ley que el demonio les sugiere, vivir como irracionales, y morir eternamente” (Rodríguez 2004 [1799]. 872). Y Domingo Andrés comentó que los pueblos están “coligados para hollar la religión y marchitar las tiernas flores del campo nuevo de las misiones” (2004 [1799]: 877).

Por otro lado, está claro que los chiriguano, desde su pobreza, veían con envidia la creación de estancias de ganado de parte de los misioneros y de españoles que se habían establecido en su región, y el relativo florecimiento de las mismas. No es de sorprender que llegaron a hacer robos en esas estancias.

Finalmente, por más que se deba y pueda elogiar la labor evangelizadora y civilizadora de los misioneros, no es posible negar que los mismos, a base de la formación religiosa y cultural que habían recibido en España, se creían con todo el derecho de imponerse a los chiriguano, muchas veces aún con acciones drásticas, y que esto causó malestar y oposición.

Bibliografía

Andrés Domingo

2004 [1799] “Informe sobre la sublevación de los chiriguano. Zaypurú, 30 de noviembre de 1799”, en Lorenzo Calzavarini (Ed.): *Presencia franciscana y formación intercultural en el sudeste de Bolivia según documentos del archivo franciscano de Tarija 1606-1936. Tomo II*. Tarija: Centro Eclesial de Documentación: 873-877.

Berg Hans van den

2006 “Francisco de Viedma y su plan de gobierno para las Misiones de la Cordillera de Sauces”, *Anuario de la Academia Boliviana de Historia Eclesiástica* 2006: 45-76.

2010 “La última carta de Francisco de Viedma sobre su plan de gobierno para las Misiones de la Cordillera de los Sauces: 14 de diciembre de 1798”, *Anuario de Estudios Bolivianos, Archivísticos y Bibliográficos* 16: 677-714.

Comajuncosa Antonio

1990 [1810] “Manifiesto histórico, geográfico, tipográfico, apostólico y político de lo que han trabajado entre fieles e infieles los misioneros francisca-

nos de Tarija”, en Alejandro Corrado y Antonio Comajuncosa: *El Colegio franciscano de Tarija y sus misiones*. Tarija: Editorial Offset Franciscana: t. I: 75-274.

- 2004 [1796] “Memorial presentado a Francisco de Viedma sobre el estado de Parapiti y Piriti”, en Lorenzo Calzavarini (Ed.): *Presencia franciscana y formación intercultural en el sudeste de Bolivia según documentos del archivo franciscano de Tarija 1606-1936. Tomo II*. Tarija: Centro Eclesial de Documentación: 843-850.

León Pedro Santiago de

- 2004 [1799] “Encuesta sobre la sublevación de los chiriguanos. Abapó, 26 de noviembre de 1799”, en Lorenzo Calzavarini (Ed.): *Presencia franciscana y formación intercultural en el sudeste de Bolivia según documentos del archivo franciscano de Tarija 1606-1936. Tomo II*. Tarija: Centro Eclesial de Documentación: 869.

Rodríguez Jerónimo

- 2004 [1799] “Informe sobre la sublevación de los chiriguanos. Zaypurú, 30 de noviembre de 1799”, en Lorenzo Calzavarini (Ed.): *Presencia franciscana y formación intercultural en el sudeste de Bolivia según documentos del archivo franciscano de Tarija 1606-1936. Tomo II*. Tarija: Centro Eclesial de Documentación: 869-872.

Villamarín Ángel

- 2004 [1799] “Informe sobre la sublevación de los chiriguanos. Tacurú, 6 de diciembre de 1799”, en Lorenzo Calzavarini (Ed.): *Presencia franciscana y formación intercultural en el sudeste de Bolivia según documentos del archivo franciscano de Tarija 1606-1936. Tomo II*. Tarija: Centro Eclesial de Documentación: 877-878.

Los chiriguanos dentro de la política nacional a fines del siglo XIX

Gabrielle Kuenzli¹

El fin del siglo XIX se caracterizó en Bolivia por cambios políticos y sobre todo por la lucha entre un sistema federalista y un sistema unitario. El partido liberal se enfrentó contra el partido conservador y lucharon para definir la política del país. El caso más famoso es, en La Paz, la oposición entre el general José Manuel Pando y el presidente Severo Alonso. El general Pando formó una alianza con los caciques apoderados aymaras para vencer al partido conservador; con su victoria, la ciudad de La Paz se convirtió en la sede de gobierno. La lucha altiplánica nos dice mucho sobre los cambios políticos del país, pero quizás aun más sobre la participación indígena en la política nacional. La población aymara se destacó como un aliado importante del partido liberal y, al tomar parte en la lucha, demostró su gran conocimiento de la política nacional y su esperanza de una política más inclusiva para la nación boliviana.

¿Cómo se tradujo en el oriente del país la lucha entre conservadores y liberales? En 1891 en Santa Cruz de la Sierra tuvo lugar una revolución federal, la llamada “revolución de los Domingos”. El partido liberal gozaba de bastante apoyo, como lo muestra el discurso del Dr. Demitrio Calbimonte, pronunciado el 16 de Julio de 1891. Apoyando a los cambios sociales y políticos que el partido liberal representaba para él, dijo: “Ese partido no hace exclusiones y recibe con los brazos abiertos a todos sus compatriotas”². En el periódico *La Ley* de Santa Cruz, la redacción publicó un artículo el 3 de noviembre de 1891 que decía: “Que hayan 2 grandes partidos: el

1 Universidad de Carolina del Sur, EEUU. Correo: lapazbol@gmail.com.

2 “Partido liberal. Alocución del presidente, Dr. D. Calbimonte”, periódico *La Ley*, Santa Cruz, 14.VIII. 1891.

liberal, que representa los principios democráticos progresistas, y el conservador, que se aferra a un pasado que no volverá o a los vicios y resabios de nuestro estado actual”³.

El apoyo al partido liberal se concentró en varias regiones del departamento de Santa Cruz, pero sobre todo en la provincia de Cordillera (capital Lagunillas), al suroeste del departamento de Santa Cruz y limítrofe con el departamento de Chuquisaca. Cordillera fue históricamente una zona de fuerte presencia chiriguana, y en la región tuvo lugar en 1892 la batalla de Kuruyuki entre estos indígenas y el ejército republicano. A fines del siglo XIX, Cordillera era entonces, por su ubicación geográfica, sede de dos discursos importantes: el que oponía a la civilización contra la barbarie, representado por la lucha contra la rebelión indígena; y, quizás menos conocido, Cordillera fue una región de fuerte presencia liberal. En este texto quiero destacar la existencia de estos dos discursos en y sobre Cordillera, para plantear que la rebelión indígena fue fuertemente conectada con la política nacional. La revolución federal de los Domingos de 1891 en Santa Cruz, que ocurrió un año antes de Kuruyuki, presenta un trasfondo importante para entender cualquier movimiento indígena o político en el departamento, y sobretodo en Cordillera⁴. Como voy a mostrarlo, no siempre se hicieron alianzas con los chiriguanos, pero debemos entender los diversos papeles que desempeñaron estos indígenas en el marco de la política departamental y nacional. Debemos entender la rebelión chiriguana de 1892, no como un movimiento indígena aislado, sino en diálogo constante con los eventos y pensamientos que dieron forma a la nación boliviana a fines del siglo XIX y principios del XX.

Civilización y barbarie, sistema unitario y federalismo

En Santa Cruz, la lucha contra la supuesta barbarie se expresó mediante las autoridades políticas en una lucha contra los chiriguanos para asegurar la civilización, el orden de los pueblos “adelantados”

3 “Unión liberal-democrática”, periódico *La Ley*, Santa Cruz, 3.XI. 1891.

4 Para leer más sobre la revolución de los Domingos, veáse Peña *et al.* 2009.

y el futuro de los dueños del progreso. Esta lucha contra la barbarie unía a los vecinos de las provincias con la ciudad de Santa Cruz; formaban una defensa en nombre del progreso y del adelanto. Unía a los vecinos y autoridades del departamento en una sola defensa contra los indígenas. Esta posición fue destacada en un periódico de 1892:

Una vez más la sangre de los hijos de Santa Cruz, y de sus jefes, ha ido a derramarse en los campos de Cordillera, en aras de la civilización. Nuestra historia está llena de hechos de armas, con motivo de esa eterna lucha entre las tribus salvajes y el pueblo civilizado [...] Los que no conocen el carácter, la terquedad y el espíritu guerrero de esas hordas de salvajes, creen que su reducción es obra fácil, que no demanda grandes sacrificios, se caen en error. Esa victoria sobre las tribus salvajes sublevadas, se debe al patriótico esfuerzo a los de Santa Cruz y a los de la provincia de Cordillera.⁵

Había que organizarse contra la supuesta amenaza indígena, tal como recalca una publicación del periódico: “temen que se reúnan algunos indios de los dispersos, con sólo el objeto de asaltar a los viajeros y estancieros que viven aislados en estos despoblados campos”⁶.

El discurso de la civilización contra la barbarie encontró su eco en la pelea política entre el sistema unitario y el federalismo en Santa Cruz. Si bien existía cierto apoyo al federalismo en Santa Cruz, los redactores del conocido periódico *La Estrella del Oriente* estaban decididamente en contra. En un artículo titulado “La obra de la barbarie” que publicó la redacción el 28 de febrero de 1891 e hizo republicar en pleno momento del supuesto movimiento indígena el 6 de enero de 1892, criticó al federalismo de la siguiente manera:

La fuerza bruta se impone transitoriamente, destruye, tala, incendia, dejando tristísimas huellas en el mundo material y palpable [...] El 7 de enero, la titulada ‘Junta de Gobierno Federal,’ organizada en esta ciudad por cuatro individuos tan ignorantes

5 “Cordillera”, periódico *La Estrella del Oriente*, Santa Cruz, 10.II.1892.

6 *La Estrella del Oriente*, Santa Cruz, 1.II.1892.

como perversos, hizo destruir, en pleno día, con asombro del pueblo todo, la imprenta de *La Estrella del Oriente*. [...] y ¿por qué? [...] *La Estrella del Oriente* levantó su voz de protesta, salvando el honor del pueblo a quien sirve de eco. [...] Pero, ahí estarán también, recibiendo las maldiciones de la civilización, los nombres de Domingo Ardaya, José Domingo Avila, Augusto Toledo y Jerónimo Otazo, expuestos a la vergüenza pública⁷.

Los discursos civilización-barbarie y unitarianismo-federalismo tienen ciertas semejanzas. Mientras los chiriguano tienen un “espíritu guerrero” y asaltan a los viajeros y estancieros, el federalismo, según los redactores de *La Estrella del Oriente*, se impone con “fuerza bruta” y representa “las maldiciones de la civilización”. El discurso del contraste, que servía a la población blanca con sus anhelos de progreso para distinguirse de la población indígena, estuvo a la base del discurso político para crear la diferencia entre los unitarios civilizados y los federalistas bárbaros.

Sin embargo, el liberalismo fue una corriente fuerte de opinión en varias regiones de Santa Cruz. Como publicó el 28 de mayo de 1892 en el periódico *La Ley*:

¡Honor a los pueblos de Vallegrande, Lagunillas, San José de Chiquitos y Comarapa, en que sus nobles y valientes ciudadanos han dado un espléndido triunfo al partido liberal, en las últimas elecciones de mayo, sobreponiéndose, con abnegación, a las influencias de cohecho y a las imposiciones de la fuerza, a que recurriera el oficialismo, en el empeño de seguir dominando al país!⁸

Cordillera no sólo fue el teatro de la rebelión chiriguana sino también la zona más liberal de Santa Cruz a fines del siglo XIX, aunque este hecho es poco conocido. Tal como aparece en el periódico *La Ley* el 29 de abril de 1893: “Por cartas particulares, se nos anuncia que se han uniformado la opinión de los ciudadanos de esa provincia (Cordillera) en favor de la candidatura liberal (Oyola), hasta el

7 “La obra de la barbarie”, *La Estrella del Oriente*, Santa Cruz, 6.I.1892.

8 “Honor!”, periódico *La Ley*, Santa Cruz, 28.V.1892.

punto de que la oficial no obtendrá ni un solo voto”⁹. Cordillera fue destacada, en otro artículo de *La Ley*, como un pueblo que contribuyó al “nuevos triunfos del partido liberal”¹⁰.

Los partidarios de los liberales adoptaron un enfoque teóricamente más conmovedor acerca del tema indígena. Muchas de sus críticas sobre la explotación indígena utilizaban ejemplos de la provincia de Cordillera y de la batalla de Kuruyuki. En un artículo titulado “Provincia de Cordillera”, en el periódico liberal *La Ley*, el autor hizo una observación crítica acerca de las supuestas rebeliones indígenas:

La sublevación de la raza indómita de los chiriguano viene repitiéndose casi periódicamente, con su séquito de calamidades y carnicerías y, sin embargo, ni los gobiernos ni los hombres pensadores se han preocupado de investigar sus causas y estudiar y proponer los remedios preventorios. A nuestro humilde juicio, la causa verdadera de esas convulsiones sociales, está en la falta de una distribución definitiva y clara de las tierras¹¹.

En vez de destacar el carácter “salvaje” del chiriguano, el periodista subrayó el problema de tierra como factor central.

Para el día de la Independencia (6 de agosto) en 1892, la crítica del periódico *La Ley* se centró de nuevo sobre la situación del indígena y criticó al gobierno conservador por sus acciones:

Un degollado de los que sobrevivieron a las matanzas que hizo cometer el General Gonzales en Cordillera [en Kuruyuki], para reprimir la sublevación de los indios, ha venido a esta ciudad, en busca de su verdugo, a quien desea conocer personalmente y manifestarlo la enorme cicatriz que tiene de oreja a oreja. Es un testimonio elocuente del proceder bárbaro y monstruoso del jefe de la expedición pacificadora de esa provincia¹².

Los escritores que apoyaban al partido liberal reclamaron por el mal trato al indígena, para poner en duda las decisiones de la autoridad política y militar del general Gonzales.

9 “Cordillera”, periódico *La Ley*, Santa Cruz, 29.IV.1893.

10 “Cordillera”, periódico *La Ley*, Santa Cruz, 17.V.1893.

11 “Provincia de Cordillera”, periódico *La Ley*, Santa Cruz, 20.II.1892.

12 “Un degollado”, periódico *La Ley*, Santa Cruz, 20.II.1892.

Los vecinos de Cordillera dudaban de la protección del gobierno central. En una publicación de la junta municipal lamentaban:

La provincia de Cordillera, asilada en el conflicto, mantuvo por sí sola y con los recursos de algunos vecinos de nobles sentimientos, una fuerza que debía garantizar más tarde su vida y propiedades [...] Ciertamente es que, aunque tarde, el Supremo Gobierno, destacó de sus tropas un ligero piquete para que pacificara esta provincia (Antezana 1892: 9-10).

La junta criticaba y desconfiaba de las fuerzas nacionales, diciendo que ellas prolongaban la guerra con el propósito de quitar tierras de los habitantes de Cordillera. También expresaba: "Cambiado el aspecto primitivo de la lucha, no ya contra el salvaje que buscaba su refugio en las inaccesibles cordilleras, sino contra sus propiedades. Muchos fueron los héroes en este Segundo episodio bélico, llegando a inspirarles el fuego de patriotismo" (Antezana 1892: 10). Los vecinos de Cordillera hacían una fuerte crítica a la intervención militar justificada en nombre de la protección y adelanto nacional. Como vemos a través de estos ejemplos, los vecinos de Cordillera retratan a las autoridades como salvajes y excesivas en la violencia que aplicaban y corruptas en el intento de apropiarse de terreno ajeno en nombre del patriotismo. En varias partes de la publicación del memorial, los vecinos de Cordillera criticaron al gobierno departamental y nacional, y se pusieron a favor del federalismo como remedio.

La evidencia nos indica un distanciamiento entre los vecinos de Cordillera y el gobierno conservador pero también, como veremos, sugiere la existencia de ciertas alianzas alternativas entre las autoridades políticas, vecinos, y los mismos chiriguanos en 1892. El 8 de enero de 1892 la autoridad de Lagunillas, Bernabé Araoz, escribió al prefecto de departamento cruceño, avisándole de la urgencia de defenderse de lo que él llamaba "las tribus salvajes" de Azero (departamento de Chuquisaca) que venían hacia Cordillera. Araoz propuso organizar una guardia nacional compuesta tanto por chiriguanos aliados como por vecinos criollos. Escribió que la defensa estaba combinada con los capitanes grandes aliados Ignacio Tengua Aireyu, de Caipependi, y las fuerzas del capitán grande de Membirai que había organizado una pequeña fuerza de diez hombres

armados. Era conocida la amistad de Aireyu con los vecinos de Cordillera, y su posición distinta a la del capitán grande “Chaparilla” de Yuti y Carandaiti, amigo por un tiempo de los conservadores y que fue a conocer al presidente Pacheco en persona, quien le otorgó el título de capitán grande¹³. La política nacional y las diferencias entre el partido liberal y el partido conservador influían fuertemente sobre la autoridad del capitán grande, legitimaba su poder tanto como el apoyo de la comunidad, y creaba alianzas entre facciones de chiriguano y partidos políticos que matizan el concepto de un movimiento estrictamente chiriguano a final del siglo XIX.

El caso de Machirope, capitán grande del Ingre y Huatica, también demuestra las alianzas entre partidos políticos y líderes chiriguano en 1892. El prefecto de Chuquisaca intervino a favor de Machirope después de la batalla de Kuruyuki de 1892, pidiendo reconocimiento para él como aliado del gobierno y extendiéndole protección gubernamental. Machirope, explicó el prefecto, contribuyó personalmente con 250 hombres a reprimir la sublevación de los salvajes del Azero y Cordillera en 1892, pero ahora sufría hostilidades por parte de los criollos del Azero. El subprefecto informó que Machirope estaba entre los capitanes grandes que demostraron su lealtad a las autoridades después de sofocada la sublevación. Machirope viajó a Sucre con la intención de encontrarse con el presidente de la República, acompañado por su hijo, heredero de la capitanía, para profesar su lealtad al presidente (Saignes 2007: 156). Lejos de seguir un “movimiento indígena”, los chiriguano como Tengua y Machirope forjaban alianzas con representantes de partidos políticos, desempeñando así un papel importante en la política nacional.

Este pequeño ensayo plantea nuevas preguntas para entender el papel de los chiriguano a fines del siglo XIX en el contexto político departamental y nacional. ¿Cómo se forjaron los acuerdos entre autoridades indígenas y nacionales para que los capitanes grandes fueran reconocidos y pagados? ¿Cómo puede cambiar nuestra visión de la batalla de Kuruyuki si la ponemos en el contexto del

13 Saignes 2007: 156. Sobre el tema de los capitanes aliados y asalariados del gobierno, ver Combès 2005.

federalismo y la llamada revolución de los Domingos? Y sobre todo, ¿cuándo dejaremos de ver la historia chiriguana como exclusivamente “indígena”, y estudiarla como parte del proceso político nacional? Creo que el momento ya llegó.

Bibliografía

Antezana Víctor

1892 *Memoria de los actos administrativos de la H. Junta Municipal de la provincial de Cordillera en el año 1892*. Santa Cruz: Imp. La Ley.

Combès Isabelle

2005 “Nominales pero atrevidos: Capitanes chiriguano aliados en el Chaco boliviano,” *Indiana* 22: 129-145.

Peña Paula, Rodrigo Barahona, Luis Enrique Rivero y Daniela Gaya

2009 *La permanente construcción de lo cruceño: Un estudio sobre la identidad en Santa Cruz de la Sierra*. Santa Cruz: PIEB.

Saignes Thierry

2007 *Historia de un pueblo chiriguano*. La Paz: IFEA/Plural.

Aportes al conocimiento de la emigración laboral en Isoso

Mario Arrien¹

Introducción

La emigración laboral temporal, especialmente a la cosecha de caña de azúcar (zafra) del norte de Santa Cruz, constituye un fenómeno de gran relevancia para la economía y sociedad isoseñas.

En Isoso las migraciones laborales son un fenómeno de larga data. A fines del siglo XVIII los isoseños ya acostumbraban salir a la zafra cruceña. En las últimas décadas del siglo XIX se iniciaron las migraciones con destino a las plantaciones azucareras del noroeste argentino, que se prolongaron hasta la primera mitad del siglo XX. *Mbaaporenda*, la “tierra del trabajo”, es la denominación que dan hasta el día de hoy los isoseños a Argentina. En la década de 1950, por un lado bajó la demanda de mano de obra en Argentina debido a la creciente mecanización de la cosecha de la caña de azúcar (Combès 2005; Hirsch 1999). Pero por el otro fue la década del despegue de la agroindustria azucarera cruceña, la zona cañera se extendió por las fértiles llanuras del norte, región que se conocería como el Norte Integrado de Santa Cruz. El desaparecido ingenio azucarero La Esperanza fue instalado en el año 1949, a continuación se instalaron los ingenios San Aurelio (1951), La Bélgica (1952), Guabirá (1956) y finalmente el ingenio azucarero Santa Cruz (1977)². La agroindustria azucarera generó una creciente demanda

1 Antropólogo. Correo: arrienmario@yahoo.com.

2 En la actualidad “existen cuatro grandes industrias sucroalcoholeras en Santa Cruz –la Unión Agroindustrial de Cañeros S.A. (UNAGRO), Compañía Industrial Azucarera San Aurelio S.A. (CIASA), Ingenio Azucarero Guabirá S.A. (IAGSA) y Planta Industrial ‘Don Guillermo’ Ltda. (ex ‘La Bélgica’)– sumándose dos plantas medianas: Ishima y Santa Cecilia” (IBCE 2010: 2).

de fuerza de trabajo para la temporada de zafra de caña (marzo/abril-septiembre/octubre), que no pudo ser cubierta con la oferta regional. La zafra atrajo entonces a una mano de obra estacional, reclutándose trabajadores indígenas de zonas rurales empobrecidas del departamento de Santa Cruz y de otros departamentos del país como Potosí y Chuquisaca. El destino de migración laboral de los isoseños cambió así de *Mbaaporenda* al Norte Integrado de Santa Cruz³ (Combès *et al.* 2003; IBCE 2010). “Hoy la migración anual a la zafra es casi una ‘costumbre’, muy arraigada, en diferentes zonas chiriguanas como el Izozog” (Combès *et al.* 2003: 37).

Pese a la relevancia de la migración temporal de trabajo para el Isoso, la información cuantitativa sobre la misma es más bien escasa y los estudios pertinentes se remontan, prácticamente, a la década de 1990⁴. El presente trabajo pretende enriquecer la información existente discutiendo y comparando los datos sobre la emigración laboral temporal, provenientes de una encuesta realizada en tres comunidades de Isoso. Esta encuesta fue llevada a cabo en el marco de un proyecto realizado por el Instituto de Investigación para el Desarrollo (IRD).

Área de estudio: el Isoso

El territorio de Isoso o Izozog conforma un distrito municipal indígena del municipio de Charagua, en la provincia Cordillera, departamento de Santa Cruz, Bolivia (mapa 1). El distrito está compuesto por 27 comunidades, casi todas ubicadas a lo largo de ambas márgenes del río Parapetí. Se divide en dos zonas: el Alto Isoso que comprende once comunidades y el Bajo Isoso que alcanza dieciséis comunidades. El Isoso es además un Territorio Indígena Originario

3 Las plantaciones de caña del departamento de Santa Cruz se encuentran en nueve municipios de cuatro provincias: Warnes (provincia del mismo nombre), Portachuelo (provincia Sara), Montero, Mineros y General Saavedra (provincia Obispo Santiesteban) y Santa Cruz de la Sierra, La Guardia, El Torno y Cotoca (provincia Andrés Ibáñez).

4 Beneria-Surkin 1998; Hirsch 1991; Massud Rodríguez 1992; Noss y Cuellar 2001; Zarzycki 1985.

Campeño (TIOC)⁵, la superficie demandada al Estado boliviano suma 2.097.509,91 hectáreas, la superficie titulada es de 554.093,5 has.⁶ El distrito municipal indígena de Isoso tiene un total de 9.273 habitantes, de los cuales 4.898 (52,8%) son varones y 4.375 (47,2%) mujeres (CIPCA Cordillera y Gobierno Municipal de Charagua 2003; Chumacero 2011).

Los isoseños –así nombrados y autodenominados por la zona donde viven– son un sub-grupo de los guaraníes occidentales, chiriguano o guaraníes, de familia lingüística tupí-guaraní. Los guaraníes pueblan el gran Chaco boliviano y son uno de los pueblos nativos más numerosos de las tierras bajas de Bolivia. En la etnia se distinguen tres sub-grupos que se autodenominan Ava, Simba e Isoleños, siendo los primeros los más numerosos. La distinción entre estos grupos se debe a matices culturales y ligeras diferencias lingüísticas. Los guaraníes del Chaco son fruto del mestizaje entre los grupos migrantes guaraníes (de filiación lingüística tupí-guaraní) y los grupos locales chanés (de filiación arawak) sometidos por los primeros. El componente chané es más fuerte entre los isoseños que en los otros dos grupos: mientras que los ava y simba son mestizos de guaraníes y chanés, los isoseños o *tuphi* son descendientes de chanés guaranizados. Entre las herencias arawak de los isoseños podemos destacar su complejo sistema de acequias de riego, las máscaras de carnaval, la cerámica, los telares, así como su organización política que, con sus casas reales, sus dinastías de dirigentes y sus capitanes grandes hereditarios recuerdan a las jefaturas arawak (Combès 2005).

La población de Isoso no es étnicamente homogénea. Si bien todos son “isoseños”, cada grupo tiene particularidades marcadas, reconocidas por todos. La gran mayoría de la población –al menos un 80%– está compuesta por los isoseños *stricto sensu*, que en el presente trabajo denominaremos isoseño-guaraníes. Además encontramos una población de *karai* que llamaremos isoseño-karai. Se trata de una población no-guaraní, compuesta por criollos o mestizos de ascen-

5 En el marco de la ley 1715 o ley del Instituto Nacional de Reforma Agraria (INRA) de 1996 y de la ley modificatoria 3545 de Reconducción comunitaria de la reforma agraria de 2006.

6 Superficie titulada hasta febrero de 2011.

dencia cruceña. Algunos de ellos descienden de las familias cruceñas asentadas en el Isoso a mediados del siglo XIX. Los isoseño-karai habitan principalmente el Bajo Isoso. Sólo un par de comunidades están habitadas exclusivamente por isoseño-karai, tal el caso de San Silvestre; otras como Aguarati, Koropo o Kuarirenda muestran un alto porcentaje de los mismos. Las comunidades de Isiporenda y Karaparí del Alto Isoso están habitadas principalmente por descendientes de ava-guaraníes, llegados de regiones vecinas en las primeras décadas del siglo XX⁷ (Arrien 2009; Combès coord. 1999).

Metodología

El presente trabajo se ha elaborado a partir del procesamiento y análisis de los datos relativos a la emigración laboral temporal provenientes de una encuesta de temática más amplia a hogares. La encuesta se llevó a cabo en todos los hogares de tres comunidades del distrito municipal indígena de Isoso: Rancho Nuevo, San Silvestre y Tamachindi. La misma contenía de 69 preguntas abiertas y cerradas destinadas a cuantificar y cualificar variables socioeconómicas y demográficas, así como de dimensiones culturales y factores de salud.

La encuesta se realizó dentro del marco del componente social del proyecto de investigación denominado “Una perspectiva ecosistémica del proceso de reinfestación por *Triatoma infestans* en las comunidades rurales de la ecoregión del Gran Chaco”, investigación multidisciplinaria que fue realizada paralelamente en determinadas zonas de estudio del Gran Chaco de tres países: Bolivia, Argentina y Paraguay. El objetivo del proyecto fue investigar las determinantes socioculturales, medioambientales, biológicas, económicas e institucionales del proceso de reinfestación doméstica y peridoméstica con *Triatoma infestans* en comunidades indígenas y mestizas del Gran Chaco. El proyecto de investigación fue realizado en Bolivia,

7 Además la población de la comunidad de 25 de Mayo-Kopere, creada hace pocos años, está compuesta por campesinos interculturales (mestizos) provenientes del departamento de Chuquisaca. Esta comunidad se ubica el extremo norte del distrito, fuera del área tradicional de asentamiento de los isoseño-guaraníes.

concretamente en el Iso, por el Instituto de Investigación para el Desarrollo (IRD) de Francia⁸ y fue dirigido por el Dr. François Noireau del IRD. El autor estuvo a cargo del componente social.

Las investigaciones sociales del referido proyecto llevadas a cabo tanto en el Gran Chaco boliviano, como en el argentino y paraguayo, se realizaron utilizando las mismas herramientas metodológicas. Las mismas fueron diseñadas en conjunto por los científicos del área social de los tres países, en reuniones de coordinación realizadas en Argentina y Paraguay. La versión preliminar de la encuesta a hogares rurales fue elaborada por la Dra. Graciela Dinardi y el Dr. Ignacio Llovet, investigadores sociales del proyecto en Argentina, en colaboración con la Lic. Cristina Arrom experta social del proyecto en Paraguay. En la revisión y elaboración de la versión final del cuestionario participaron la Lic. Cristina Arrom, el Dr. Ignacio Llovet y el autor del presente trabajo. El diseño gráfico del cuestionario fue realizado por los científicos sociales de Argentina.

La encuesta a los hogares de las tres comunidades de estudio en el Iso fue realizada por un equipo de encuestadores dirigido por el autor. El equipo estuvo conformado por tres grupos de encuestadores. Cada grupo estuvo compuesto por dos personas: un investigador social externo y un técnico indígena isoseño-guaraní. Los técnicos isoseño-guaraníes facilitaron el relacionamiento con los encuestados, además en las comunidades de Rancho Nuevo y Tamachindi la mayoría de las encuestas se realizaron en lengua guaraní. Los equipos encuestadores fueron también mixtos, compuestos por un hombre y una mujer, esto en previsión del hecho que las mujeres isoseño-guaraníes podrían inhibirse si eran encuestadas sólo por varones. Aparte del autor, los investigadores externos fueron Rosmery Maida y Ariel Quisbert, ambos egresados de la carrera de comunicación social de la Universidad Autónoma Gabriel René Moreno (UAGRM), en el área de comunicación en salud. Los técnicos indígenas fueron Sandra Araúz de la comunidad de Yapiroa, auxiliar contable y técnica local en

8 En Argentina fue efectuado por la Universidad de Buenos Aires (UBA) y la Fundación Mundo Sano (FMS) y en Paraguay por la Fundación Moisés Bertoni (FMB). Este proyecto contó con el apoyo financiero del Centro Internacional de Investigaciones para el Desarrollo (IDRC) de Canadá.

diferentes proyectos de desarrollo realizados en Isoso; Maritza Tapia de Yapiroa, profesora normalista y Nelson Justiniano de Tamachindi, promotor ambiental del Parque Nacional Kaa-iyá.



Mapa 1. El Isoso.

(Elaboración Rosa Leny Cuellar, adaptación de mapas base de WCS-Bolivia.
Adaptación Efraín Fernández)

La encuesta se llevó a cabo del 6 al 18 de febrero⁹ de 2009 en todas las viviendas de las comunidades isoseñas de Rancho Nuevo, San Silvestre y Tamachindi. Se encuestaron un total de 201 viviendas u hogares: Rancho Nuevo (104), San Silvestre (14) y Tamachindi (83). En cada vivienda fueron consultados los cabezas de familia (ya sea femenino o masculino), si no estaban disponibles se consultó a otro miembro adulto del hogar. Del total de las 201 personas encuestadas, 122 eran de sexo femenino (el 60,7%) y 79 de sexo masculino (el 39,3%). El Programa departamental del Chagas de Santa Cruz apoyó la realización de la encuesta proporcionando el servicio de transporte. Los datos relativos al presente estudio fueron ingresados y procesados utilizando el programa Microsoft Office Excel 2007.

Del total de las viviendas u hogares encuestados, 83,9% eran isoseño-guaraníes, 10,6% isoseño-karai y 5,5% mixtos. Las familias mixtas están conformadas por un consorte isoseño-guaraní y el otro karai (por lo general isoseño-karai). En la mayoría de los casos el varón es karai, pero tampoco es extraño que ocurra lo contrario. En las comunidades de estudio la mayoría de las viviendas –el 77% de las mismas– estaban habitadas por una familia nuclear, el 17% de ellas por dos, el 5% por tres y el 1% por cinco familias nucleares.

Comunidades de estudio

Las comunidades estudiadas son, como se indicó, tres: Rancho Nuevo y San Silvestre y Tamachindi. Esta última es la comunidad más norteña del Alto Isono, emplazada en la línea imaginaria que divide el Alto del Bajo Isono. Rancho Nuevo a su vez es la primera comunidad que encontramos al otro lado de la línea y pertenece ya al Bajo Isono, lo mismo que San Silvestre situada a 15 km. al norte de Rancho Nuevo (mapa 1). Rancho Nuevo, con 669 habitantes y Tamachindi con 568 cuentan entre las comunidades más pobladas de Isono, mientras que San Silvestre con 78 vecinos es una de las

9 Un mes en casi todas las familias y miembros se encuentran en sus comunidades, ya que no es un mes de emigración laboral. Las salidas a la zafra de la caña de azúcar empiezan en marzo o abril.

comunidades pequeñas del distrito. Las comunidades de estudio tienen una población joven. El grupo etario comprendido entre 0 y 15 años representa el 48% del total de la población estudiada.

Etnia de hogares		Comunidad		
		Rancho Nuevo	Tamachindi	San Silvestre
%	Guaraní	96,0	84,3	0,0
	Mixta	3,0	6,0	21,4
	Karai	1,0	9,7	78,6

Cuadro 1. Composición étnica de las comunidades de estudio. Porcentual.

Las comunidades estudiadas presentan características distintas en relación a su composición étnica. En un extremo encontramos a Rancho Nuevo, que está poblada casi exclusivamente por viviendas u hogares isoseño-guaraníes perteneciendo a esta etnia el 96% de los mismos (cuadro 1). En el otro extremo tenemos a San Silvestre, una pequeña comunidad no habitada por familias isoseño-guaraníes y que está exclusivamente poblada por hogares karai (78,6%) y mixtos (21,4%), (cuadro 1). Son muy escasas las comunidades pobladas exclusivamente por karai (y familias mixtas): además de San Silvestre sólo encontramos a Guandare en la margen derecha del río Parapetí (Combès coord. 1999). Tamachindi presenta una mayoría de hogares isoseño-guaraníes, pero además casi un 10% de hogares karai que, sumados a los mixtos, totalizan un 15,6% del total¹⁰ (cuadro 1). En esta comunidad las familias karai pueblan el Barrio Tamachindi, barrio de población mayoritariamente karai¹¹.

Aunque Rancho Nuevo pertenece al Bajo Isoso su composición étnica es más característica de las comunidades del Alto Isoso (si ex-

10 Existen algunas otras comunidades con mayoría isoseño-guaraníes que tienen un porcentaje de población karai más alto que el de Tamachindi, como ser Aguarati, Koropo o Kuarirenda (Combès coord. 1999).

11 La comunidad de Tamachindi se compone de la comunidad propiamente dicha y dos barrios: "Barrio Tamachindi", ubicado al norte y "Barrio Pista" ubicado al oeste de la misma.

ceptuamos Isiporenda y Karaparí). A manera de espejo, Tamachindi siendo del Alto Isoso muestra una composición étnica que es más frecuente de encontrar en las comunidades del Bajo Isoso.

Características de la emigración laboral temporal en las comunidades de estudio

Los resultados generales de la encuesta a hogares obtenidos en las tres comunidades estudiadas muestran una importante emigración laboral temporal. El 70,6% de las viviendas encuestadas contaron con al menos un miembro que salió a trabajar temporalmente fuera de su comunidad en el último año, con un promedio de dos migrantes por hogar. El promedio de emigrantes laborales del total de la muestra fue de 1,4 migrantes por hogar.

Al comparar la emigración laboral temporal entre los hogares isoseño-guaraníes, karai y mixtos se encuentran importantes diferencias. Los isoseño-guaraníes son los que presentan un mayor porcentaje de hogares –el 78,4% de los mismos– con miembros que emigran, siendo dicha relación marcadamente menor –el 23,8%– en los hogares isoseño-karai. Los mixtos muestran una situación intermedia (cuadro 2).

Migración laboral		Etnia		
		Guaraní	Mixta	Karai
% de hogares	Si	78,4	45,5	23,8
	No	21,6	54,5	76,2

Cuadro 2. Porcentaje de viviendas con emigración laboral temporal. Étnico

Comparando la emigración temporal de trabajo entre las comunidades estudiadas se observa que Tamachindi es la comunidad mostró más hogares con emigración laboral temporal, el 80,7% de los mismos. Rancho Nuevo también presentó una alto porcentaje de hogares con migración laboral, el 69,2% de aquellos. Los valores de estas comunidades contrastan con los de San Silvestre, que muestra

un porcentaje mucho menor de viviendas –el 21,4%– con migrantes laborales (cuadro 3).

El porcentaje de la población que emigró temporalmente por razones laborales es casi idéntico en las comunidades de Rancho Nuevo y Tamachindi: el 22,4% y el 22% respectivamente. Nuevamente difieren con San Silvestre que muestra un porcentaje mucho menor –el 5,1%– de población migrante laboral.

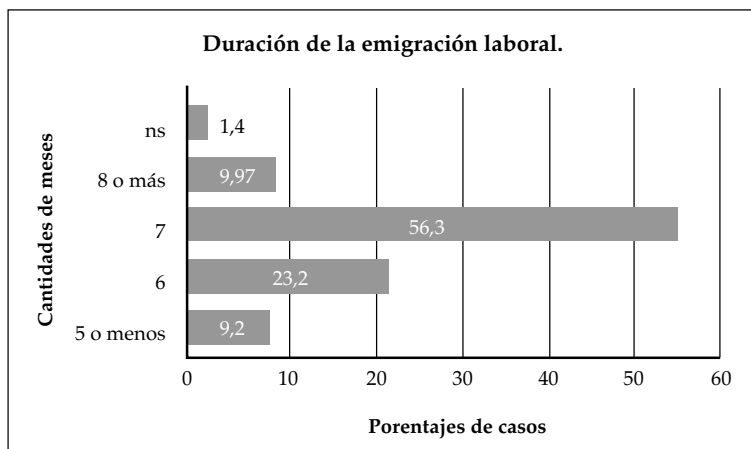
Migración laboral		Comunidad		
		Rancho Nuevo	Tamachindi	San Silvestre
% de hogares	Si	69,2	80,7	21,4
	No	30,8	20,5	78,6

Cuadro 3. Porcentaje de viviendas con emigración laboral temporal. Comunidades

El menor porcentaje de hogares con casos de migración laboral temporal de San Silvestre se debe a la composición étnica de la comunidad, ya que las familias isoseño-karai y las mixtas muestran una menor migración laboral que las isoseño-guaraníes. El mayor porcentaje de hogares con migrantes que tiene Tamachindi (el 80,7%) en relación con Rancho Nuevo (el 69,2%), se debe principalmente a su alto porcentaje de hogares isoseño-guaraníes con migrantes: el 88,4% de los mismos frente al 71% de Rancho Nuevo¹². No obstante los valores de dichas comunidades en cuanto a porcentaje de población migrante laboral temporal son casi idénticos.

La emigración laboral temporal es mayormente de larga duración. En el 79,5% de los hogares con migrantes dicha emigración duró entre 6 (23,2%) y 7 (56,3%) meses. Por otro lado, es muy similar el porcentaje de casos en que la emigración duró 5 meses o menos y los en que la misma se prolongó por 8 o más meses, representan respectivamente el 9,2% y el 9,9% del total (gráfico 1).

¹² El 22,2% de los hogares isoseño-karai de Tamachindi presentaron casos de emigración temporal de trabajo.

**Gráfico 1**

Domina considerablemente el trabajo como trabajador o “zafrero” en la cosecha o zafra de caña de azúcar: en el 80,7% de los casos se realizó la referida labor¹³. A ello se suma un 3,3% que trabajó como contratistas en la zafra cañera¹⁴ (gráfico 2). En el 9,3% de los casos, se emigró para realizar variados oficios u ocupaciones como ser albañil, chofer, trabajadora del hogar, guardia de seguridad o carpintero. El 4,7% de los migrantes sale a realizar tareas agropecuarias como ser alambra potrereros, trabajar como puestero o carpir y rozar terrenos de cultivo. Por último un 2% trabajó en instituciones públicas: la prefectura de Santa Cruz, el municipio de Charagua, así como unidad educativa pública (gráfico 2).

13 Sobre el trabajo de los zafreros en la cosecha de caña y las condiciones de trabajo en la misma ver Baas 2008; Davison 1987; Riestter *et al.* 1979; Ortiz 2013.

14 Sobre la figura del contratista y la modalidad del enganche como mecanismo de reclutamiento y retención de la mano de obra en la zafra ver Bedoya y Bedoya 2005; Davison 1987.

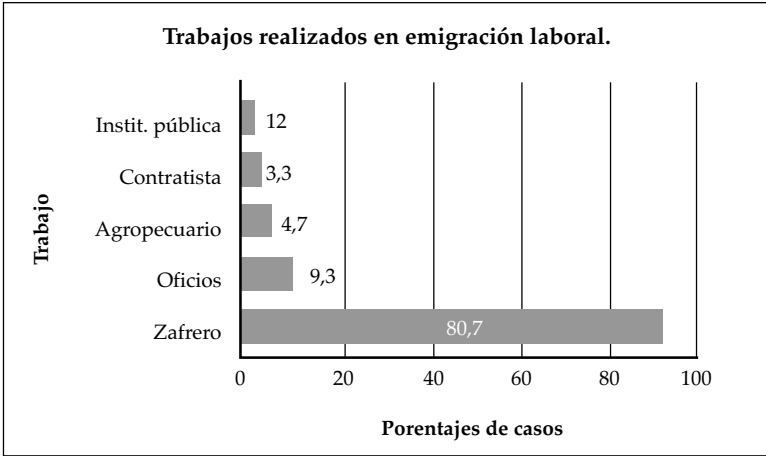


Gráfico 2

El principal destino de la emigración laboral del Isoso es la zona cañera del Norte Integrado de Santa Cruz. En el 86,2% de los casos se emigró a aquella zona, al área de las localidades de Chané, Minero, Saavedra y San Juan de los Amarillos, entre otras. Mucho menor fue la migración a la ciudad de Santa Cruz de la Sierra, con el 7,6% de los casos y a las poblaciones o haciendas de la provincia Cordillera, con el 4,1% de los mismos (gráfico 3).

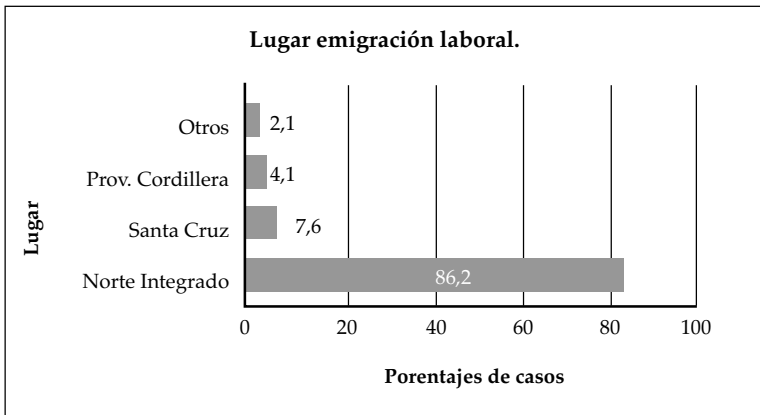


Gráfico 3

En las viviendas estudiadas con emigración laboral predomina la migración de un solo integrante. En la mitad de las mismas –el 51,8%– salió una sola persona. En el 31,2% de los casos migraron dos miembros y en el 17% se ausentaron tres o más individuos (cuadro 4). En el 83% de los hogares migraron uno o dos integrantes.

	Número de emigrantes por vivienda		
	1	2	3 o más
% de viviendas	51,8	31,2	17,0

**Cuadro 4. Número de migrantes por hogar con emigración laboral.
Total porcentaje**

En los hogares con migración temporal de trabajo, emigraron principalmente solamente varones –en el 69,2% de los casos–, ya sea uno solo o en grupos de un máximo de tres varones, grupos principalmente compuestos por padre e hijo(s) y/o yerno y hermanos. Entre las parejas que emigraron, predominaron las que lo hicieron solas, es decir no llevaron consigo hijos. En el 17,8% de los casos migró la pareja de esposos sin los hijos: en unos casos se trató de parejas jóvenes que aún no tenían descendencia, en otros los hijos quedaron con los abuelos o parientes cercanos. Por último en el 12,3% de las referidas viviendas emigraron los cónyuges con hijos, ya sea toda la familia o con parte de los hijos (cuadro 5). No se registró ningún caso de emigración exclusivamente femenina, ya sea de una sola o de un grupo de mujeres. Tampoco de sólo mujer o mujeres con niño o niños.

	Composición de los migrantes			
	Sólo varón/es	Pareja sin hijos	Pareja con hijos	Otros
% de viviendas	69,2	17,8	12,3	0,7

**Cuadro 5. Composición de los migrantes laborales temporales.
Total porcentaje**

En el 16,9% de las viviendas con migrantes laborales, emigró la familia o las familias¹⁵ completas de la vivienda, o toda la familia menos los abuelos. En el 87,5% de estos casos se trató de una fami-

¹⁵ En caso de viviendas con más de una familia nuclear.

lia nuclear y en el restante 12,5% de dos familias nucleares. El 63% de estas familias nucleares eran familias con hijos y un porcentaje relativamente alto –el 37% de dichas familias nucleares– eran parejas jóvenes aún sin hijos. En total emigró el 12,4% de las familias nucleares de las viviendas con migrantes laborales.

La mayoría de los migrantes laborales son varones, adultos y jóvenes. Del total de la muestra, el 48% de los migrantes son hombres adultos y el 19,7% jóvenes mayores de 14 años. Los varones adultos y jóvenes suman el 67,7% de los emigrantes. El 15,1% de los mismos son mujeres adultas y sólo el 1,8% mujeres jóvenes de 14 años o más. Las mujeres adultas y jóvenes representan el 16,9% de los migrantes, mostrando un porcentaje considerablemente menor que los varones. Un porcentaje similar de migrantes –el 15,4%– son niños menores de 14 años que emigran con sus padres, de los cuales los niños varones representan el 7,5% y las niñas el 7,9%¹⁶ (gráfico 4).

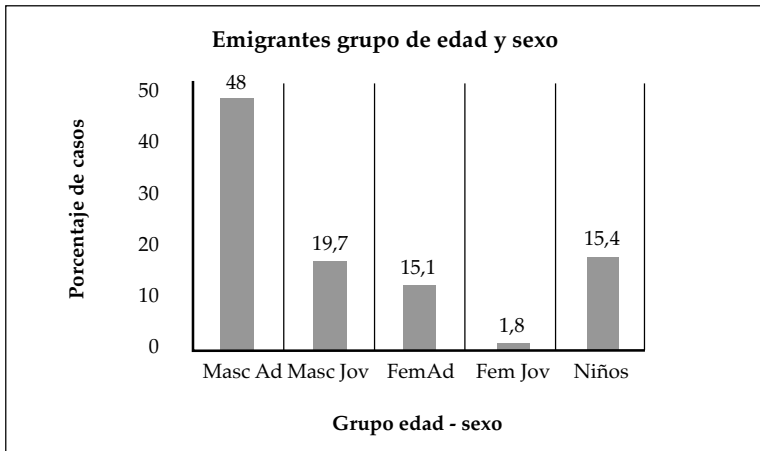


Gráfico 4

Los resultados arriba presentados muestran que la emigración laboral en Isoso es primordialmente una migración estacional a la cosecha de caña de azúcar del Norte Integrado de Santa Cruz. En el 84% de los casos se salió a trabajar en la zafra cañera (zafreiros y

16 Sobre el trabajo infantil y femenino en la zafra de caña ver Baas 2008; IBCE 2013a y 2013b; OIT y UNICEF 2004.

contratistas). En el 79,5% de los mismos la emigración duró entre 6 y 7 meses, coincidiendo con la duración de dicha zafra que se realiza entre los meses de marzo/abril y septiembre/octubre. Esto demuestra que la mayoría permanece durante toda la zafra. Además, en el 86,2% de los casos el lugar de migración se ubicó en la zona del Norte Integrado de Santa Cruz, que es la zona cañera por excelencia del departamento.

La superficie sembrada de caña de azúcar en el departamento de Santa Cruz para la zafra de 2014 es de 155.010 hectáreas (Rojas 2014). Se debe señalar que la creciente mecanización de la cosecha de caña está produciendo una importante reducción del trabajo manual en la misma. En el año 2013 la mano de obra del zafrero fue ocupada en el 40% de la superficie de caña existente (Luna 2014). “En los últimos diez años se ha producido una importante cosecha mecanizada del agro. A tal grado que los zafreros que hace 15 años eran como 30 mil, el año pasado solo se registró alrededor de 19 mil cortadores” (Federico Martínez, gerente general de la Federación de Pequeños Cañeros de Santa Cruz, citado por Luna 2014).

Características de la emigración laboral temporal según la composición étnica de los hogares

Comparando las características de la emigración laboral temporal entre los isoseño-guaraníes y karai del Iso so se encuentran algunas importantes diferencias. Como ya se señaló, la misma es marcadamente mayor entre las familias isoseño-guaraníes: el 78,4% de los hogares isoseño-guaraníes frente al 23,8% de los isoseño-karai tuvieron migración laboral. Los mixtos mostraron un porcentaje intermedio, el 45,5% (cuadro 2).

Respecto a la duración de la emigración laboral según la composición étnica de los hogares que presentan tales casos, encontramos lo siguiente. En los hogares isoseño-guaraníes en el 82,9% de los casos la migración duró entre 6 (24%) y 7 (58,9%) meses. A diferencia de aquello, en los isoseño-karai dominan ambos extremos, por un lado en un 40% de los casos la migración abarcó 2 meses o menos y en

otro 40% alcanzó 8 meses o más. Los hogares mixtos mostraron mayor semejanza con los isoseño-guaraníes, en el 60% de los casos la migración duró entre 6 y 7 meses (cuadro 6, gráfico 5).

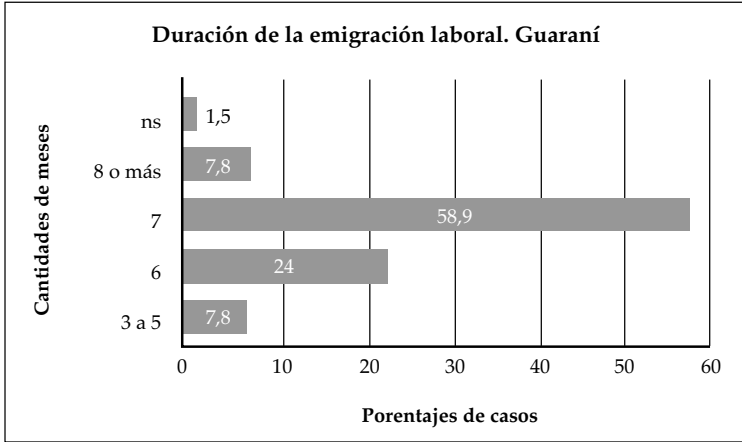


Gráfico 5

Etnia		Cantidad de meses		
		0,8 a 2	6 a 7	8 o más
% de Casos	Karai	40	20	40
	Mixta	20	60	20

Cuadro 6. Duración de la emigración laboral. Etnias isoseño-karai y mixta

En los hogares emigrantes isoseño-guaraníes predominó claramente el trabajo como zafrero en la cosecha de caña de azúcar, a dicha tarea correspondieron el 84,8% de los casos. Los isoseño-karai muestran características muy diferentes respecto a los trabajos temporales que realizan; fieles a su vocación pecuaria¹⁷ dominan

17 Las familias isoseño-karai se especializan más en la pecuaria y las isoseño-guaraníes en la agricultura. La ganadería posee un lugar preponderante en la economía de las familias isoseño-karai, en relación con los isoseño-guaraníes poseen más conocimientos de manejo y sanidad animal, así como una mayor infraestructura pecuaria. En lo referente a la agricultura, las

los trabajos en haciendas ganaderas y de viajes de compra-venta de ganado, no hubo ningún caso de trabajo en la zafra azucarera. La población mixta muestra una posición intermedia, en el 50% de los casos se trabajó como zafrero y en el otro 50% se realizaron diferentes oficios. Se debe agregar que todos los contratistas fueron isoseño-guaraníes (cuadro 7).

Etnia		Trabajo				
		Zafrero	Oficios	Ganadería	Contra- tista	Otros
% Casos	Guaraní	84,8	7,2	0,0	3,6	4,4
	Mixta	50,0	50,0	0,0	0,0	0,0
	Karai	0,0	20,0	80,0	0,0	0,0

Cuadro 7. Trabajos realizados en la migración laboral. Étnico

El lugar excluyente de migración laboral para los isoseño-guaraníes fue la zona del Norte Integrado de Santa Cruz, el 90,2% de los casos migró a aquella zona. En cambio en la mayoría de los casos –en el 60%– los isoseño-karai salieron a poblaciones (Cabezas, Charagua) y haciendas ganaderas de la Provincia Cordillera. No se registró ningún caso de salida al Norte Integrado. Respecto a los hogares mixtos, se emigró principalmente –en el 60% de los casos– al Norte Integrado de Santa Cruz, mostrando más similitudes con los isoseño-guaraníes (cuadro 8).

Etnia		Lugar de migración laboral			
		Norte Inte- grado	Santa Cruz	Prov. Cor- dillera	Otros
% Casos	Guaraní	90,2	6,8	1,5	1,5
	Mixta	60,0	20,0	20,0	0,0
	Karai	0,0	20,0	60,0	20,0

Cuadro 8. Lugar de emigración laboral. Étnico

familias isoseño-guaraníes muestran una mayor productividad, así como mayor área agrícola y cultivada por familia (Beneria-Surkin 1998).

Encontramos marcados contrastes entre los isoseño-guaraníes e isoseño-karai respecto a la duración de la migración laboral, así como al tipo de trabajo y lugar predominantes en la misma, mientras que los hogares mixtos muestran mayor similitud con los isoseño-guaraníes.

Entre los isoseño-guaraníes los migrantes laborales varones adultos totalizan el 46,4% y los jóvenes mayores de 14 años el 20% del total, sumando ambos el 66,4% de los migrantes guaraní. El 15,5% fueron mujeres adultas y sólo el 1,9% jóvenes mayores de 14 años, totalizando ambos grupos el 17,4% del total. Los niños y niñas representaron el 16,2% de los migrantes isoseño-guaraníes, un porcentaje muy similar al de las mujeres (cuadro 9).

Grupo de edad-sexo	Porcentaje de casos por etnia		
	Guaraní	Mixta	Karai
Adulto masculino	46,4	71,4	83,3
Joven masculino	20,0	28,6	0,0
Adulto femenino	15,5	0,0	16,7
Joven femenino	1,9	0,0	0,0
Niño, niña	16,2	0,0	0,0

Cuadro 9. Emigrantes laborales temporales. Grupos de edad y sexo. Étnico

En los hogares mixtos el total de los migrantes de trabajo fueron varones, siendo el 71,4% del total adultos y el 28,6% jóvenes. En el caso de los isoseño-karai todos los que salieron fueron adultos, representando los varones el 83,3% y las mujeres el 16,7% del total. En los hogares karai y mixtos no emigró ningún niño (cuadro 9).

Bibliografía

Arrien Mario

2009 *Perfil del área de estudio Distrito Municipal Indígena de Isoso*. Santa Cruz de la Sierra: Documento de Trabajo IRD. Proyecto Una perspectiva ecosistémica del proceso de reinfestación por *Triatoma infestans* en las comunidades rurales de la ecoregión del Gran Chaco-Bolivia (mimeo).

Baas Laura

2008 "Trabajo infantil en la cosecha de caña de azúcar en Bolivia", en Laura Baas, Marten van der Berge, Anna Ensing y Luisa Quiroz: *Las peores formas de trabajo infantil en América Latina: identificación y opciones estratégicas. Los resultados principales de Guatemala, Bolivia y Perú*. Amsterdam: IREWOC: 35-43.

Bedoya Eduardo y Álvaro Bedoya

2005 *Enganche y servidumbre por deudas en Bolivia*. Ginebra: Oficina Internacional del Trabajo. Working Paper 41.

Beneria-Surkin Jordi

1998 *Socio-Economic study of five izoceño communities*. Santa Cruz de la Sierra: Documento Técnico N° 6. Proyecto Kaa-Iya (mimeo.).

CIPCA Cordillera y Gobierno Municipal de Charagua

2003 *Diagnóstico socioeconómico, Distrito Isoso*. Charagua: Plan de Desarrollo del Distrito Indígena Isoso.

Combès Isabelle

2005 *Etno-historias del Isoso. Chané y chiriguano en el Chaco boliviano (siglos XVI a XX)*. La Paz: Fundación PIEB/IFEA.

Combès Isabelle (coord.)

1999 *Arakae: historia de las comunidades izoceñas*. Santa Cruz de la Sierra: CABI/WCS/Bolivia. Proyecto Kaa-Iya.

Combès Isabelle, José Ros, Chiaki Kinjo, Patricia Arias y Mirta Soruco

2003 *Los indígenas olvidados. Los guaraní-chiriguano urbanos y peri-urbanos en Santa Cruz de la Sierra*. La Paz: Fundación PIEB.

Chumacero Juan Pablo (coord.)

2011 *Territorios Indígena Originario Campesinos en Bolivia entre la Loma Santa y la Pachamama. Informe 2010*. La Paz: Fundación Tierra.

Davison C. I. P.

1987 *Environments of integration: Three groups of Guarani migrants in Santa Cruz de la Sierra, Bolivia*. Oxford. Tesis de doctorado de la Facultad de Antropología Social, Universidad de Oxford.

Hirsch Silvia María

1991 *Political organization among the Izoceño Indians of Bolivia*. Tesis de doctorado de la Universidad de California Los Ángeles.

1999 *Mbaaporenda: el lugar donde hay trabajo. Migraciones guaraníes al noroeste argentino*. Buenos Aires: CD-Rom, Equipo Naya.

Instituto Boliviano de Comercio Exterior (IBCE)

2010 "Historia del sector azucarero boliviano", *Comercio Exterior* 18: 181: 5-20.

- 2013a “Triple Sello: una herramienta de inclusión social”, *Comercio Exterior* 22: 213: 1-20.
- 2013b “Entregan primera certificación del Triple Sello al Ingenio Azucarero Guabirá S.A.”, *IBCE E-2182/2013. Nota de Prensa*. 13/12/2013. En: <http://ibce.org.bo/noticias-detalle.php?id=481#.UzvAM6jCOS0>.
- Luna Ismael
- 2014 “El agro se mecaniza a paso lento en Bolivia” *El Día. Portafolio*. 24/02/2014. En: <http://eldia.com.bo/index.php?c=&articulo=El-agro-se-mecaniza-a-paso-lento-en-Bolivia> &cat= 357&pla=3&id_articulo=139367.
- Massud Rodríguez Said
- 1992 *Estudio socioeconómico de las comunidades campesinas del Alto y Bajo Izozog*. Santa Cruz de la Sierra: CORDECRUZ/Programa Etnias.
- Noss Andrew J. y Rosa Leny Cuellar
- 2001 “Community attitudes towards wildlife management in the Bolivian Chaco”, *Oryx* 35 (4): 292-300.
- Organización Internacional del Trabajo (OIT) y Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia (UNICEF)
- 2004 *Caña dulce, vida amarga. El trabajo de niñas, niños y adolescentes en la zafra de caña de azúcar*. La Paz: OIT/UNICEF. Serie: Peores Formas de Trabajo Infantil y Violencia contra la Niñez y la Adolescencia 2.
- Ortiz Pablo
- 2013 “La caña de azúcar sigue sin endulzar la vida de la mitad de los zafreiros”. *El Deber. Séptimo Día*. 07/07/2013. En: <http://www.eldeber.com.bo/septimo-dia/2013-07-07/ver.php?id=130706124959>.
- Riester Bárbara, Juergen Riester, Brigitte Simón y Bárbara Schuchard
- 1979 *Me vendí – me compraron. Análisis socio-económico en base a testimonios, de la zafra de caña en Santa Cruz de la Sierra*. Santa Cruz de la Sierra: APCOB.
- Rojas Fernando
- 2014 “Crecen áreas de soya, sésamo y caña; decaen arroz y algodón”. *El Deber*. 24/01/2014. En: <http://www.eldeber.com.bo/vernotaeconomia.php?id=140124002328>.
- Zarzycki Alejandro
- 1985 *Migración a la zafra de caña de azúcar, alfabetismo y analfabetismo*. Santa Cruz de la Sierra: APCOB (mimeo).

Cómo los guaraníes de Machareetí adaptan los proyectos productivos a su sistema de percepción y pensamiento

Adrián Waldmann¹

Introducción

El presente trabajo enfoca la pregunta general sobre cómo indígenas de las tierras bajas llegan a términos desde un punto de vista cognitivo, con los procesos de modernización acelerados que están experimentando. En concreto, investigo cómo personas pertenecientes a la capitania guaraní de Marachareetí, departamento de Chuquisaca –personas a las cuales a partir de aquí me referiré con la corta expresión ‘macharateños’– apropian las prácticas sociales denominadas ‘proyectos productivos’, en términos de sus maneras de pensar y percibir el mundo. Trato de demostrar que los macharateños revisten las lógicas y estructuras despersonalizadas de los proyectos productivos de un aura personalizada y que de esa forma hacen que estos proyectos sean ‘suyos’. Este proceso de apropiación a nivel cognitivo se produce en la medida en que los proyectos productivos son concebidos y percibidos como si fuesen eventos de representación casi teatral: performances culturales.

Para comenzar quiero aclarar algunos términos corrientes y recurrentes en este ensayo. ‘Proyectos productivos’ son proyectos de desarrollo que sirven para proporcionar a sus destinatarios competencias en el ámbito económico, de gestión empresarial. A su vez, el término ‘práctica social’ se refiere a actividades cotidianas que implican destrezas y conocimientos y que influyen sobre la conformación de hábitos y de códigos mentales de las personas que ejecutan estas actividades (Reckwitz 2002). Para referirme al análisis

1 Centro de Investigaciones Históricas y Antropológicas (CIHA). Correo: adwald@gmx.net

de los procesos cognitivos que aquí enfocamos he hecho uso del término “sistema de percepción y pensamiento” del psicólogo Richard Nisbett (2003: xxi) quien con esta herramienta analiza los contrastes entre formas de percepción europeas y americanas por un lado, y asiáticas por el otro. En nuestro caso este término resulta útil para tener en cuenta el carácter sistémico, es decir, un tanto hermético y a la vez vital y otro tanto flexible de estructuras de pensamiento colectivas, culturalmente condicionadas por prácticas sociales compartidas, en este caso machareteñas.

Las ideas aquí presentadas tienen parecido con las de un estudio realizado por Shane Greene (2009) sobre los aguarunas en Perú. En un trabajo minucioso sobre la apropiación de prácticas y percepciones en el ámbito de la vida política de este grupo social Greene desarrolla el término ‘acostumbramiento de la indigeneidad’: un proceso dialéctico que implica tanto que los indígenas se acerquen a las nuevas prácticas en cuanto a los estilos de percepción, como a que ellos hagan que las nuevas prácticas ‘se acerquen’ a sus propias formas de ver y hacer las cosas. Es a esta segunda faceta de los procesos de acostumbramiento que nuestra mirada se dirige en este estudio.

El estudio se nutre sobre todo de las experiencias acumuladas a lo largo de aproximadamente 8 años (entre 1997 y 2008, con interrupciones) que he trabajado en la organización no-gubernamental Apoyo para el Campesino Indígena del Oriente Boliviano (APCOB) con sede en Santa Cruz en proyectos de desarrollo para y con pueblos indígenas de las tierras bajas de Bolivia. Durante este tiempo tuve también la oportunidad de conocer a los guaraníes de Macharetí, y de trabajar con ellos, por períodos de tiempo cortos. En este contexto general he podido observar de cerca y, en parte, participar, en la implementación de proyectos productivos. Así me familiaricé rápidamente con la experiencia conocida en APCOB y en otras ONG’s que trabajan con pueblos indígenas y con que la implementación de proyectos productivos muchas veces no funcionaba tal como había sido planificado por nosotros y las financieras, siendo muchas veces la falta de viabilidad cultural un motivo decisivo para este dilema. Esta pequeña investigación profundiza el análisis de esta experiencia, relativa a las dificultades de compatibilidad e incompatibilidad cultural indígena con respecto a proyectos productivos.

La capitania de Macharetí, ubicada unos 40 km. al norte de Villamontes, se encuentra en la zona de transición del piedemonte andino hacia la planicie del Gran Chaco, con las típicas características climáticas de esta región que implican grandes contrastes de temperatura entre día y noche, así como la escasez de agua. El estudio se concentra en la fase entre 2006 y 2011 valiéndose, por un lado, de experiencias prácticas mías como colaborador de un programa de desarrollo, denominado Gestión Territorial Indígena (GTI). Por el otro, la investigación se basa en entrevistas en profundidad realizadas entre 2010 y 2011 con integrantes de la capitania de Macharetí y personas que han apoyado la implementación de los proyectos productivos. Los proyectos productivos que enfoco son dos: un proyecto apícola llamado Colmenita Guaraní y otro ganadero, denominado Yembiguasú. Luego de realizar en la primera parte del estudio una contextualización del trabajo con respecto a la metodología usada, el trasfondo histórico y algunos conceptos teóricos empleados, me dedico en los restantes dos tercios del trabajo a presentar detalladamente la óptica cultural de los machareteños sobre los dos proyectos productivos, anteriormente mencionados.

Pautas metodológicas

Desde un punto de vista metodológico, para ilustrar y defender mi argumento he realizado un pequeño intento de análisis fenomenológico: he tratado de asumir, un poco, la mirada de los machareteños sobre el mundo, y sobre los proyectos productivos en particular, a través de la observación participante como telón de fondo, y mediante el análisis de ocho entrevistas que realice con personas involucradas en los proyectos. Así procuro identificar estructuras que caracterizan el sistema de percepción y pensamiento de los machareteños de cuya exigencia parto en el sentido de un tipo ideal de M. Weber. Las estructuras se articulan en forma de elementos de percepción compartidos más allá de las diferencias individuales y se evidencian a través la comparación de citas sacadas de las entrevistas.

Para este ejercicio, tienen una función importante dos de las ocho personas entrevistadas, por el punto de vista externo que ellas tienen

ya que son un medio de contraste con respecto a las percepciones de los guaraníes machareteños en las otras seis entrevistas. Estos elementos de contraste ayudan a ilustrar aspectos del sistema del pensamiento machareteño que de otra forma sería difícil de mostrar. Se trata de dos personas no guaraníes, pero cercanas a los machareteños y estrechamente familiarizadas con los proyectos productivos. Una de ellas es Maggy, la ex-administradora de un programa de desarrollo, llamado GTI, con el cual los machareteños hicieron sus primeros pasos de aprendizaje en proyectos productivos. La otra persona es Roberto, quien es contador en la capitanía sin ser guaraní. Mientras la perspectiva de Maggy es la de una persona completamente externa, ya que vive en Santa Cruz y conoce a los machareteños por su relacionamiento laboral con ellos, la posición de Roberto está más cargada de ambivalencias. Él vive en Macharetí, trabaja para la capitanía, comparte las preocupaciones de los machareteños como si fuesen suyas, pero no se considera guaraní y se aparta de sus compañeros en cuanto a ciertas formas de ver los proyectos productivos. Roberto define su posición en Macharetí de la siguiente manera:

Yo vivo aparte. Tal vez no sea miembro de alguna comunidad guaraní, o en su conjunto de la capitanía Zona Macharetí, pero me siento parte en el trabajo, en la formación de los objetivos, en la planificación, y a veces me considero como miembro tal vez, por mi forma de trabajar acá y por los años de servicio que he tenido. La única diferencia sería que me dieran un documento que diga, 'vos sos guaraní', digamos. Pero la vida se vive así igual. Aunque como familia mismo vivo individualmente.

Como parte del ejercicio fenomenológico procuré, dentro de lo posible, tener en cuenta expresiones emocionales de orgullo, de indiferencia o de enojo, ya que las mismas me parecen dan luces sobre la relevancia de ciertos temas dentro del sistema de perspectivas y pensamiento que investigo. Mis preguntas giraban en torno a una inquietud central: ¿cómo manejan los machareteños en sus percepciones, expresadas en entrevistas, los desaciertos y, sobre todo, los logros que han obtenido en los proyectos proactivos?

Siguiendo la lógica de este intento, en el armado del argumento, he procurado construir el texto *en torno a las 11 citas* sacadas de las

entrevistas. Debido al enfoque del estudio, la importancia dada a cada cita no se refiere tanto a los aspectos de la persona individual (como sería por ejemplo el caso en una cita periodística) sino a los elementos de percepción compartidos entre los diferentes puntos de vista expresados en las citas. Estos puntos de convergencia se evidencian sobre la base del método de la triangulación de perspectivas que implica la comparación de opiniones y formas de opinar de diferentes personas sobre un mismo tema. Por ello, he sustituido los nombres de los entrevistados por pseudónimos, ya que parto del supuesto de que cualquier articulación podría ser sustituida por otra, proveniente de una persona en una posición social similar dentro de este sistema de pensamientos.

Proyectos productivos en Bolivia

La práctica de proyectos productivos, dirigidos a fortalecer las competencias empresariales de poblaciones indígenas en América Latina posee una trayectoria de aproximadamente 30 años. En Bolivia, los proyectos productivos han estado orientados a desarrollar a través de ONG's las capacidades de indígenas de las tierras bajas para la explotación comercial, pero sostenible, de los recursos renovables dentro de territorios indígenas, denominados Tierras Comunitarias de Origen (TCO) y redefinidos oficialmente como Territorios Indígena Originarios Campesinos (TIOC) en 2010. En este contexto la ausencia de la propiedad territorial privada, estructuras de organización colectivas así como el aprovechamiento sostenible de los recursos renovables de esos territorios han sido componentes clave que han sido vinculantes para los proyectos productivos indígenas dentro de estos espacios territoriales. Para ellos, en su diseño las TCO debían brindar en términos espaciales las condiciones necesarias para reconciliar las mencionadas exigencias culturales con las de su incorporación en la libre economía de mercado, a través de la producción en las TCO (Viceministerio de asuntos indígenas y pueblos originarios 1999). A través de los proyectos productivos se procura dotar a los destinatarios indígenas de las competencias necesarias para que puedan comercializar productos cuyas caracte-

terísticas sean compatibles con prácticas económicas y culturales existentes de estos pueblos. Así pues, el manejo forestal y la fabricación artesanal cuentan en las tierras bajas de Bolivia probablemente entre las actividades más difundidas y establecidas que han sido realizadas en el marco de los proyectos productivos.

Desde las primeras experiencias con proyectos productivos, los gestores de ONG's han comprobado que la apropiación de las prácticas productivas por parte de los destinatarios indígenas, no se resuelve simplemente a través de la transmisión de conocimientos técnicos hacia ellos, sino que este aprendizaje posee también una dimensión cultural (Chase 1996). Desde las primeras experiencias hace 30 años ha habido muchos avances en cuanto a la implementación de proyectos productivos, tanto por parte de instituciones asesoras como por parte de los propios actores indígenas. Mientras que anteriormente el rol de los últimos se limitaba más bien al de 'contraparte' que se concentraba en realizar las actividades de campo, a la vez que la ONG ejecutora realizaba los trabajos de oficina y el grueso del control de gastos, hoy en día la distribución de las tareas se ha desplazado hacia un mayor grado de protagonismo y de autonomía gestionaría por parte de los actores indígenas. Esta dinámica corresponde tanto a las políticas de pertenencia estatales como a la burocratización eficiente exigida por las financiadoras de mentalidad neoliberal (Postero 2009: 262). Así, en la actualidad, las instituciones indígenas que realizan proyectos productivos están más estrechamente familiarizadas con las lógicas burocráticas de los mismos en forma de redacción de informes de avance, de rendiciones de cuentas, de planificación de actividades, etc., es decir de la elaboración de documentos como parte del desempeño necesario para posibilitar la continuidad de los proyectos por parte de las financieras y, así, de los desembolsos de dinero correspondientes que permiten su ejecución.

El aprendizaje de la transparencia

En Macharetí, la implementación de los proyectos productivos se da sobre la base de la renovada creación de la capitanía en 1995, en el marco de las políticas de la pertenencia en Bolivia. La capitanía

desde la época colonial había formado parte de una estructura étnica regional guaraní compuesta por varias capitanías y había desempeñado un papel importante dentro de este contexto, sobre todo bajo el líder Mandeponay a finales del siglo XIX. Posteriormente se desintegró durante varias décadas (Langer 2009: 282). Así la creación de la capitanía a finales del siglo XX es experimentada por los machareteños como un acontecimiento fundacional, como nos explica un migrante guaraní que vino de otra capitanía a instalarse en Macharetí en la época de la creación de la capitanía:

Venimos a Macharetí a levantar esto, porque cuando hemos llegado no había esta oficina, no había TCO, no había nada. Toda esta tierra estaba en manos de los ganaderos. Nuestra capitanía pertenecía a la capitanía de Villamontes. Y ese mismo año se ha separado para conformar la capitanía de Macharetí, pero todavía no había TCO. No había ni casa.

La refundación de la capitanía zonal de Macharetí en 1995 fue acompañada por su incorporación en las estructuras regionales de la Asamblea del Pueblo Guaraní (APG), creada en 1987, de la cual la capitanía de Macharetí forma parte como una de veintiséis capitanías. Además, la refundación de la capitanía es el primer paso para la consolidación del territorio monoétnico de Macharetí, con una superficie de 120.000 ha. La capitanía se establece como institución con personería jurídica para asumir los derechos de propiedad sobre dicho territorio (Fundación Tierra 2011). El territorio está básicamente dividido en dos bloques: uno se refiere a las comunidades y tierras comunales en torno a la localidad de Macharetí Central en la zona del piedemonte; el otro, llamado Yembiguasu está ubicado a 120 km al este del primer bloque, en la frontera con el Paraguay.

Luego de haber consolidado sus estructuras organizativas políticas y territoriales, a partir de 2006 la capitanía comienza a ingresar paulatinamente en el ámbito de desarrollo económico con el apoyo de un programa de desarrollo, llamado Gestión Territorial Indígena (GTI). El programa de GTI, iniciado en 2001, tiene como objetivo transmitir conocimientos técnicos a poblaciones indígenas, dueñas de TCOs recién consolidadas, para facilitarles la auto-administración de sus territorios. La capitanía se incorpora al programa de GTI en 2006. En el

programa de GTI, a pesar de ser un programa concebido en forma más integral y amplia que un típico proyecto productivo, el componente productivo es de central importancia. A través de este programa, los machareteños reciben una serie de insumos importantes para poder desempeñarse en el ámbito productivo.

Cinco años después, los machareteños se destacan por su capacidad de 'transparencia' en la ejecución de los proyectos financiados por diferentes fuentes de cooperación, nacionales e internacionales. Entre las muchas lecciones de capacitación recibidas en GTI, las relacionadas a la administración controlada –aquel mensaje explícito e implícito a la vez que ha acompañado el programa entero como un subtexto– parecen particularmente haber surtido efecto. Esto es visto como un acierto ya que el reproche de la falta de profesionalidad en aspectos administrativos es común y recurrente en la ejecución de los proyectos de desarrollo cuyos fondos son administrados por los beneficiarios indígenas. Rodrigo, encargado de las carteras de educación y salud de la capitanía, nos aclara cuál es el logro de Macharetí:

Si nosotros como Macharetí hemos notado que a nivel departamental somos la capitanía más fortalecida y también a nivel nacional, porque se manejan tan transparentemente las cosas a nivel estructural, por ejemplo un sistema administrativo que otras capitanías, TCOs no tienen. Eso nos fortalece, tener un sistema administrativo donde se manejan diferentes proyectos. Se ha visto que cada proyecto ha sido fructífero con la ayuda de las comunidades, de los dirigentes. Eso es lo bueno, que estamos realizados a nivel departamental y nacional.

De manera similar observa con orgullo la ex-asesora administrativa de GTI, Maggy, quien junto con su equipo de administradores y contadores había personificado de cierta forma ese afán de la transparencia administrativa en GTI:

En Macharetí el tema de la transparencia realmente ha marcado un hito. Todas las TCO's dicen que son transparentes. Otra cosa es ver que esa transparencia se muestre, tal como se dice, transparente. El manejo de los recursos en Macharetí es una prueba palpable de por qué hay éxito con el buen manejo, de la buena administración de los recursos generados en la capitanía. Porque

la gente ha estado dispuesta. La misma gente, o sea las dieciséis comunidades que componen la capitanía. Han implementado un sistema administrativo que continuamente permite hacer evaluaciones. En plena asamblea han desarrollado instancias donde se rinde cuenta. Yo creo que es una transparencia real. Y es por eso el éxito de Macharetí con respecto a las demás TCO's.

Performance cultural

Es necesario precisar la terminología de performance cultural para entender los mecanismos de apropiación cultural que estamos investigando. El término de performance cultural (que empleo como una versión española de la expresión inglesa 'cultural performance') es una expresión ampliada del concepto de *performance*. Este concepto básico –que prefiero prestarme del inglés tal como es, antes de emplear términos como 'representación' ya más cerrados en cuanto a sus significados– destaca el carácter teatral de este tipo de actividad: por un lado, la importancia de algún elemento de actuación y de comunicación por parte de aquellos que realizan la performance; y por el otro, la idea de un público que aprecia la representación y la evalúa. Sin embargo, *performances*, en el sentido antropológico aquí empleado no tienen que estar necesariamente ligados a espacios estrictamente concebidos como escenarios de teatro, sino a espacios sociales en los cuales puede surgir un elemento escénico, por ejemplo cuando una persona empieza a hablar en voz alta o a poner en evidencia alguna habilidad frente a terceros con un afán de lucirse y llamar la atención. Como una ampliación de ello, el término *performance cultural* ha sido empleado para hacer referencia a prácticas de performance en que identidades sociales y relaciones son reconfiguradas. Esto se ha visto sobre todo en relación con prácticas folclóricas. Piezas de teatro en las cuales se escenifican en determinadas fechas acontecimientos históricos, por ejemplo fundacionales, de una comunidad cultural, son performances culturales paradigmáticas (Baumann 1992; Fuoss y Hill 2001; French 2006). En este sentido ampliado, la celebración del carnaval en una determinada región puede ser concebida como un performance cultural, en

el grado en que, además de ser una fiesta, la misma se presta como un acontecimiento a través del cual se produce la afirmación de identidades sociales por parte de la comunidad que celebra la fiesta.

Quiero aplicar el término *performance cultural* a los fenómenos aquí analizados de apropiación cultural de proyectos productivos. De esa manera me aparto de la tradición antropológica que se limita a acontecimientos de tipo folclórico para este tipo de abordaje. Amplió aquí el empleo de esta expresión para referirme a actividades no explícitamente diseñadas como eventos folclóricamente teatralizados, pero que sin embargo sí son percibidos y luego reconsiderados por sus protagonistas como momentos o procesos de alguna forma teatralizados en los cuales identidades colectivas son re-elaboradas. En nuestro caso concreto son los logros de los proyectos productivos las actividades que son percibidas –no solamente, pero también y eso de forma marcada– como performances culturales. Esto se evidencia en primer lugar a través de un elemento de identidad social, en nuestro caso étnica, que reafirma un sentimiento de pertenencia colectiva, a través de la puesta en práctica de los proyectos productivos. En segundo lugar esto se manifiesta a través de las referencias implícitas y explícitas a un público de espectadores, reales o imaginarios, frente a los cuales este tipo de actividades son, de cierta manera puestas en escena y cuyo aprecio es solicitado.

En el capítulo anterior, este tipo de perspectiva se insinúa en los comentarios acerca del tema de la transparencia: ya sea en el primer comentario de Rodrigo, ya sea en el segundo de Maggy, como observadora externa pero cercana a los guaraníes, se transmite este elemento de percepción como *performance cultural* con respecto al logro de la transparencia: el hecho de que los machareteños hayan conseguido ocupar una posición destacada en lo que a prácticas de la transparencia se refiere, un logro que reclama el aplauso tácito de un público visible o invisible.

Colmenita Guaraní

El proyecto Colmenita Guaraní fue implementado a partir de 2009 y renovado posteriormente con financiamientos de la Fundación

“Protección y uso sostenible del medio ambiente” (PUMA). Este proyecto productivo consiste en que alrededor de cien familias pertenecientes a las dieciséis comunidades machareteñas participen voluntariamente en la producción de miel en cajas y se beneficien de su ganancia mediante la venta de miel a un público general, nacional, a través de la administración operativa y económica de esta iniciativa por parte de la capitania de Macharetí. Para ese fin, la misma ha creado un consejo administrativo, la Asociación de Apicultores Guaraníes del Departamento de Chuquisaca (ASAPIC), que se hace cargo de recibir, envasar y comercializar la miel en un centro de acopio cuyas instalaciones se encuentran en la sede de la capitania. Además, en el centro se produce vino de miel. El centro de acopio cuenta con una infraestructura completa, distribuida en varios ambientes que contienen aparatos de almacenamiento, de purificación, de envase y de transformación de miel en vino de miel. Asimismo dispone de un cuarto que sirve de tienda. Ahí, en estanterías de venta se encuentran dispuestos frascos de miel de medio y de un litro –unos cincuenta tarros en total– además de albergar pequeñas botellitas de 200 ml que contienen vino de miel, tinto y blanco. Cada frasco y cada botella están dotados de etiquetas que identifican la marca, la colmenita guaraní y que demuestran que se trata de un producto patentado, como podemos ver en la siguiente ilustración de una etiqueta de miel.



En sus explicaciones sobre los logros obtenidos, el ex-integrante de ASAPIC, Pablo, se expresa de la siguiente manera:

Sacamos la marca de la miel, Colmenita Guarani. Es la única marca registrada a nivel nacional guaraní, somos los únicos, nosotros de Macharetí. Nos conocen ya. Y nos hacen pedidos a través del teléfono, a través del e-mail. Y nosotros enviamos

el producto que desean. Queremos tener todo registrado para poder ser exportado. ¡Porque es miel de calidad! Vender a algunos clientes que uno pueda conocer, hacerse conocer también, porque así nomás no va a ir la miel solita, no. ¡Hay que hacerse conocer con la gente! Con los clientes que nos puedan consumir. Hay un cliente que nos pide de La Paz y yo le envío. Él conoce mi número. Es para su consumo personal, para su familia. A Santa Cruz también enviamos a veces. Pero no tenemos allá nuestra oferta. Pero nos conocen.

En las observaciones de Pablo podemos ver que su relato con respecto a la marca pasa por tres momentos. El primero consiste en destacar el logro de haber sacado la marca. Pablo señala de esta manera el hecho de que si bien la producción de miel es relativamente difundida entre poblaciones guaraníes, la creación de la marca es un hito novedoso. El segundo momento se refiere a las metas que se han planteado los machareteños en relación con la comercialización siendo la exportación el máximo anhelo. En el tercer momento, Pablo hace referencia a la situación actual de la comercialización. Aquí también los logros se miden en términos de distancia geográfica: cuanto más lejos –por ejemplo en La Paz– mayor el logro. Como podemos ver, todas las apreciaciones poseen un elemento de *performance* frente a un público de observadores, reales o imaginados, ya que todos los logros podrían teóricamente ser apreciados visualmente, como si uno los viera en un escenario o en un video.

A la vez, Pablo no hace una sola referencia a logros no escénicos, como volúmenes de venta o a las ganancias generadas a través de la venta de la miel. La dimensión económica de los logros empresariales que sería expresada a través de una referencia financiera, es decir en cifras de alguna índole, queda casi completamente fuera del discurso de Pablo. Esto no es solamente una cuestión de la posible falta de conocimientos sobre los procesos contables, sino sobre todo una cuestión de conceptualización de los logros. Los mismos son percibidos en términos de un protagonismo que destaca el aspecto innovador y exitoso del actuar de los machareteños con sus articulaciones imaginariamente visibles, como si se los pudiese apreciar en un enorme espacio escénico. Me refiero por ejemplo al hecho de

ser “los únicos”, de tener un cliente en La Paz y de poder afirmar que “nos conocen”, como señala Pablo al final de sus observaciones.

Esta concepción de tipo *performance cultural*, se vuelve aún más evidente al comparar la observación de Pablo con la evaluación del asesor administrativo Roberto. Para eso es necesario tener en cuenta que Roberto no es indígena, aunque ha trabajado en la capitania durante varios años, se siente parte de ella y comprometido con sus objetivos. La percepción de Roberto es más técnica y abstracta que la de Pablo, estando más estrechamente vinculada a los logros o a los desaciertos cuantificables, expresados en cifras. Sería más difícil visualizarla como una *performance cultural*, que los anteriores comentarios de Pablo:

Nos falta trabajar un poco más en eso. O sea, creemos que tiene futuro, que puede ser otro proyecto grande que podemos tener como organización. Porque la miel se demanda en todos lados. Existe gran demanda de productos de miel. En la misma zona, en los mercados cercanos que tenemos, Villamontes, Yacuiba, Camiri, Santa Cruz, estamos a 400 kilómetros, carretera asfaltada. Hay un mercado para productos de miel, sin embargo estamos débiles en ese aspecto. Pero te cuento algo. Este proyecto apícola ha tenido un gran impacto aquí en el pueblo y en la misma zona de Macharetí. Cuando estuvimos iniciando con este proyecto, la miel que se extraía del monte natural a veces se vendía barata. Comprábamos a veces por 20 bolivianos dos litros de miel que equivalen a tres kilos. Pero desde que entró el proyecto encareció el precio del producto. Ya no cuesta 20 bolivianos por litro, ya se vende por kilo. Y mínimamente está a 60 bolivianos. Eso es lo que se ha logrado en el mercado interno.

Capitanía-de-Macharetí.S.L.

Un elemento central, presente en las explicaciones sobre los logros, es la afirmación de la identidad social de ser guaraní de Macharetí. Esto es inherente al hecho de que la capitania de Macharetí es el ente ejecutor de los proyectos. De esta manera se produce un fenómeno que la pareja antropóloga estadounidense, Jean y John

Comaroff, ha identificado y analizado en varios estudios de caso, denominándola 'ethnicity.inc', 'etnicidad.S.L.' (etnicidad.Sociedad. Limitada) haciendo alusión al carácter empresarial corporativo que asumen grupos étnicos en diferentes partes del mundo (Comaroff y Comaroff 2009). Así, desde el punto de vista de una perspectiva de performance cultural, la etnicidad corporativa se refiere, metafóricamente hablando, a la identidad del elenco que pone en práctica la obra, llamada 'proyecto productivo x'.

La etnicidad corporativa se alimenta de una etnicidad local cuyos criterios de pertenencia están condicionados por el lenguaje, una percepción de pertenencia histórica, un espacio geográfico, es decir la TIOC de Macharetí así como la participación de sus integrantes de las estructuras organizativas de la capitanía de Macharetí. Esta identidad local se perfila frente a alteridades locales, entre las cuales destacan sobre todo dos 'frentes' de alteridad: por un lado las demás 25 capitanías pertenecientes al universo cultural de los guaraníes en Bolivia; por el otro, los estancieros *karai*, es decir blancos que residen cerca de Macharetí, en la zona del Chaco boliviano. Si bien existen otros grupos de identidad local, como por ejemplo migrantes campesinos provenientes del occidente del país, estos no tienen una importancia relevante para los proyectos productivos. En cambio, los referentes de alteridad 'demás capitanías' y 'karai estancieros', juegan un papel destacado en las percepciones identitarias de los guaraníes de Macharetí, ya que son vistos como inmediatos competidores en el ámbito de la producción local de miel y ganado, en el cual los machareteños están incursionando. Los comentarios de los entrevistados casi automáticamente tienen a estos dos grupos de referencia en vista cuando comentan sus logros.

Yembiguasú

El proyecto ganadero de Yembiguasú, se inicia en el marco del programa de GTI en 2007. La idea básica de esta iniciativa es sacar provecho económico al territorio 'nuevo' de Yembiguasú, entregado en calidad de compensación territorial dada a la escasez de tierras disponibles en la zona de asentamiento tradicional guaraní en el

pedemonte. Además, debido a la ausencia de asentamientos guaraníes en Yembiguasú, a través del uso productivo de este territorio se pretende realizar control territorial para impedir que personas no autorizadas lo ocupen (CIDOB-GTI 2009). El proyecto productivo consiste en la implementación de un centro ganadero que es administrado con la participación de las dieciséis comunidades que integran la capitania de Macharetí, de manera que las ganancias obtenidas a través de la comercialización de ganado, de carne y de derivados de leche sean redistribuidas entre todas las comunidades. La entidad ejecutora del proyecto es la capitania zonal Macharetí. Ella, a través de un equipo técnico compuesto por un administrador y varios encargados técnicos, supervisa la implementación de las diferentes fases del proyecto, desde la creación de la infraestructura hasta la producción y la comercialización del ganado. Para ello, siguiendo la lógica de los proyectos productivos, la capitania coordina los aportes de los comunarios de Macharetí, basados en mano de obra, que los machareteños se han comprometido a brindar como contraparte financiera al proyecto. Las decisiones operativas son tomadas en las reuniones que se realizan todos los lunes en la capitania con la participación de representantes de las comunidades y del personal técnico del proyecto.

Desde el primer financiamiento por parte de GTI la capitania ha logrado asegurar la continuidad del proyecto a través de la captación de recursos financieros mediante proyectos logrando establecer un stock de unas 600 reses. En la actualidad continúa la implementación de medidas para la creación de una infraestructura que, según lo planificado, concluyen en 2014. La comercialización que ha comenzado a pequeña escala aún no genera ganancias, pero sirve para cubrir gastos de sueldos y de mantenimiento para el personal cuidador del centro de ganado y para el arreglo de cercos. Los logros obtenidos hasta ahora son, al igual que en el caso del proyecto apícola, sobre todo de tipo simbólico, percibidos en el sentido de una representación imaginada: una posición destacada frente a las demás capitancias y las demás TCO's debido al hecho de que Yembiguasú es considerado un proyecto pionero con respecto a otros emprendimientos económicos realizados por indígenas en sus

territorios. El colaborador profesional no indígena de la capitanía, Roberto, comenta al respecto:

Es un reto para la organización, ya que este proyecto es considerado un proyecto piloto a nivel nacional, podríamos decir, como muestra para todas las otras TCO's, comunidades indígenas campesinas, o sea ha llegado hasta el gobierno a ser mirado como un proyecto piloto.

Asimismo observa con orgullo un ex-participante de los cursos de capacitación de GTI, Florencio, quien se desempeña actualmente en el gobierno departamental como responsable de seguimiento a proyectos de varias capitanías:

Porque, como usted puede conocer, la capitanía ha emprendido proyectos importantes que han sido de gran impacto. Entonces eso estamos transmitiendo cuando estamos trabajando con algunas capitanías dentro de las provincias. Como dirigentes hemos trazado una meta que estamos tratando de lograr y eso está sirviendo para muchas capitanías, para las 26 capitanías, que son al nivel de la nación del pueblo guaraní. El año pasado, el 26 de noviembre tuvimos la visita de una delegación del departamento de Tarija. Hemos hecho un intercambio de experiencias, los hemos llevado al propio centro ganadero que tenemos abajo en Yembiguasu.

Como podemos ver, las apreciaciones de los proyectos productivos van acompañadas por las comparaciones con y referencias a otras capitanías guaraníes. La *performance cultural* se negocia y percibe sobre la base de la identidad de tipo étnicitaria, local y guaraní cuya relevancia se destaca en comparación con las demás capitanías guaraníes. Estas otras capitanías asumen el rol de público de la performance cultural al admirar literalmente con sus propios ojos, durante su visita a Yembiguasu, los logros de este proyecto.

La re-incorporación del concepto 'persona'

Antes de presentar el último ejemplo quiero tocar la pregunta acerca de por qué los machareteños parecen aplicar este tipo de

perspectiva de performance cultural a sus proyectos productivos. ¿Existe alguna explicación aproximativa (aproximativa también en cuanto a la idea de una finalidad casi estratégica de las percepciones que no podemos asumir como tal, pero que nos ayuda a articular el proceso en cuestión) que podría proporcionar una propuesta que va más allá de la constatación de que aún no poseen, por lo general, las capacidades de informar sobre sus proyectos a través de lenguajes empresariales característicos, por ejemplo, de un manager o de un contador? La respuesta que sugiero aquí es que efectivamente este tipo de percepción y de lógica discursiva al comentar los logros de los proyectos posee una razón cultural de fondo que podemos resumir como la reincorporación del concepto 'persona' en la percepción de los logros empresariales y de las actividades asociadas a este tipo de emprendimiento en general, a través del revestimiento de estas actividades con un aura personalizada.

La menor o mayor presencia del concepto 'persona', puede ser considerado una característica fundamental de un código cultural o de sistemas de pensamiento y percepción. Esto lo ha ilustrado de forma ejemplar la investigación del antropólogo brasileño DaMatta (1991), al comprobar la existencia y frecuente incompatibilidad de dos códigos culturales en la vida cotidiana de Brasil, uno más tradicional, basado en el concepto de persona, y el otro, más moderno, basado en el concepto de individuo. La percepción de un ser humano como persona parte de la importancia del relacionamiento de una persona con otras personas y su vinculación con comunidades sociales, siendo ese mismo hecho constitutivo para su identidad social. En ello este concepto se diferencia de una percepción individualizada y típica del mundo moderno, donde seres humanos son concebidos de una forma más desconectada de su entorno social, como clientes, productores, compradores o realizadores de proyecto. También para los machareteños, las lógicas de conceptualización del ser humano como persona han sido constitutivas para las prácticas sociales hasta hace pocas décadas. La introducción de nuevas prácticas burocráticas y, en este caso estudiado, económicas implica una mayor confrontación de los machareteños con la aplicación del concepto individuo. Al dotar estas nuevas prácticas individualizadas de un elemento más personalizado los machareteños hacen 'suyas' estas

prácticas, a nivel de perspectivas culturalmente condicionadas. Esto explica también el tenor de performance cultural, siempre presente en las valoraciones, ya que para cualquier performance el concepto de 'persona' es constitutivo.

El último ejemplo que presento a continuación se refiere nuevamente al proyecto de Yembiguasu. Servirá para ilustrar el argumento aquí planteado una vez más, y quizás con mayor claridad. Veremos como una percepción, básicamente de venganza, ayuda a alimentar prácticas de competencia. Venganza entendida como una percepción paradigmáticamente imbuida del concepto de persona.

'Con toda esa rabia'

Pese a la abolición oficial de las condiciones de dependencia del pongueaje y de las relaciones de dependencia total en términos patronal-peonales en la Revolución Nacional de 1952, muchos indígenas guaraníes, tanto en la región del Chaco chuquisaqueño como cruceño han continuado estando inmersos en este tipo de condición de vida hasta fines del siglo XX. Ha sido también el caso en Machareti donde el recuerdo del pasado conlleva un sabor amargo y aún palpable. Así, explica Julia de unos 25 años de edad e hija de una guaraní que vivió el empatronamiento:

A lo que mi mamá me comentaba antes, era una de las personas que servían a los karai, gente empatronada, y con esta lucha, al final de cuentas, mi mamá ha ido creciendo, y se han tenido que reunir, porque ya era mucho la esclavitud, en ese tiempo que no tenían esa libertad de decidir por sí solos, o de tener sus propias cosas, y en ese tiempo han tenido que organizarse, porque yo me acuerdo, yo tenía cinco años, cuando recién estábamos empezando la organización, 95. Eso fue una lucha, que en paz descansen los dirigentes, que quién sabe qué cosas han sufrido.

El hecho de que muchos machareteños hayan experimentado el empatronamiento y se encuentren actualmente en una situación que perciben como una liberación de esta condición social incide de manera marcada en sus percepciones con respecto al proyecto ganadero. Hace que los ganaderos no-indígenas sean percibidos

como un grupo social de referencia con el cual los machareteños se pueden comparar ahora. Esto les es posible, en términos laborales, ya que el haber trabajado como peones en estancias ganaderas en el pasado proporciona a los machareteños la base de conocimiento técnico que ellos aprovechan ahora para el proyecto de Yembiguasú. Y también esto les es posible en términos empresariales, ya que ahora pueden considerar que son competencia para los ganaderos.

La siguiente cita que evidencia esta postura de emancipación no solamente legal, sino también económica frente a los ex-patrones blancos proviene de un machareteño de 25 años, Alejandro, que es hijo de personas que han estado empatronadas:

Siempre hacen feria los ganaderos grandes, igual participamos como guaraníes. Y ahora recién se han quedado admirados de que sí podemos, ahora recién parece que nosotros sí tenemos esa capacidad y eso tenemos que demostrar a ellos. Entonces ahora que hay esa oportunidad, hacemos nuestro propio manejo de ganado. Ya somos ganaderos también aquí en Chaco. ¡Y mejor que ellos! Por ejemplo, los ganaderos crían por criar, en campo abierto. Y no hacen manejo. En cambio nosotros, todo lo que tenemos como terreno, hay que encerrar, hacer división y hacer manejo. Entonces hay resultados bastante buenos, y como ya tenemos esa experiencia no tenemos mucho problema. Sabemos vaquear, todo sabemos, porque somos vaqueros.

En el caso de Alejandro, las oportunidades de hacer empresa son percibidas como una posibilidad de invertir la antigua relación estamental de desigualdad, a través del desempeño de los machareteños como productores exitosos. Se pone de manifiesto un nuevo espíritu de competencia que es percibido de forma tan concreta debido a que ambos, indígenas y blancos, están enfocados al mismo producto, el ganado. Esto se evidencia también en un comentario correspondiente realizado por Maggy, la ex-administradora del programa de GTI:

Imagináte, están queriendo competir ahora con grandes ganaderos. Nunca han creído ellos estar a la par con los ganaderos. Ahora los ganaderos van y se sientan allá cuando ellos hacen la marcada. Ganaderos importantes de la zona están sentados juntos con los indígenas. Eso es una cosa que jamás se vio, siempre eran peones.

Ahora están a la par de patrón a patrón. Tienen ya empleados también, entonces yo pienso que la diferencia ya no es grande.

A raíz de la introducción de los proyectos productivos en Macharetí se generan transformaciones en las percepciones de alteridad en relación con los ganaderos. La frontera estamental que separaba a patrones y peones en el marco de un horizonte vertical de percepción y de prácticas asociadas a ello es transformada en una frontera etnicitaria entre pares que están entrando en competencia económica por la producción de ganado. Como hemos visto es una frontera resentida fuertemente, ya que se trata de dos grupos etnicitarios que históricamente han estado estrechamente vinculados entre ellos en el marco de estructuras de desigualdad institucionalizadas a través de la figura de relación laboral del patronazgo. A la vez, esta relación patronal ha sido de carácter típicamente personal.

Desde el punto de vista de Alejandro, la nueva relación es interpretada a partir de la perspectiva de la antigua relación, es decir desde un punto de vista donde ex-peones miden sus fuerzas –de producción– con su ex-patrones. Solamente así es posible la siguiente afirmación de Alejandro:

Estamos organizados porque con toda esa rabia, cuando dicen los ganaderos que nosotros somos flojos, ya estamos demostrando. Ahora incluso ya competimos con ellos. ¿Quién tiene mejor ganado, ellos o nosotros como guaraníes?

Esta frase es un ejemplo ilustrativo para el argumento que estamos planteando: pone de manifiesto como la perspectiva tradicional vinculada a la época del peonaje es utilizada por Alejandro para expresar sus aspiraciones de competir, de manejar el proyecto ganadero de manera exitosa. La perspectiva tradicional se plasma en la referencia a la ‘flojera’ siendo la misma una expresión característica de las lógicas de relacionamiento entre patrón y peón. Contiene una connotación paternalista –como si un padre hiciera el reproche a su hijo de ser flojo– y forma parte de una economía moral, personalizada, típica de este tipo de estructuras laborales, como ha sido demostrado, sobre todo, en las investigaciones de James Scott (1985).

Lo interesante de esta última cita es que se puede percibir con cierta claridad, desde un punto de vista fenomenológico, cuál podría ser un

aspecto importante del proceso de apropiación que estamos analizando: la posibilidad de entablar una relación emocional con estas nuevas prácticas productivas, a través de las percepciones performativas y personalizadas. Alejandro dice explícitamente que la 'rabia' frente a los ex-patronos es una fuerza motriz que lo impulsa, a él y a los demás guaraníes, a ser exitoso con el proyecto. Por eso sería probablemente equívoco afirmar que los proyectos productivos sirven simplemente como una válvula de escape para articular y experimentar sensaciones y pensamientos de venganza. La figura que planteo es más bien la inversa: las emociones de rabia y venganza son para Alejandro y sus compañeros, en cierta forma, instrumentalizadas para motivarse a ser exitosos en el proyecto ganadero. Poseen una finalidad para la cual las emociones son utilizadas. El objetivo de 'demostrarle' a los ganaderos lo que son capaces de lograr es más alentador para los machareteños que el objetivo de producir y de hacer empresa en sí. Y no es casual que este afán tenga rasgos de un performance cultural que uno podría visualizar de la siguiente manera: un campeonato o concurso entre los equipos contrincantes –machareteños o ganaderos– donde sale ganando el que tiene 'el mejor ganado'.

Conclusiones

He procurado demostrar que los machareteños se acercan conceptualmente a la práctica de los proyectos productivos a través de un proceso de –como diría Greene–, 'acostumbramiento' de las percepciones. Los machareteños ven los proyectos a través de una óptica (y estructuras culturales de pensamientos vinculadas a esta óptica) que se alimenta de experiencias de la vida cotidiana, previa a la implementación de los proyectos. La vida como peón es parte de este mundo vivido con sus prácticas vividas de las cuales muchas ahora ya no tienen relevancia en cuanto a la condición social. Asimismo, los karai y las demás capitanías guaraníes siguen siendo para los guaraníes, al igual que hace 30 años, las construcciones de alteridad relevantes, frente a las cuales ellos buscan destacarse con sus éxitos productivos como grupo social, con una identidad social compartida de tipo etnicitario.

Además he tratado de demostrar que el cambio adaptativo a las nuevas prácticas productivas posee una dimensión cualitativa. No se trata de un desplazamiento ligero de un tipo de experiencia productiva a otro, sino de un quiebre que es necesario superar para adaptarse, como machareteño, a las prácticas de los proyectos productivos y a prácticas empresariales. En concreto, el cambio consiste en la transición de un mundo dominado por relaciones personales – con el concepto de ‘persona’ como base constitutiva para cualquier práctica social– a un mundo gobernado por lógicas de relacionamiento más despersonalizadas, donde personas cumplen funciones dentro de estructuras y procesos abstractos. Los proyectos productivos son una manifestación concreta de estas prácticas sociales de tipo económico nuevas para los machareteños; formas de hacer vida que suplantán las lógicas de relacionamiento personalizada entre patrón y peón, y de prácticas similares.

A nivel cognitivo, o a nivel de sistemas de percepción y pensamiento culturalmente condicionados, los machareteños llegan a términos con esta lógica despersonalizada de relacionamiento de la siguiente manera: revisten las relaciones despersonalizadas de un aura personalizada. Esto se concretiza, en las entrevistas, en un discurso a través del cual los logros de los proyectos productivos son descritos como eventos casi teatralizados. O expresado en otras palabras, desde el punto de vista de los machareteños los proyectos productivos son performances culturales, en los cuales los machareteños constituyen el elenco y los proyectos productivos la ‘obra’ que es puesta en escena, para recibir el aplauso del público, compuesto tanto por la posible clientela, como por las financieras y la competencia. Por ello, los logros obtenidos con los proyectos no son tanto percibidos en términos netamente económicos, de rendimiento o de ganancias, sino de forma simbólica: el reconocimiento de los demás por ser los machareteños los primeros y los mejores en este tipo de práctica.

Sobre todo en el último ejemplo Alejandro da una idea sobre la importancia que tiene la dimensión netamente emocional en el proceso de apropiación conceptual de las nuevas prácticas sociales. Al recurrir al concepto de persona y a su articulación práctica, en forma de un performance cultural los machareteños parecen establecer una vía de acceso emocional a estas nuevas prácticas que crea el espacio

para que se generen y articulen expresiones de rabia, por ejemplo. Si bien estas expresiones emocionales pueden ser perfectamente genuinas, a la vez parecen cumplir una función que trasciende el deseo de la venganza. Se perfilan como una fuerza motriz para los machareteños a través de la cual ellos buscan, con cierta finalidad, desempeñarse exitosamente en el proyecto de Yembuguasú.

Bibliografía

Baumann Richard

1992 "Performance", en Richard Baumann (Ed.): *Folklore, Cultural Performances, and Popular Entertainments: A Communications-Centered Handbook*. New York: Oxford University Press: 41 - 49.

CIDOB-GTI

2009 *Plan de gestión territorial indígena (PGTI): TCO zona Macharete*. Santa Cruz de la Sierra: CIDOB.

Chase Richard

1996 "El futuro económico de los indígenas amazónicos: una preocupación compartida, en Oxfam America", COICA: *Amazonia: Economía indígena y mercado: los desafíos del desarrollo autónomo*. Quito: Oxfam América: 153-183.

Comaroff Jean y John Comaroff

2009 *Ethnicity, Inc.*. Chicago: The University of Chicago Press.

Da Matta Roberto

1991 "Do you know who your are talking to?! The Distinction between Individual and Person in Brazil", en Roberto Da Matta: *Carnival, Rogues, and Heroes*. Notre Dame: Notre Dame Press: 137-197.

French Jan Hoffman

2006 "Buried alive: Imagining Africa in the Brazilian Northeast", *American Ethnologist* 33 (3): 340-360.

Fundación Tierra

2011 *Territorios Indígena Originario Campesinos en Bolivia: entre la Loma Santa y la Pachamama*. La Paz: Fundación Tierra.

Fuoss Kirk y Randall Hill

2001 "Spectacular Imaginings: Performing Community in Guatemala", en Grant Cornwell y Eve Walsh Stoddard (Ed.): *Global Multiculturalism: Comparative Perspectives on Ethnicity, Race, and Nation*. Lanham, MD: Rowman and Littlefield: 93-119.

Greene Shane

2009 *Customizing Indigeneity: Paths to a Visionary Politics in Peru*. Stanford: Stanford University Press.

Langer Erick

2009 *Expecting Pears from an Elm Tree: Franciscan Missions on the Chiriguano Frontier in the Heart of South America, 1830 – 1949*. Durham: Duke University Press.

Nisbett Richard

2003 *The Geography of Thought, How Asians and Westerners Think Differently... and Why*. New York: Free Press.

Postero Nancy Grey

2009 *Ahora somos ciudadanos*. La Paz: Muela del Diablo Editores.

Reckwitz Andreas

2002 "Toward a theory of social practices. A development in culturalist theorizing", *European Journal of Social Theory* 5: 245-265.

Scott James

1985 *Weapons of the Weak*. New Haven: Yale University Press.

Viceministerio de Asuntos Indígenas y Pueblos Originarios (VAIPO)

1999 *Guía metodológica e instrumentos para identificar las necesidades espaciales de los pueblos indígenas demandantes de TCOs*. La Paz: VAIPO.

Misión Tuyunti: una aproximación a los chanés y su lengua

María Agustina Morando¹

Introducción

Este trabajo tiene como propósito indagar sobre el impacto social del bilingüismo entre los chanés de la comunidad de Tuyunti, departamento San Martín, provincia de Salta, Argentina. A tal fin planteo aquí un análisis antropológico de los contextos de acción cotidianos del bilingüismo y las representaciones individuales y colectivas en torno al uso situacional del chané y del castellano.

Alrededor de 1.500 chanés habitan actualmente en cuatro comunidades (Tuyunti, Campo Durán, Ikira y Algarrobal) situadas en el departamento de General San Martín, provincia de Salta (Villar 2006a). Los chanés pertenecían originalmente a la familia lingüística arawak, pero tras un masivo proceso migratorio se establecieron al oeste del Gran Chaco, más precisamente en el piedemonte andino situado en las actuales Argentina y Bolivia, donde, a partir de fines del siglo XV, se mestizaron parcialmente con migrantes tupí-guaraníes, conocidos en las fuentes bajo el nombre de “chiriguanaes”, quienes los sometieron (Saignes 2007).

Si bien los chanés contemporáneos hablan, de acuerdo a los especialistas en lingüística, un dialecto del chiriguano (Dietrich 1986; Loukotka 1968) y comparten en buena medida la cultura de sus conquistadores, han mantenido, en zonas como en la cuenca del río Itiyuro, una conciencia de su identidad étnica (Nordenskiöld 2002

1 Licenciada en Ciencias Antropológicas de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. Correo: agusmoar@gmail.com.

[1912]; Métraux 1948; Combès 2005; Combès y Villar 2007; Bossert y Villar 2007).

A pesar de los numerosos estudios antropológicos sobre los guaraní-chiriguano, el factor etnolingüístico ha sido poco estudiado entre los chanés del lado argentino. De hecho, si bien estas cuestiones han sido abordadas por la etnografía y la lingüística en otros grupos indígenas chaqueños (Censabella 1999; Hecht 2006), la problemática de la operación cotidiana del bilingüismo no ha sido estudiada en profundidad para el caso de estos grupos del noroeste chaqueño argentino.

El estudio de la operación cotidiana del bilingüismo cobra aquí una gran importancia debido principalmente a que los chanés son un grupo que ha atravesado a lo largo de los siglos por un complejo y doble proceso de cambio lingüístico². En un primer momento, a manos de bandas “chiriguanoes” de origen tupí-guaraní llegadas a la zona del Chaco hacia el siglo XVI, momento a partir del cual los grupos chanés comenzaron paulatinamente a adoptar la lengua y muchos rasgos culturales de dichos grupos (Saignes 2007; Bossert 2008). Posteriormente, en un segundo momento, con el establecimiento de misiones jesuitas y luego franciscanas en la Chiriguania durante los siglos XVII a XX (Langer 1994), los indígenas de la zona, entre los cuales se cuentan los chanés, atravesaron por un importante proceso de “castellanización”.

2 Es importante destacar aquí lo que se comprende por el concepto de “cambio lingüístico”. Dentro del área de estudio sobre el cambio lingüístico, se pueden distinguir dos tipos de abordajes diferentes (Dreidemie 2006). Por un lado, este fenómeno puede estudiarse desde un punto de vista formal y gramático de las lenguas a través de la indagación en procesos de cambio a nivel fonológico, léxico, semántico, morfosintáctico y discursivo que conlleva el contacto entre dos lenguas. Esta perspectiva se circunscribe específicamente al análisis de los cambios a nivel del sistema lingüístico. Por otro lado, existe un segundo tipo de abordaje en el que se incorporan al análisis del cambio lingüístico factores sociales y culturales extralingüísticos que posibilitan una mirada más antropológica sobre este fenómeno. Este abordaje permite la vinculación entre procesos sociales, económicos, políticos e ideológicos y procesos de mantenimiento, desplazamiento o transformación de una lengua minoritaria frente a una hegemónica (Dreidemie 2006; Hecht 2010; Makihara 2005a, 2005b).

Si bien es indudable que los chanés han atravesado a lo largo del tiempo un complejo proceso de cambio lingüístico, en este trabajo propongo trabajar en un plano sincrónico que permita abordar las complejas relaciones que se establecen entre el castellano y el chané hoy en día en la comunidad de Tuyunti. A tal fin, me he focalizado a lo largo de este trabajo en las prácticas comunicativas implícitas y explícitas que se observan, ya que son ellas las que redefinen los usos cotidianos de las lenguas y las que en ocasiones pueden apropiarse, en otras esconderlas o incluso interrumpirlas.

La comunidad de Tuyunti

La comunidad de Tuyunti se encuentra en el municipio de Aguaray, departamento General San Martín, provincia de Salta, Argentina. Está ubicada a 400 kilómetros aproximadamente de la capital salteña, a tres kilómetros del centro de la ciudad de Aguaray y a un kilómetro del barrio criollo aguarayense de “80 Viviendas”. Tuyunti es la comunidad chané más grande y numerosa del noroeste argentino (Villar y Bossert 2008). Actualmente, la jurisdicción territorial de esta comunidad es de casi 100 hectáreas.

En lo que se refiere a la población, si bien no se cuenta con datos exactos sobre el número de habitantes que posee esta comunidad, desde el consejo comunitario de Tuyunti, se estima que habitan aquí alrededor de 350 familias. Además de familias de origen chané también existen en la comunidad personas pertenecientes a los grupos toba y guaraní.

Esta comunidad fue originalmente fundada como misión franciscana en 1946 por el fraile Bernardo D’Amico. Posteriormente a su fundación, se construyeron en la misión la escuela, la capilla y las habitaciones en las cuales se establecerían los misioneros. La escuela se encontraba bajo la dirección de los frailes y de las misioneras franciscanas quienes también desarrollaban funciones docentes.

En lo concerniente a la organización social, la comunidad se encuentra representada por el cacique o *mburuvicha*. Paralelamente al cacique, existe actualmente un Consejo comunitario chané con el cual el cacique mantiene un vínculo constante y que cuenta con car-

gos electos de presidente, secretario, tesorero, vocales, entre otros. Este consejo se compone de una comisión directiva. El Consejo comunitario chané convoca regularmente a asambleas en las que pueden participar todos los miembros de la comunidad y en las cuales se propone la discusión de diversos temas, por ejemplo: mantenimiento de los servicios públicos, organización de festividades (*arete*, comparsa), fallecimiento de algún miembro de la comunidad, votación de los próximos candidatos a ingresar como auxiliares bilingües, entre otros.

Prácticas comunicativas en el ámbito doméstico

La comunidad de Tuyunti se encuentra organizada en diferentes sectores: sectores que podríamos llamar más tradicionales, en los que habitan personas cuya ascendencia es propia del lugar; otros sectores que se han constituido en receptores de inmigrantes, sobre todo chiriguano (ava o isoseño); y finalmente sectores en los que se han comenzado a asentar, durante los últimos diez años, familias jóvenes que se han apartado del núcleo familiar principal.

Considerando esto, puede observarse que la lengua chané es más hablada en el denominado “Barrio chino”, nombre dado al primer sector referido. Allí habitan las familias que provienen del antiguo asentamiento chané llamado *Tuyunti ndechi* o “Tuyunti viejo”, ubicado a dos kilómetros del emplazamiento actual de la comunidad. Entre estas familias, se encuentra la familia directa del cacique o *mburuvicha*. Estas familias, llamadas “tradicionales”, continúan sosteniendo en muchos casos el patrón de residencia uxorilocal³. En lo que se refiere a la lengua, en el seno de estas familias el chané mantiene una gran vitalidad a diferencia del castellano, el cual es menos utilizado.

3 De acuerdo con el patrón de residencia uxorilocal, luego del casamiento la pareja se establece junto a los padres de la esposa. El patrón de residencia uxorilocal ya había sido registrado por Nordenskiöld (2002 [1912]: 162): “En cada casa vive generalmente una sola familia, que además de los miembros de la familia a veces está conformada por los maridos de las hijas, los cuales durante el tiempo de noviazgo y al comienzo del matrimonio viven con la suegra”.

A raíz de los desplazamientos de población indígena y criolla desde Bolivia hacia Argentina ocurridos durante la guerra del Chaco (1932-1935), una parte importante de los habitantes de esta comunidad posee ascendientes de origen chiriguano (ya sea ava o isoseño). Si se toma en consideración el actual patrón espacial, puede notarse entonces que las primeras familias de origen chiriguano llegadas de Bolivia se asentaron en el sector noroeste de la comunidad, estableciendo, de esta manera, una distancia (no sólo espacial sino también social) respecto del llamado "Barrio chino", en el que se encuentra el núcleo chané original proveniente del *Tuyunti ndechi*. Esta distancia social establecida entre los chanés y los chiriguanos "advenedizos" puede ser vista a la luz de sentimientos "nacionalistas" de los chanés tradicionalistas, que pueden ser registrados en el discurso aún hoy en día: de acuerdo con esta línea discursiva los chanés son "de aquí", de Argentina, y siempre lo han sido. Argumentan haber estado en su territorio aun "cuando no había nada" allí. Los chiriguanos, por el contrario, son vistos como "advenedizos" llegados desde Bolivia durante la guerra del Chaco. Si bien en este segundo sector existen familias que hablan en chiriguano (variantes ava o isoseño), el castellano es claramente más utilizado.

Hacia el sector noreste de la comunidad, finalmente, se han ido asentando a lo largo de la última década, aproximadamente, familias "jóvenes" que han roto con el patrón de residencia uxorilocal. En el seno de estas familias, que han optado mayoritariamente por un patrón de residencia neolocal⁴, se observa que se recurre más al castellano que al chané, diferenciándose también, entonces, de lo que ocurre en el llamado "Barrio chino".

Esto nos lleva a plantear que, al interior de la comunidad de Tuyunti se puede observar que existen familias que se identifican como familias "tradicionales" y otras que son llamadas familias "jóvenes". Es importante remarcar que la identificación como familia "joven" o "tradicional" parece no establecerse estrictamente a partir de un criterio etario, sino a través del contraste o de la identificación con los

4 De acuerdo con el patrón de residencia neolocal, luego del casamiento, la pareja se establece en un lugar no ligado espacialmente con ninguno de los parientes del esposo o de la esposa.

llamados “antiguos”, es decir, con aquellas personas de generaciones anteriores que habitaban en *Tuyunti ndechi* o “Tuyunti viejo”.

El hecho de que los “antiguos” hubieran tenido un menor contacto con los *karaí* (es decir, con los criollos), los presenta como poseedores de atributos positivos, uno de los cuales es la conservación de la lengua chané. Debido al creciente contacto con la sociedad criolla, junto con otros atributos, el “chané puro” desaparece paulatinamente, según las familias tradicionales. Sin embargo, afirman que la lengua de los antiguos se conserva en ellas. No sólo conservan efectivamente la lengua en su existencia cotidiana, sino que insisten reflexivamente en la necesidad de conservarla. Solamente recurren al castellano en caso de ser necesario, por ejemplo en el ámbito escolar, o en las relaciones con los criollos.

La familia cacical cumple un papel fundamental en el mantenimiento de la identidad chané, y sus miembros suelen presentarse explícitamente como protectores y grandes conocedores de la cultura así como de la lengua indígena. Su expresión, tanto en lo que se refiere a la gramática, a la sintaxis como también a la pronunciación, es reconocida como una forma más “pura” o “correcta” de hablar el chané que aquella hablada por aquellas personas con ascendencia chiriguana o *karaí* (criolla), que provienen de familias comúnmente llamadas “entreveradas”.

Estas familias consideradas como “herederas de los antiguos” y defensoras del “chané puro”, es decir, de una utopía lingüística ligada a valoraciones y representaciones sobre la lengua, consideran a la lengua indígena como un modo de mantener la confidencialidad y de excluir, en muchos casos, a aquellos que no hablan en chané (ya sean personas de la comunidad, criollos, u otros indígenas).

Por lo general, las personas que se identifican como miembros de las familias “jóvenes”, por el contrario, han dejado de transmitir la lengua en el seno de la familia, argumentando que el aprendizaje del chané tiene un efecto negativo sobre el aprendizaje general de los niños, por ejemplo en el caso de que sus hijos quieran continuar sus estudios secundarios u obtener un puesto de trabajo fuera de la comunidad. Por esta razón, estas familias eligen conscientemente transmitir el castellano en el seno familiar en detrimento de la len-

gua chané. Éstas son concebidas generalmente como familias que estarían atravesando por un proceso de “acriollamiento” debido a su reticencia a transmitir la lengua indígena.

Encrucijadas en la escuela

La escuela ocupa un espacio importante en la vida de la comunidad de Tuyunti. En efecto, a través de su escolarización, los niños ingresan en un campo de múltiples disputas y tensiones entre las ideas que circulan en la comunidad y fuera de ella en lo que refiere a los diferentes usos del chané y del castellano. Sin embargo, la escuela no solamente juega un papel relevante en la vida de los niños que a ella asisten sino también en la totalidad de la comunidad educativa, formada además de por estudiantes, por sus familias y el cuerpo docente. Por esta razón, en este apartado abordaré los múltiples procesos de vinculación con las diferentes lenguas por los que atraviesan los niños y adultos de la comunidad chané de Tuyunti en el contexto escolar, teniendo en cuenta que entre los actores que son parte de la institución escolar, se producen continuamente procesos de apropiación, resistencia, negociación de las prácticas y representaciones en torno del uso de las lenguas que circulan en la comunidad, la familia, la escuela y los barrios criollos cercanos a la comunidad.

Actualmente, de acuerdo con las estimaciones de los directivos del establecimiento, la escuela cuenta con una matrícula de aproximadamente 350 estudiantes. El 95% de éstos proviene de la comunidad de Tuyunti y de otras comunidades de la zona (Ikira y Piquirenda), mientras que el 5% restante proviene de barrios vecinos de la ciudad de Aguaray que se encuentran más próximos a la comunidad, por ejemplo, “9 de julio” y “80 viviendas”.

La escuela cuenta solamente con nivel primario, debiendo los niños continuar su educación secundaria en las escuelas de Aguaray. Es importante destacar el hecho de que si bien esta escuela se encuentra inscripta en la modalidad de Educación Intercultural Bilingüe, en la actualidad solamente el nivel inicial y los tres primeros grados de la escuela primaria cuentan con auxiliares bilingües que

trabajan en conjunto con los maestros de grado. A partir de cuarto grado ya no se cuenta con auxiliares bilingües, siendo la enseñanza del chané reemplazada por la del inglés como materia curricular.

El método mediante el cual trabajan en cooperación los maestros criollos con los auxiliares bilingües se conoce como el método de la “pareja pedagógica”⁵. De acuerdo con esto, los auxiliares bilingües estarían a cargo de la alfabetización en lengua indígena, en este caso en chané, mientras que los maestros de grado se focalizarían en la enseñanza del español. En términos ideales, esta metodología de trabajo propone una división de tareas dentro de esta pareja pedagógica en la que los dos maestros simultáneamente trabajen los contenidos a ser enseñados durante la clase.

Sin embargo, a pesar del hecho de que en la escuela se propone un trabajo simultáneo y conjunto entre los docentes criollos y los auxiliares bilingües, se observa como un elemento instituido en el ámbito escolar que los auxiliares bilingües realicen habitualmente tareas no inherentes a lo específicamente pedagógico. A modo de ejemplo, las auxiliares bilingües son, en la mayoría de los casos, quienes se ocupan, durante el horario de clases, de buscar y servir el desayuno y el almuerzo de los estudiantes de su grado, de acompañar a los niños más pequeños al baño o de decorar el patio para los actos escolares. Además, son muchas veces quienes se ocupan de realizar compras y mandados para la escuela.

Como puede observarse, la enseñanza de la lengua chané no constituye en muchos casos la tarea principal de los auxiliares bilingües. Sin embargo, su presencia da cuenta de la importancia de introducir una figura que se encuentre ligada con la comunidad, y a través de la cual se incorpora la lengua chané al ámbito escolar.

En lo que se refiere al estudiantado de esta escuela, es importante remarcar que existe una gran variación con respecto a la competencia comunicativa en chané y en castellano que poseen los niños de

5 En el marco de la Educación Intercultural Bilingüe, se entiende por pareja pedagógica, “[...] la articulación del trabajo áulico entre docente no indígena y docente indígena [...]” (Serrudo 2006: 119). La pareja pedagógica tiene como principal característica la presencia simultánea del docente criollo y del auxiliar indígena.

la comunidad de Tuyunti. En efecto, se puede hablar de un continuo de situaciones en uno de cuyos polos encontramos niños que han crecido en familias en las cuales la socialización se produce preferentemente en castellano y por lo tanto en las cuales el chané ha perdido casi totalmente su funcionalidad por no existir hablantes competentes o por no ser transmitido debido a diversas razones que han sido mencionadas anteriormente (vergüenza, futuras imposibilidades en lo referido a la educación, entre otros).

En el polo opuesto, encontramos niños que han crecido en familias en las que el chané posee una alta vitalidad siendo hablado frecuentemente por personas de distintas generaciones. Por lo tanto, la socialización se produce preferentemente en esta lengua dando como resultado niños que ingresan al sistema escolar con escasos conocimientos del castellano.

La gran mayoría de los niños ingresa al sistema escolar con una mayor competencia comunicativa en castellano que en chané. Sin embargo, no puede ignorarse el hecho de que también ingresen niños que poseen mayor competencia en chané que en castellano. Durante el jardín y los primeros años de la escuela primaria, estos últimos suelen apoyarse en gran medida en los auxiliares bilingües.

En este apartado se ha realizado un acercamiento a la situación sociolingüística en el ámbito escolar de la comunidad de Tuyunti. El panorama presentado respecto de la situación sociolingüística que viven los niños y las niñas de esta comunidad es muy complejo y se encuentra atravesado por múltiples contradicciones y se ve reflejado en las experiencias escolares sobre los usos del castellano y del chané.

Perspectivas chanés sobre los chiriguanos como “otros” indígenas a partir de la lengua

Como se ha mencionado anteriormente, los chanés del piedemonte andino y del Chaco occidental, representantes más sureños del grupo lingüístico arawak, fueron tempranamente dominados y presumiblemente esclavizados por grupos guaraní-hablantes llegados del este. Durante este proceso de mestizaje, estos grupos guaraníes aportaron ciertos aspectos religiosos y fundamentalmente su lengua

a los grupos chanés. Los grupos chanés de origen arawak aportaron, por su parte, las jerarquías de estratificación social y ciertos aspectos de “cultura material” como las técnicas de riego y de tejido, de confección de máscaras rituales y la alfarería (Bossert y Villar 2007). Como resultado histórico de este proceso de “guaranización”, los chanés adoptaron paulatinamente la lengua y muchos rasgos culturales de los grupos guaraníes. Los grupos guaraníes adoptaron, a su vez, varios rasgos de la cultura material de estos grupos arawak (Schmidt 1938; Métraux 1942). Este proceso de mestizaje dio lugar en la etnografía a un grupo étnico conocido como “chiriguano” o “chiriguanaes” (Susnik 1968; Braunstein 1978; Combès y Saignes 1995). Otros autores como Nordenskiöld (2002 [1912]) o Métraux (1930), sin embargo, han tenido en cuenta el papel de los grupos chanés en este proceso de mestizaje, bisagras de influencia entre los cazadores-recolectores del Chaco y los agricultores y pastores de las tierras Altas, y en este contexto comenzaron las expresiones del estilo “chiriguano-chané” o “civilización chiriguano-chané” respectivamente. Interpretaciones posteriores, como la de Guillermo Magrassi (1968), proponen que el mestizaje de estos dos grupos habría conformado un “complejo cultural” que abarcaba a grupos chanés, ava, isoseños, simbas y tapietes.

A pesar de esto, es importante señalar que los chanés del noroeste argentino han conservado una clara consciencia de su identidad (Villar 2006a; Bossert 2008). Una de las formas a través de la cual los chanés mantienen su identidad y construyen a los “chiriguanos”⁶ como un “Otro” nativo es a partir de la lengua. A pesar del hecho de que los chanés reconocen comprender en cierto grado el chiriguano, enfatizan ciertos rasgos lingüísticos para realizar una diferenciación entre ellos y los chiriguanos, así como también para identificarse con otras comunidades chanés de la zona (Ikira, Campo Durán, Algarrobal).

Por lo general, los chanés acostumbran a calificar al chiriguano o guaraní (ava-chiriguano, simba, isoseño, tapiete) como una lengua

6 Los chané continúan utilizando el etnónimo “chiriguano” para referirse a los grupos guaraníes de la zona, a pesar de que éstos últimos lo rechacen por considerarlo despectivo.

diferente al chané, que a veces llega a ser de difícil comprensión. Este hecho llama la atención ya que tanto la estructura gramatical como una buena parte del léxico se revelan iguales en chiriguano y en chané. En efecto, como se ha visto anteriormente, los especialistas en el tema han demostrado la unidad lingüística de la “lengua chiriguana” frente a otras lenguas como el guaraní paraguayo, el guayakí o el sirionó (Dietrich 1986; Loukotka 1968). Esta “unidad dialectológica de la lengua chiriguano” abarca al chané, al chiriguano, al tapiete y al isoseño como dialectos de esta lengua, y se encuentra fundamentada por una semejanza entre rasgos fonéticos, léxicos y gramaticales (Dietrich 1986: 202).

Uno de los rasgos fonéticos más marcados por parte de los chané es el uso de los fonemas sibilantes [s] y [tʃ]⁷. El fonema sibilante fricativo [s] puede ser observado en las comunidades chiriguanas de la zona. Contrariamente, el fonema sibilante [tʃ] es observado en las comunidades chanés. Estos rasgos fonéticos actúan como uno de los principales marcadores de la identidad chané por contraposición al chiriguano y son continuamente destacados. La forma más simple en la que se manifiesta esta diferencia es en la primera persona del singular *che* que es pronunciada [se] en las comunidades guaraníes y [tʃe] en las comunidades chanés. Otro rasgo fonético que podemos remarcar aquí es la oposición ya advertida por otros autores (Dietrich 1986; Villar 2006a) entre los fonemas [gw] y [v] por ejemplo para la palabra *vira* (pájaro). Diferencias en torno a esta palabra no sólo se pueden encontrar a nivel ortográfico (*vira* para el caso chané y *gwira* para el caso chiriguano) sino también a nivel fonético. Mientras en las comunidades chanés esta palabra se pronuncia [vira] en las comunidades chiriguano se pronuncia [gwira].

Los habitantes de la comunidad de Tuyunti, pues, presentan al chané como una lengua diferente al chiriguano hablado en las

7 A fin de describir los rasgos fonéticos distintivos entre las variedades dialectales habladas por chané y chiriguano, se utiliza aquí el sistema de notación fonética propuesto en el Alfabeto Fonético Internacional o AFI. Este sistema de notación fue diseñado como una forma estandarizada de los sonidos del lenguaje oral y puede ser utilizado para representar fonos, fonemas, entonación y la separación de palabras y sílabas.

comunidades vecinas. Esta diferencia se basa principalmente en la distinción de ciertos rasgos léxicos y prosódicos. En efecto, muchos chanés han descripto al chiriguano como una lengua de habla “rápida”, “ligerita”, con “acento” o con “admiración”. Incluso, se ha asimilado la forma de hablar del chiriguano con la del guaraní paraguayo. Por contraposición, se describe al chané como una lengua que se habla más “despacio” o “lento”, pero “correctamente” y “derecho”, con el fin de lograr una mejor comprensión por parte del receptor. También se resalta el carácter más “expresivo” del chané frente al chiriguano.

Otro punto a tener en cuenta es el hecho de que los chanés consideran al chiriguano una lengua cuyo uso estaría desapareciendo. En efecto, cuando se describe el panorama etnolingüístico de las comunidades chiriguanas de la zona (Tranquita, Yacuí, Piquirenda Fátima, entre otras), son recurrentes las alusiones al corte en la transmisión intergeneracional de esta lengua debido a una voluntad explícita por parte de los chiriguanos de no enseñarla a las nuevas generaciones. El panorama se revela diferente en las comunidades chanés en las cuales, de acuerdo a los sujetos, es transmitida a las nuevas generaciones. Esto denota una aproximación de los chiriguanos a los criollos debido a este supuesto abandono progresivo de la lengua indígena en favor del español.

Por lo tanto, a pesar del hecho de que los especialistas en el tema hayan demostrado la unidad lingüística de la lengua chiriguana en la que se incluye al chané, al chiriguano, al simba y al ava como dialectos, los habitantes de las comunidades chanés se distinguen a sí mismos por un etnónimo específico y reclaman al chané como una lengua diferente del chiriguano. La lengua chané recibe, en este sentido, una valoración positiva construyéndose en términos de marca identitaria por contraposición a la lengua hablada en las comunidades chiriguano.

Ñañe ñee jare karaí ñee (nuestra lengua y la lengua de los criollos)

En este apartado me centraré en las relaciones de alteridad mantenidas por las personas de la comunidad de Tuyunti con los

habitantes de la ciudad vecina de Aguaray. Para ello tomaré como eje específico el tema de las prácticas lingüísticas y de las representaciones en torno del castellano y del chané.

Como se ha mencionado anteriormente, la comunidad de Tuyunti se halla cercana a la ciudad de Aguaray. Algunos barrios de esta ciudad, como “80 viviendas” o “9 de julio”, se encuentran a escasos metros de la entrada de la comunidad. Las personas de Tuyunti concurren de forma regular al pueblo de Aguaray por diversas razones, como por ejemplo para trabajar, para realizar compras o para concurrir al hospital. Paralelamente, los habitantes de Aguaray concurren a veces a la comunidad con el fin de llevar a sus niños a la escuela, para participar en fiestas tradicionales, como el *arete guasu*, o bien para realizar transacciones comerciales (por ejemplo los proveedores de mercadería de proveedurías).

Entre los habitantes de la comunidad de Tuyunti y de Aguaray circulan diferentes tipos de representaciones sobre el castellano y el chané que ponen de manifiesto las relaciones de alteridad existentes entre ambos grupos. Por un lado, los habitantes de Aguaray mantienen una mirada exotizada de la lengua indígena. Muchos criollos que envían a sus niños a la escuela de Tuyunti por una cuestión de cercanía, encuentran “simpático” el hecho de que sus hijos aprendan la lengua chané. Además, la lengua indígena representa, para la población criolla, una marca diferenciadora de la condición indígena. En este sentido, la lengua es percibida como una atributo esencial, una condición *sine qua non* para que una persona sea considerada indígena, y de acuerdo con ello se homogeneiza la situación lingüístico-antropológica bajo la suposición de que todos los indígenas hablan igualmente la lengua.

También es notable el uso por parte de los criollos de términos en la lengua indígena con el fin de referirse a los chanés. El término *kuña*, por ejemplo, puede resultar interesante para comprender las relaciones entre los chanés y los criollos. Este término, que significa literalmente “mujer” en chané, y que no posee ninguna connotación particular en el ámbito de la comunidad, es tomado por el criollo para marcar de manera despectiva el origen indígena de una mujer.

El término *kuña* adquiere, por lo tanto, una connotación negativa fuera del ámbito de la comunidad.

Por otro lado, también debemos tomar en consideración las representaciones de los habitantes de Tuyunti respecto de los usos del chané y del castellano en situaciones de contacto con la sociedad regional y nacional, sobre todo cuando concurren al centro de la ciudad de Aguaray y mantienen un contacto cotidiano con la población *karai* o criolla. Como se ha mencionado previamente, el castellano es considerado como vehículo para obtener movilidad social ascendente, sobre todo en el ámbito de la educación. Además, su aprendizaje es visto como una herramienta esencial de negociación con la sociedad nacional. El fin es mantener contactos regulares con las instituciones representativas del Estado (la escuela, entre otros) y de esa manera “aprender a desenvolverse con los *karai*”.

Más allá del ámbito educativo, el dominio de la lengua de los *karai* adquiere para los chanés una gran importancia, por ejemplo, en la comercialización de “producción material” como cerámica o, en algunos casos, máscaras. Aquí, el castellano se transforma en una herramienta de negociación para tratar con turistas locales, grandes mayoristas e incluso ONG’s dedicadas al “comercio justo” a fin de obtener el mejor precio de venta posible para sus mercancías. En la esfera política el castellano también se constituye en una herramienta importante sobre todo en lo que se refiere a tratos y negociaciones con el gobierno municipal, ONG’s e instituciones relacionadas a asuntos indígenas. Es común que deba recurrirse al gobierno municipal por ejemplo, en los casos en los que se quiera solicitar mejoras en materia de infraestructura, ayuda social y documentación. El uso del castellano posibilita en estos casos la capacidad de llevar a cabo estos reclamos o peticiones.

En este contexto, el castellano, al igual que la adopción de costumbres, comidas, vestimenta y tecnología, de los blancos, se concibe como un medio para ampliar las redes sociales con la población *karai*. Dicho en otras palabras, más allá de la utilidad de dominar la *karai ñe’ẽ* o “lengua de los criollos” se esconde un interés por entender el horizonte de relaciones sociales. En efecto Combès y Villar (2007: 52) indican que el gran número de casamientos interétnicos

chané-*karaí* muestra que los *karaí* son elegidos por sobre los grupos indígenas chaqueños.

“Católicos” y “Evangélicos”: Representaciones en torno al chané y al castellano

Como se ha visto anteriormente, la comunidad de Tuyunti ha sido fundada originalmente como una misión franciscana hacia 1946, cuando el cacique Mayari permite la entrada de los misioneros franciscanos. Durante este período, los habitantes de esta comunidad aprendieron la lengua castellana y un número de rutinas que implicaban la concepción occidental de trabajo como la escuela, la agricultura, etc.

Los católicos practicantes asisten a misa una vez a la semana en la capilla de la comunidad. La misa es celebrada por un cura que proviene de Aguaray. La comunidad cuenta actualmente con material bilingüe para la misa (especialmente oraciones y cantos traducidos a la lengua chané). El trabajo de traducción fue realizado por los auxiliares bilingües de la escuela local.

Sin embargo, a pesar de la existencia de oraciones y cantos traducidos, actualmente éstos no son utilizados durante la misa. En efecto, cuando el párroco pide que se cante en chané, las personas se rehúsan, lo cual puede estar relacionado con al menos dos factores: por un lado, cierta incomodidad de emplear la lengua en un contexto que al menos a priori es pensado como *karaí*; por otra parte, tal vez sea un eco lejano pero lamentablemente efectivo de la antigua política de neutralizar la lengua indígena por parte de los religiosos franciscanos durante los primeros momentos de la misión, y que pusieron en práctica con desigual fortuna en diversos ámbitos como la escuela, las celebraciones o la misma misa.

Además de contar con una iglesia católica, la comunidad de Tuyunti cuenta, en la actualidad, con dos cultos evangélicos. Generalmente, en ambos cultos se predica en castellano. Sólo se predica en la lengua indígena en el caso que se presente en la celebración del culto un adulto mayor que no posea una competencia comunicativa en castellano suficiente para comprender lo que se está predicando.

Se privilegia que la audiencia sea capaz de comprender lo que se está predicando, y por eso se observa un cambio de lengua de acuerdo con la audiencia presente. Tal vez el mayor uso del castellano en los cultos puede deberse al hecho de que la audiencia está formada principalmente por personas jóvenes, que lo utilizan más que el chané, y a la vez al hecho de que buena parte de la concurrencia es interétnica, tanto en el sentido indígena (por ejemplo, tapietes) como *karai* (criollos).

En ambos cultos se predica con la Biblia en español y, contrariamente a la iglesia católica, no se cuenta con una traducción chané de los cantos, oraciones y lecturas. Los materiales utilizados se encuentran exclusivamente en español, y por lo general son traídos de otras comunidades indígenas de la zona, sobre todo wichís, tapietes y tobas.

Al igual que la misa católica, el culto evangélico es un acto de habla altamente estructurado que requiere de una preparación previa. En la preparación, el pastor selecciona determinados cantos, lecturas y danzas para la celebración. En este caso, el sacerdote, conociendo ambas lenguas, decide cuál de las dos utilizar en función de su posible audiencia.

Es necesario tener en cuenta que muchas de las personas que participan del culto evangélico fueron anteriormente “católicas” y se han convertido posteriormente al evangelismo, incluyendo a ambos “sacerdotes” de los cultos. Ellos asistieron durante gran parte de sus vidas a la misa católica y luego de una “pérdida de confianza” en la iglesia se han convertido al evangelio, hecho precedido por visiones o apariciones.

Esto puede resultar una clave interesante para comprender el uso del castellano en el culto, ya que la misa católica siempre se ha dado en esa lengua entre los chanés y bien puede pensarse que haya una asociación entre el uso del castellano y los contextos del culto formal o institucionalizado.

De esta manera, siguiendo a Wright (2002), podemos distinguir dos “modos de ser”: “católico” y “evangélico”. Estos dos “modos de ser” se encuentran estrechamente ligados a la trayectoria histórica

de la comunidad y se manifiestan en el discurso y en las prácticas tanto en contextos públicos como en la iglesia o en el culto.

Partimos aquí del hecho de que la gran mayoría de los habitantes de esta comunidad son “católicos”, con diferentes grados de compromiso hacia las actividades religiosas que se realizan en la comunidad. El término “católico” posee matices que incluyen desde aquellas personas que son efectivamente creyentes y practicantes hasta aquellas que se definen como “católicas” en el sentido que se utiliza en el resto del Chaco (Wright 2002). Estas últimas utilizan el término “católico” como sinónimo de “no evangélico”, o “tradicional”. En este sentido, continúan celebrando las fiestas típicamente chanés como el *arete*, además de sostener hábitos fuertemente criticados por los adeptos al “evangelio”, como fumar y tomar alcohol. En esta dirección, el discurso evangélico se caracteriza, en general, por el predominio de expresiones que contraponen la condición evangélica con la católica y que están relacionadas con los excesos por parte de estos últimos. Así mismo tiende a presentar una versión negativa del pasado y las conductas relacionadas con los excesos.

Así, se observa que dependiendo de la identificación como “católico” o “evangélico”, cada persona realizará una evaluación del pasado más o menos positiva, en el primer caso, o particularmente negativa, en el segundo, mostrando siempre un grado de flexibilidad.

La lengua en la cosmología chané

En este apartado se hará énfasis en el rol de la lengua en la cosmología chané, sobre todo en lo referido al chamanismo, sistema de creencias y prácticas compartido en mayor o menor medida por el común de las personas a la hora de preservar su salud y enfrentar el infortunio y la desgracia.

El chamanismo chané distingue dos tipos de chamanes: por un lado, el *ipaye*, que podría traducirse más o menos como “curandero”, cuya tarea es tratar a los enfermos y proteger a los miembros de la comunidad. Por otro lado, el *imbaekua*, quien, contrariamente al *ipaye* es una figura temida que puede hacer daño e incluso matar personas (Bossert y Villar 2004; Villar 2006b).

Además de poseer distintos tipos de habilidades terapéuticas, el poder de estos dos tipos de chamanes radica en el conocimiento de un gran número de “secretos” o *mbrae*. Los “secretos” constituyen breves enunciados cuyo objetivo es invocar el poder de ciertos animales o entes naturales para obtener un poder, un conocimiento o un beneficio. Por ejemplo, el secreto de la mariposa o *pana-pana* tiene por objetivo curar del susto; el de la araña o *ñanduti* para calmar el dolor de dientes; el de la lagartija o *teyu* para aliviar los efectos del mal de ojo; el del zorro para reconciliar a las personas y el del loro o *ayuru* para llamar la atención en una reunión, entre otros. Otros secretos, tales como el de la Virgen María o el de Jesús, tienen como fin pedir protección para un miembro de la familia, y naturalmente provienen de la incorporación simbólica del legado misionero. Es importante remarcar el hecho de que, en un contexto de acción práctica, estos secretos deben ser pronunciados en voz baja y solamente en chané; en el caso que fueran traducidos y pronunciados en castellano, de hecho, perderían su eficacia y no servirían por lo tanto a sus fines.

El chané también tiene una gran importancia, por ejemplo, al momento de ingresar al monte para la caza y la obtención de materias primas como madera y arcilla. Estas prácticas asumen una forma ritualizada asociadas a una serie de representaciones simbólicas sobre el espacio.

Antes de continuar, es preciso realizar una descripción de las dimensiones sociales del espacio chané. El espacio social chané se encuentra dividido en cuatro dimensiones organizadas de manera concéntrica más una quinta que se define por su transversalidad con respecto al resto. Conectan las esferas de lo sobrenatural, la producción y la reproducción, y la vida cultural y social. La primera dimensión, *tëta* –casa u hogar– es reconocida como el centro del espacio social. Está relacionada con lo doméstico, el lugar donde vive la familia.

La segunda dimensión es el *oka* o patio de la casa. El *oka* posee una gran importancia debido a su capacidad de reunir personas durante las fiestas. Por ejemplo, en ocasión del arete, grupos de músicos recorren la comunidad casa por casa, permaneciendo por momentos

en aquellas en las que se les ofrece comida y bebida. Estos grupos permanecen en el *oka* de estas casas junto a los invitados.

La próxima dimensión es el *koo* o cerco. El *koo* consiste en una cantidad de parcelas de tierra destinadas a la agricultura, tarea fundamentalmente masculina. Muchos de los productos se obtienen de la siembra realizada en huertas familiares y a partir del trabajo comunitario llamado *minga* o *umatiro*.

La cuarta dimensión es el *kaa* o monte. Uno de los principios fundamentales para comprender la cosmología chané es *opaite iya*, “todo tiene dueño” (Villar 2011), esto significa que cada elemento del mundo natural –las plantas, los ríos, los animales, los cerros– se encuentra controlado por entidades llamadas *iya reta* (dueños). Las relaciones establecidas con estos “dueños” son regidas por el respeto y el decoro.

Además de estas cuatro dimensiones, existe una última dimensión que atraviesa el resto, el *iwoka*. Este es el lugar donde habitan los *aña* o espíritus, la “tierra de los muertos” (Bossert y Villar 2001). Allí tiene lugar un arete perpetuo donde los *aña* bailan y beben chicha en todo momento. La vida en el *iwoka* es en cierto modo un reflejo de la vida social de los vivos.

La dimensión que nos interesa aquí para continuar con la explicación es la cuarta: el monte. Cada vez que una persona ingresa al monte para cazar, obtener madera o arcilla, debe pedir permiso para extraer lo que necesita y agradecer por ello. Para ello se utilizan frases como la siguiente: *cheru, iwira iasata arata cherëta* (padre mío, cortaré este árbol para llevarlo a mí casa). De esta manera, un hombre puede pedir permiso al “dueño del monte” para talar un árbol. Como se puede ver, se trata al “dueño del monte” con respeto, llamándolo de *cheru*, “padre mío”. Es probable que el dueño del monte se “ofenda” frente a aquella persona que se presenta sin “pedir permiso” o que sale del monte sin agradecer por lo que ha tomado. En el caso de no ser tratado con el debido respeto, el “dueño del monte” puede “castigar” extraviando a la persona en el monte o haciéndola tener pesadillas y sueños perturbadores.

Conclusiones

En este trabajo, he intentado realizar un acercamiento a las prácticas comunicativas que influyen en la organización social de la comunidad de Tuyunti. A través de este trabajo se han abordado las diferentes experiencias lingüísticas por las que atraviesan los sujetos en la medida en que participan de los eventos comunicativos así como los usos, funciones y necesidades en relación con el castellano y el chané.

Creo conveniente remarcar que las prácticas lingüísticas, como cualquier práctica social, están estrechamente relacionadas con otras socioculturales, económicas y políticas. De esta manera, los usos y las actitudes hacia las lenguas son factores importantes que pueden contribuir a la comprensión de una situación de contacto entre lenguas.

A tal fin se ha puesto énfasis sobre las prácticas comunicativas de esta comunidad tal como las distinguen sus miembros en sus distintas actividades, desde la vida cotidiana hasta los aspectos más rituales. Estas prácticas se traducen, en definitiva, en posicionamientos sociales a distintos niveles: a nivel individual (profesores, líderes, pastores, chamanes), de parcialidades (familias “tradicionales” y “jóvenes”, “católicos” y “evangélicos”), de comunidades e incluso de grupos étnicos (chané y chiriguano).

Estos posicionamientos, sin embargo, no están siempre activos. Son relativos y dependientes del contexto. Las prácticas comunicativas afectan, en este sentido, el posicionamiento social de los sujetos, y modifican sutilmente las posibilidades que se les presentan como miembros de este grupo social específico. Se trata, por lo tanto, de prácticas comunicativas que atraviesan una diversidad de ámbitos sociales y una multiplicidad de representaciones.

Bibliografía

Bossert Federico

2008 "Los chané a través del Gran Chaco", *Suplemento Antropológico* 43 (1): 283-338.

Bossert Federico y Diego Villar

2001 "Tres dimensiones de la máscara chané", *Anthropos* 96: 59-72.

2004 "Acusaciones de brujería entre los chané", *Archivos. Departamento de Antropología cultural* 2 (1): 149-162.

2007 "La etnología chiriguano de Alfred Métraux", *Journal de la Société des Américanistes* 93 (1): 127-166.

Braunstein José

1978 "Bosquejo de una historia social de los Chiriguano (Tupí-guaraní)", *Cuadernos Franciscanos* 49: 111-132.

Censabella Marisa

1999 *Las lenguas indígenas de la Argentina. Una mirada actual*. Buenos Aires: Eudeba.

Combès Isabelle

2005 *Etno-historias del Isoso. Chané y chiriguano en el Chaco boliviano (siglos XVI a XX)*. La Paz: IFEA/PIEB.

Combès Isabelle y Diego Villar

2007 "Os Mestiços mais puros. Representações chiriguano e chané da mestiçagem", *Mana* 13 (1): 41-62.

Combès Isabelle y Thierry Saignes

1995 "Chiri-guana: nacimiento de una identidad mestiza", Jürgen Riester (Ed.): *Chiriguano: Pueblos indígenas de las tierras bajas de Bolivia*. Santa Cruz de la Sierra: APCOB: 25-221.

Dietrich Wolf

1986 *El idioma chiriguano: Gramática, textos, vocabulario*. Madrid: Ediciones Cultura Hispánica.

Dreidemie Patricia

2006 *Estrategias discursivas de persistencia cultural: (dis)continuidad del Quechua en el "habla mezclada" de migrantes bolivianos en Buenos Aires*. Tesis de maestría en Análisis del Discurso, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

Hecht Ana Carolina

2006 "De la familia wichí a la escuela intercultural bilingüe: procesos de apropiación, resistencia y negociación (Formosa, Argentina)", *Cuadernos Interculturales* 4 (6): 93-113.

2010 *Todavía no se hallaron hablar en idioma. Procesos de socialización lingüística de los niños en el barrio toba de Derqui (Argentina)*. Munich: Lincom Europa.

Langer Erik

- 1994 "Misiones franciscanas y trabajadores chiriguano: colonización, aculturación y mano de obra indígena en el sudeste de Bolivia", en Jürgen Riester (Ed.): *Chiriguano: Pueblos indígenas de las tierras bajas de Bolivia*. Santa Cruz de la Sierra: APCOB: 255-287.

Loukotka Čestmír

- 1968 *Classification of South American Indian languages*. Los Ángeles: Latin American Center/University of California.

Magrassi Guillermo

- 1968 "El complejo chiriguano-chané", *Censo Indígena Nacional, Vol. 2 (Provincias de Chaco, Formosa, Jujuy, Misiones, Salta y Santa Fe)*. Buenos Aires: Ministerio del Interior.

Makihara Miki

- 2005a "Being Rapa Nui, speaking Spanish. Children's voices on Easter Island", *Anthropological Theory* 5 (2): 117-134.
- 2005b "Rapa Nui ways of speaking Spanish: Language shift and socialization on Easter Island", *Language in Society* 34 (5): 727-762.

Métraux Alfred

- 1928 *La civilisation des tribus Tupí-Guaraní*. París: Librairie Orientaliste Paul Geuthner.
- 1930 "La sécularisation des Missions Franciscaines du Chaco Bolivien", *Journal de la Société des Américanistes* 21 (2): 420-422.
- 1948 "Tribes of the Eastern Slopes of the Bolivian Andes. Chiriguano and Chané", en Julian H. Steward (Ed.): *Handbook of South American Indians*, Vol. 3. Washington: Smithsonian Institution: 465-485.

Nordenskiöld Erland

- 2002 [1912] *La vida de los indios. El Gran Chaco (Sudamérica)*. La Paz: APCOB/Plural.

Saignes Thierry

- 2007 *Historia del pueblo chiriguano*. La Paz: IFEA/Plural.

Schmidt Max

- 1938 "Los Chiriguano e Izoós", *Revista de la Sociedad Científica del Paraguay* 4 (3): 1-115.

Serrudo Adriana

- 2006 *Interculturalidad y práctica escolar: el maestro auxiliar bilingüe en la experiencia de la Escuela N° 4266 "Río Bermejo"*. Carboncito. Tesis de licenciatura en Antropología, Universidad Nacional de Salta.

Susnik Branislava

- 1968 *Chiriguano I. Dimensiones etnosociales*. Asunción: Museo Etnográfico Andrés Barbero.

Villar Diego

- 2006a "Repensando el complejo cultural chiriguano-chané", en Isabelle Combès (Ed.): *Definiciones étnicas, organización social y estrategias políticas en el Chaco y la Chiquitania*. Santa Cruz de la Sierra: Institut Français d'Études Andines/SNV/El País: 205-224.

- 2006b *La religión chané*. Tesis de doctorado en Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- 2011 "La religión del monte entre los chané", *Suplemento Antropológico* 46 (1): 151-201.
- Villar Diego y Federico Bossert
- 2008 "La jefatura entre los chané del río Itiyuro", en José Braunstein (Ed.): *Liderazgo, representatividad y control social en el Gran Chaco*. Corrientes: Universidad Nacional del Nordeste: 275-284.
- Wright Pablo
- 2002 "Ser católico y ser evangelio": tiempo, historia y existencia en la religión toba", *Revista Antropológicas* 13 (2): 61-81.

Fronteras agrícolas vs. expansión urbana: las luchas por el espacio rural-urbano en las tierras bajas de Jujuy

Omar Jerez y Viviana Vilca¹

Presentación

Este trabajo forma parte de los resultados de investigaciones que venimos desarrollando en el Ramal jujeño desde hace varios años. La ciudad de San Pedro de Jujuy es el foco de los proyectos que llevamos adelante desde fines del siglo XX y principios del XXI. En estos proyectos abordamos el estudio de los procesos de la expansión de la ciudad y los conflictos y tensiones generadas en torno de ello. Este trabajo expone las representaciones sociales de los sujetos en torno de los procesos de expansión de las ciudades que, como San Pedro de Jujuy, están demarcadas por las fronteras que imponen la producción agrícola. Basamos nuestro trabajo en una metodología de base cualitativa. La aplicación de entrevistas y observaciones participantes nos permitió aproximarnos a la percepción de los sujetos en torno del problema de la disponibilidad de la tierra para la vivienda en San Pedro de Jujuy. Para nuestras investigaciones empleamos en especial las entrevistas no directivas, la observación con participación, técnicas básicas para el desarrollo de la etnografía. Realizamos análisis de crónicas periodísticas digitales, instrumentos legales (leyes –nacionales y provinciales– y ordenanzas), que dan cuenta de las diferentes miradas locales en torno de la problemática de disponibilidad de tierras en San Pedro. Se aplicaron entrevistas a obreros y personal del ingenio, representantes de organizaciones sociales, zafreros, vecinos de asentamientos y representantes legales

1 CONICET-UNJu. Correos: omarjerez@hotmail.com; vivianavilca@hotmail.com

vinculados a la industria azucarera; como así también a dirigentes políticos locales y provinciales, y vecinos que viven en los alrededores de las tierras tomadas.

Sobre las representaciones sociales

El paradigma interpretativo en el cual basamos nuestras investigaciones gira en torno de dos categorías: representación e imaginario social. En un sentido amplio, la representación puede ser considerada como organizador de la/s perspectiva/s de la realidad, que está construida socialmente. Esta percepción se elabora a partir de nuestros propios códigos de interpretación, culturalmente marcados, y en este sentido constituye en sí un fenómeno social. Da lugar a una reconstrucción de la realidad, integrando de manera específica la dimensión psicológica y la dimensión social (Moscovici 1979: 17-18).

Las representaciones sociales tienen su origen en la vida cotidiana y designan una forma de conocimiento específico, que es el saber de sentido común, en el que los contenidos remiten a procesos generativos y funcionales, y designan una forma de pensamiento social (Jodelet 1986: 470). Es decir, la categoría de representación social hace alusión a una idea que los sujetos tienen sobre una cuestión determinada.

La categoría de representación social está articulada con la noción de imaginario social pero teñida, influenciada por nuestra experiencia personal. Asimismo, el concepto de imaginario social nos remite al conjunto de representaciones de los sujetos acerca del mundo. Éste se define en la independencia que adquiere como conjunto de representaciones de los sujetos. Decir imaginario es igual a decir representaciones sociales objetivadas; el imaginario, entonces, es un conjunto de códigos que constituyen matrices culturales compartidas en un determinado tiempo y espacio. Dado que la realidad sólo existe en tanto compartimos códigos que hacen el imaginario social, las cosas tienen sentido en tanto existen sujetos que les otorgan sentido. La realidad sólo es tal, en tanto es realidad de sentido.

Estas categorías, representación social e imaginario social nos dan sentido de realidad, de la percepción y de la asignación simbólica

que los sujetos le atribuyen a los componentes de su contexto. La posibilidad de aprender estos códigos se da por cuanto los procesos de construcción de la realidad se han naturalizado y esto se logra a través de la socialización. En estos procesos de socialización, a los que los sujetos nos sometemos, se crean códigos que permiten enunciar la realidad. En este sentido, conocer la conciencia práctica de los sujetos que interactúan en un medio dado sólo se logra luego de un tiempo prolongado de trabajo de campo.

Notamos cierta contradicción en las representaciones sociales de los sujetos en estudio, sobre cómo se tomaron las tierras y cómo luego se consolidaron los asentamientos. Los sujetos modifican sus discursos de acuerdo con el contexto social en el cual los enuncian y del interlocutor del que dispongan. Se trata de indagar cuáles son las significaciones y los sentidos que adquieren las representaciones sobre las personas que ocupan las tierras para establecer sus viviendas y la valoración social que se tiene sobre los espacios en disputa por las ocupaciones, puesto que existen diversas posiciones respecto de la urgencia de ampliar el espacio urbano para la construcción de vivienda y de la necesidad de proteger el espacio agrícola para continuar con la producción de la caña de azúcar.

San Pedro: antecedentes históricos

Distintos trabajos señalan que, en la provincia de Jujuy, el surgimiento y la expansión de los principales centros urbanos han estado fuertemente vinculados con el desarrollo de diferentes industrias. Así, podemos establecer la relación entre la producción de acero, en Zapla, con el nacimiento de la ciudad de Palpalá (Ferreiro *et al.* 1990); la del ingenio azucarero Ledesma con la ciudad de Libertador General San Martín (Karasik 1991) y la ciudad de San Pedro de Jujuy con el ingenio azucarero La Esperanza (Jerez 1995 y 1999). Estas industrias, y especialmente la producción agroindustrial de la caña de azúcar, han generado un fuerte dinamismo migratorio tanto nacional como internacional desde y hacia cada uno de estos centros urbanos.

Diversos estudios² señalan una fuerte relación estructural entre los incipientes centros urbanos, la industria azucarera y las migraciones transfronterizas (especialmente de Bolivia hacia Argentina) generadas por la zafra. La producción historiográfica, para los casos de los ingenios de Jujuy y Salta, identifica dos momentos en la composición de la mano de obra para la zafra azucarera: una de “despegue” de la industria azucarera –de 1880 a 1920–, caracterizada por mano de obra de origen chaqueño; y otra de “consolidación” –entre 1920 y 1940– cuya mano de obra fue andina, especialmente de origen coya (Lagos y Teruel 1989; Rutledge 1987^a y 1987^b). En ambos casos se trata de poblaciones habitantes de espacios agro-culturales transfronterizos: las tierras bajas del piedemonte andino en el caso de las etnias chaqueñas y las tierras altas andinas en el caso de los coyas.

En el caso particular del desarrollo de la industria azucarera, ha generado desde fines del siglo XIX la confluencia de diversos grupos étnicos en el territorio de las tierras bajas jujeñas. A estas migraciones se sumaron quienes llegaron en distintos momentos desde ultramar. Sin embargo, lejos de fundirse en un solo ser nacional, las poblaciones indígenas han sufrido una discriminación histórica desde el momento mismo de la conquista, en el proceso de la independencia, y luego en la conformación del Estado-Nación. Actualmente la grave crisis socioeconómica que atraviesan estos sectores los coloca en estado crítico y de vulnerabilidad social. Pues se trata de familias doblemente segregadas en la sociedad, por su condición de pobres y de indígenas. A pesar de que las diferencias materiales sean cada vez menores en una población empobrecida, las diferencias simbólicas continúan provocando distancias en las estructuras sociales locales. En la mayoría de las ciudades ubicadas en las tierras bajas de Jujuy, existe una correspondencia simbólica en las representaciones sociales que relacionan al indio/peón/pobre, y al blanco/patrón/rico.

2 Bisio y Forni 1976; Conti *et al.* 1988; Hirsch 1999; Karasik 1987, 1991; Rutledge 1987^a, 1987^b; Santamaría y Lagos 1992; Sassone 1984; Teruel 1993; Whiteford 1981, entre otros.

Como sostiene Teruel (2005) la producción de la caña de azúcar:

Desde el siglo XIX provocó profundos cambios en el Ramal, convirtiéndolo en el epicentro de la actividad económica de la provincia, y, por momentos, en la región más rica, dinámica y poblada. El rápido crecimiento de los ingenios azucareros se tradujo en el de la región, hasta entonces marginal, y fue interpretado por los coetáneos como el mayor motor de progreso. La urbanización y los bellos edificios de estilo inglés y francés, los centros de sociabilidad y salud, la gran demanda laboral, la apertura de nuevas vías de comunicación (intentos de navegación fluvial, el tendido de vías férreas, nuevos caminos), los primeros teléfonos, fábricas de hielo, de aceites industriales, las proveedurías, todo ello fue producto de los ingenios [...] La formación de un mercado 'libre' de trabajo fue un proceso lento en el que se recurrió tanto a la coacción como al estímulo monetario, variando estas formas según la época y el trabajador a contratar. La coacción fue mayor en los años de despegue, mientras que el estímulo del dinero aumentó con el paso del tiempo y ejerció especial atracción entre los campesinos que vieron en la zafra un complemento a su economía de subsistencia (Teruel 2011³).

La autora describe testimonios de la época que hacen referencia a los ingenios como "Estados dentro de otro Estado", y que hacen alusión al control político y policial sobre el territorio azucarero, quedando de manifiesto la fuerte injerencia del ingenio en todas las esferas de la vida social y cívica de sus habitantes, comportándose como verdaderos "señoríos feudales".

El ingenio y la ciudad

En el Ramal jujeño los ingenios azucareros acumulan prácticamente el total de tierras productivas de la región. El crecimiento, otrora proporcional, descripto en las referencias históricas, entre el desarrollo de la industria azucarera y la ciudad, entró en crisis ante

3 <http://www.elojojuy.com.ar/rant/index.php?pag=2&art=1301>

el aumento de la población y la extensión del ejido urbano, a raíz de la toma de tierras. De pronto las tierras productivas de los ingenios hacen de cerco a las ciudades más importantes de la provincia, y son condicionadas en su extensión por las empresas que impulsaron su desarrollo.

El condicionamiento que ejerce el ingenio La Esperanza en San Pedro es más fuerte y crítico en relación con otros ingenios ubicados en distintos puntos de la provincia. Esto se debe en gran parte a la situación particular del ingenio La Esperanza, una empresa que viene profundizando su crisis –por sucesivas malas administraciones– desde hace más de una década.

El ingenio La Esperanza es una empresa localizada en el departamento San Pedro de la provincia de Jujuy, que actualmente cuenta con 73.000 has., integradas por tres lotes:

El lote 2-B que tiene 46.000 has, y fracción con monte y yungas en donde se realizan actividades de forestación. El lote 2-A1 de 12.000 has. podríamos llamarlo el lote productivo con riego en donde se encuentra enclavado el ingenio, es decir la fábrica y las 7.400 has, actualmente en producción. El lote 2-A2 que tiene 13.000 has. y es fracción que no tiene riego, es monte plano donde se realizan actividades productivas a seco con aproximadamente 2.000 has. destinadas a la ganadería⁴.

Actualmente están en producción 7 mil has. que representan aproximadamente el 10% de las tierras que posee el ingenio (73 mil has. en total). Este ingenio emplea aproximadamente a 2.200 trabajadores de los cuales 500 son permanentes y se desempeñan en la fábrica y el campo durante todo el año; en época de zafra se ocupan entre 1.500 y 1.700 trabajadores temporarios. La empresa se encuentra en quiebra, de acuerdo con la resolución del juzgado competente de la provincia de Jujuy con un recurso ante la Corte Suprema de Justicia de la Nación, desde el año 2000. Rechazar o ratificar la quiebra del ingenio representan caminos complicados para la empresa. Por cuanto volver a dejar al ingenio en manos de anteriores grupos

4 http://www.senado.gov.ar/web/proyectos/verExpe.php?origen=S&tipo=PL&numexp=1107/06&nro_comision=&tConsulta=3

económicos o liquidar la venta de la empresa poniendo en riesgo la fuente de producción y de trabajo, generarían escenarios de crisis a nivel social y económico.

El ingenio es de todos

El ingenio La Esperanza es concebido desde el discurso popular como la fuente más importante de trabajo del departamento San Pedro. Lo cierto es que actualmente genera 2.000 puestos de trabajo, en relación con los puestos de trabajo que genera el empleo público, como plantean Golovanevsky y Ramírez, “el sector público ha debido actuar de manera compensatoria ante los efectos negativos sobre la actividad azucarera”. Las localidades del Ramal “sufrieron de manera contundente los efectos de la desregulación de la economía llevada a cabo a instancias del Plan de Convertibilidad, en la década del noventa, los estados locales en muchos casos se ocuparon de dar empleo a la mano de obra excedente, a fin de morigerar los costos sociales de la desocupación” (Golovanevsky y Ramírez 1999: 7)77 .

No obstante permanece arraigada la idea de que el ingenio es el sostén económico por excelencia de la zona. Asimismo es importante destacar la permanencia de discursos legitimadores que sostienen la figura de la empresa capitalista “como el patrón bueno que da trabajo” y que “entre todos” debemos cuidar para que las fábricas no se cierren, “porque sin el ingenio, San Pedro se muere”. Lo cierto es que cabe preguntarse si la producción azucarera, altamente subsidiada por el Estado, no representa un gasto social más que un motor de crecimiento económico.

El ingenio se ha convertido en un terreno de oportunidades para empresarios, sindicalistas y abogados que participan de los negociados que, se supone, se formulan para llegar a una solución definitiva para la empresa. Esta figura empresarial débil y difusa también ha forjado en los últimos años la idea de que las tierras “ociosas” del ingenio serían las que deben ser usadas para resolver el problema de falta de espacio para la vivienda en la ciudad.

La convivencia de estas representaciones sociales genera sensaciones encontradas en los sujetos. Los protagonistas de las apropiacio-

nes de tierras son o fueron (y en muchos casos tienen perspectivas de serlo) empleados del ingenio La Esperanza. Los sujetos que coprotagonizan ambos movimientos, son quienes luchan por la tierra para la vivienda y quienes defienden su fuente de trabajo. Si bien la participación de empleados en las tomas de tierra no está sancionada por ninguna norma ejecutada desde las autoridades del Ingenio ni del gobierno, la contradicción más fuerte se da a nivel subjetivo.

En las entrevistas realizadas a líderes de barrios, éstos exponen la preocupación que sienten de estar generando perjuicios al ingenio y de estar actuando en detrimento de su fuente de trabajo. Pero asimismo consideran que si hay tierras sin uso productivo, con ellas se puede dar respuesta a la demanda de tierra para la vivienda de los habitantes de San Pedro.

Desde 2001 surgen constantemente nuevos asentamientos en diferentes puntos del sector norte de la ciudad. Las comunidades originarias fueron quienes iniciaron en 2008 la toma de 100 hectáreas pertenecientes al ingenio a la vera de la ruta 34. A diferencia de otros procesos de apropiación, las comunidades no tuvieron éxito y acataron el desalojo poco tiempo después de la toma de tierras.

Durante los años 2008 y 2010, desde las organizaciones sociales se organizaron tomas de tierras sistemáticas, incluso en tierras aún productivas, situación favorecida por la falta de un “dueño” visible del Ingenio, como mencionamos anteriormente. Estas acciones son vistas como perjudiciales para la sociedad en general y sobre todo para los trabajadores del ingenio, quienes se consideran como responsables del cuidado de las tierras, puesto que, como lo reflejan en sus representaciones, si disminuye el terreno productivo de la empresa también disminuirá su fuente de trabajo. No obstante, manifiestan que si alguien tuviera derecho a usar estas tierras para habitar, tendrían que ser ellos o sus familias, que son los que trabajaron en la empresa durante generaciones.

Ellos vienen a agarrarse las tierras y nos perjudican si nos quedamos sin caña...¿qué pasa? ah? (zafrero).

Nosotros también necesitamos donde vivir, somos familias numerosas, nosotros tendríamos que agarrarnos las tierras, te-

nemos más derechos, pero así tenemos un lote, pero no tenemos trabajo, para que entonces (zafrero).

La toma compulsiva de tierras, organizada por grupos de desocupados y organizaciones sociales, ocasionó enfrentamientos violentos entre grupos sociales y grupo de trabajadores del Ingenio, dando como saldo heridos y generando disputas políticas complejas.

Los principales actores identificados en estos procesos son: el Estado, empresas, políticos, gremialistas, empleados, y vecinos de San Pedro. Ante cada pico de crisis, todos los actores intervinientes prometen, por un lado, que no permitirán el desguace, el cierre, el desmantelamiento del ingenio. Todos los actores gubernamentales se conciben como protectores de “la fuente” de trabajo que constituye el ingenio, pero lo cierto es que cada sector se encarga de obtener réditos políticos y económicos en cada oportunidad. Como resultado de esta puja de poderes, la frontera agrícola va cediendo paso a la expansión urbana. Actualmente asistimos a la reconversión productiva del ingenio La Esperanza, y se están implementando estrategias de amortiguación de los impactos sociales que se desprenden de la modernización del ingenio. Uno de los ejemplos es la incorporación de jóvenes que trabajaban en las cuartas⁵ en la escuela de policías de la provincia, la apertura de la Tecnicatura Superior en Biocombustible en la localidad de La Esperanza, el concurso de proyectos “Creando Oportunidades”, entre otras propuestas. Recordemos que hasta el momento la zafra se realiza de forma manual, y que los zafreros y sus familias, durante varias generaciones participaron de la producción de caña de azúcar como mano de obra poco calificada para reinsertarse en el mercado de trabajo moderno.

La crisis de la vivienda en San Pedro

Los problemas del manejo, ordenamiento y planificación de las ciudades en estos ámbitos quedan al descubierto ante cada nueva toma de tierras y ante cada crisis empresarial. Ambas situaciones, falta de vivienda y preservación de la fuente de trabajo, afectan con

5 Cosecheros de caña de azúcar que trabajan a destajo.

igual intensidad a los sectores populares. Si avanza la ciudad, se ven amenazadas las nuevas zafras, con la consecuente disminución en la oferta de trabajo; y si las tierras no son apropiadas, las familias no tienen dónde vivir.

Desde el año 2000 la planta urbana viene creciendo progresivamente, al punto que entre 2000 y 2011 la ciudad incremento en un 40 % el ejido urbano. Se conformaron nuevos asentamientos, nuevos barrios, se construyeron viviendas ejecutadas por el Instituto de Vivienda y Urbanismo de Jujuy (IVUJ), que fueron tomadas antes de ser entregadas a sus beneficiarios originales.

Sin lugar a dudas el motor de este crecimiento lo constituyen el aumento demográfico de la población pero también la proliferación de nuevas estructuras organizativas de base popular. El título de “pioneros” en este tipo de organizaciones sociales se puede adjudicar a las agrupaciones de desocupados que fueron los primeros en organizar, no sólo los reconocidos piquetes (cortes de ruta), sino también la toma de tierras. Luego se desarrollaron diferentes movimientos organizacionales entre los que podemos mencionar los grupos de la Corriente Clasista y Combativa (CCC), Central de Trabajadores Argentinos (CTA), Cooperativas de Trabajo y la Tupac Amaru (Asociación Barrial Tupac Amaru). Este último grupo es el que mayor solidez alcanzó en los últimos años coronando su poderío a través de la creación del movimiento “Unidos y Organizados”, liderado por la dirigente social Milagro Sala.

Podemos encontrar grandes diferencias entre el proceso de tomas de tierras y la conformación de barrios según se trate de sectores tomados por el vecino común y corriente, o de participantes de alguna organización social. Esto ha generado que en la Nueva Ciudad, existan divergencias y fragmentaciones sociales de acuerdo al sector del predio en el que se vive. En la Nueva Ciudad se replican las diferencias que encontramos en la ciudad “vieja”, pero con nuevas complejidades, las que surgen de la participación de los actores en estos nuevos movimientos populares.

La organización Tupac Amaru es la que obtuvo recientemente la venia del gobierno para construir casas en terrenos del ingenio La Esperanza. Las construcciones realizadas por esta organización

prácticamente conglomeran la localidad de La Esperanza con la ciudad de San Pedro, separadas antaño por cañaverales.

Conclusiones

En primer lugar podemos afirmar que en el imaginario social, el ingenio La Esperanza, como agente capitalista, es considerado como la fuente, el motor por excelencia que da vida económica a la ciudad de San Pedro. Aún sigue arraigada la idea de que el progreso del ingenio traerá consigo el progreso de la ciudad, un supuesto básico de la teoría del derrame que caló hondo en el imaginario social en década menemista. Por esta razón cualquier medida que ponga en riesgo la existencia del ingenio provoca rechazos, que se plasman en manifestaciones y protestas sociales de los obreros que defienden su fuente de trabajo. Así también se plantean desacuerdos ante la toma de tierras por parte de los habitantes de San Pedro, que llegan a producir enfrentamientos para “correr” a quienes quieren “meterse” en las tierras del Ingenio. Sin embargo cabe preguntarse la direccionalidad de los desalojos de algunas ocupaciones por sobre otras.

Desde el momento mismo de la fundación de San Pedro se produjeron expropiaciones, pero ¿en qué momento de la historia estas expropiaciones comienzan a considerarse como políticas en detrimento del ingenio? Es decir ¿cuándo estas expropiaciones comienzan a perjudicar al ingenio?, ¿cuándo aparece “el negociado” de políticos/empresarios?

La falta de políticas de planificación urbana promueve este tipo de procesos: ocupación, expropiación, urbanización. Recientemente en Ledesma se destinaron 55 ha para las mil viviendas y se cedieron 23 para el programa “Un lote para cada familia que lo necesite”. Pero el ingenio La Esperanza no registra acuerdos de este tipo en su historia, por el contrario, el proceso de apropiación de sus tierras ha generado 13 nuevos asentamientos.

Mientras el resto de la sociedad anhela la figura del ingenio como “El patrón bueno que da trabajo”, representación que sostiene con mucha fuerza en el ingenio Ledesma, los gremialistas quieren

convencer a la gente de que ellos pueden mantener el ingenio La Esperanza. Las representaciones sobre la solución a la situación del ingenio indican que un ingenio manejado por los obreros no tendría futuro, y que el Estado provincial⁶ terminaría de fundir al ingenio. El anhelo de los sectores vinculados a la producción azucarera, así como de la sociedad en general, es la recuperación de la empresa por parte de un gran patrón capitalista. Desde nuestra perspectiva, si hasta ahora todo fue cuestión de probar y ensayar, nos preguntamos por qué no probar alguna vez con una administración por y con trabajadores.

Como afirma Casabona (1983: 106) “el hábitat o nicho ecológico es producto de relaciones histórico-sociales y no del patrimonio natural de los grupos humanos. Las desigualdades se construyen socialmente en los vínculos materiales y simbólicos que se producen y reproducen en las relaciones concretas entre las clases sociales”. En este sentido, los movimientos sociales que construyen la ciudad de San Pedro actualmente se debaten entre la protección o el avasallamiento de las tierras del ingenio La Esperanza.

Las tierras vendrían a ser nuestras, acá desde los abuelos trabajaron acá y capaz que los nietos también sigan en el ingenio, nosotros tenemos más derecho a ocupar las tierras que todos los otros (empleado del ingenio).

Los empleados del ingenio y los habitantes de la ciudad se disputan dialécticamente el derecho al uso de las tierras para el trabajo o para la vivienda o como resultado de un proceso para ambos fines. La tierra en disputa es la misma, los sujetos que se disputan el uso de la tierra pertenecen a la misma comunidad. La intervención de los sectores políticos dirigenciales resulta en acciones improvisadas para calmar la convulsión social del momento. No existe un proyecto político que plantee soluciones a futuro para el crecimiento urbano, que no incluya la expropiación de tierras al ingenio la Esperanza. De esta manera, ante la inacción de los sectores encargados de definir el sentido social de las políticas públicas, son los sectores

6 El Estado provincial es el principal acreedor de La Esperanza con una participación de aproximadamente 85% en la deuda.

más postergados los que señalan el rumbo del crecimiento de la ciudad, por ello la emergencia de la Nueva Ciudad no escapa a las contradicciones y vicios de “la vieja ciudad”. Como ya lo señalamos en otras oportunidades, en tanto las estructuras no cambien, seguirán emergiendo complejas tramas que se harán cargo de las postergaciones y falencias de las políticas públicas y buscaran las soluciones a los problemas, de la manera más conveniente para sus propios intereses.

Bibliografía

Bisio Raúl y Floreal Forni

1976 “Economía de enclave y satelización del mercado de trabajo rural. El caso de los trabajadores con empleo precario en un Ingenio azucarero del noroeste argentino”, *Desarrollo Económico* 61 (16): 3-56.

Cabona Victoria

1983 “El agua: recurso de poder en un barrio periférico”, en Mauricio Boivin, Ana Rosato y V. Arribas: *Constructores de la Otriedad. Una introducción a la Antropología Social y Cultural*. Buenos Aires: Eudeba: 105-109.

Conti Viviana, Ana Teruel y Marcelo Lagos.

1988 “Mano de obra indígena en los ingenios a principios de siglo”, en *Conflictos y Procesos de la Historia Argentina Contemporánea*. Buenos Aires: CEAL: 1-32.

Ferreiro Juan Pablo, Daniel González y Susana Argüello

1992 “Y al principio era la fábrica: Una aproximación a la problemática de la identidad sociocultural en Palpalá”, *Cuadernos* 4: 145-152.

Golovanevsky Laura y Alfredo Ramírez

1999 “Transformaciones laborales en los 90: Algunas observaciones para el caso de Jujuy”, trabajo presentado en el Encuentro de Fin de Siglo “Latinoamérica: Utopías, Realidades y Proyectos”, Salta, Facultad de Humanidades de la UNSa.

Hirsch Silvia

1999 “Mbaporenda: El lugar donde hay trabajo. Migraciones Guaraníes al noroeste argentino”, *Noticias de Antropología y Arqueología*. http://etnohistoria.naya.org.ar/hm/04_articulo.htm

Jerez Omar

1995 “‘Queremos un terreno propio’. El conocimiento y la narrativa popular para reconstruir una historia barrial”, en Ariel Gravano (Comp.): *Miradas Urbanas. Visiones Barriales*. Montevideo: Ed. Nordan-Comunidad: 153-177.

1999 *De Evacuados a asentados*. Jujuy. Editorial de la UNJu.

Jodelet Denise

1986 "La representación social: fenómenos, conceptos y teoría", en Serge Moscovici: *Psicología Social II*. Barcelona: Editorial Paidós: 470.

Karasik Gabriela Alejandra

1987 "El control de la mano de obra en un Ingenio Azucarero. El caso Ledesma (Pcia. de Jujuy)", *Documento de Trabajo*. ECIRA. Serie: Estructuras Sociales Regionales. Investigaciones, N° 4: 1-35.

1991 "La mecanización en la industria azucarera jujeña: El discurso de los agentes sociales", *Cuadernos* 2: 13-15.

Lagos Marcelo y Ana Teruel

1989 "Composición del sector laboral en la industria azucarera jujeña en la etapa de despegue", *Cuadernos* 1: 134-143.

Moscovici Serge

1979 *El psicoanálisis, su imagen y su público*. Buenos Aires: Editorial Huemul: 17-18.

Rutledge Ian

1987a *Cambio Agrario e Integración. El desarrollo del Capitalismo en Jujuy: 1550-1960*. Tilcara/Buenos Aires: ECIRA/CICSO.

1987b "La integración del campesinado de tierras altas en la economía azucarera del norte de Argentina, 1930-1943", en Kenneth Duncan e Ian Rutledge: *La tierra y la mano de obra en América Latina*. México: FCE: 229-254.

Teruel Ana

1993 "Población, mano de obra y transformación social en Jujuy a fines del siglo XIX y comienzos del XX", *Jujuy en la Historia. Avances de Investigación*. Jujuy: Unidad de Investigación en Historia Regional/UNJu: pp. 131-151.

2005 *Misiones, economía y sociedad en la frontera chaqueña del Noroeste Argentino en el siglo XIX*. Quilmes: Universidad Nacional de Quilmes.

2011 ¿Dulce o amargo? Breve reseña histórica del azúcar en Jujuy. El Ojo de la Tormenta Revista Digital. <http://www.elojojuy.com.ar/rant/index.php?pag=2&art=1301>

Santamaría Daniel y Marcelo Lagos

1992 "Historia y etnografía de las tierras bajas del norte argentino. Trabajo realizado y perspectivas", *Anuario del IEHS* 7: 75-92 pp.

Sassone Susana

1984 "Tendencias de la migración boliviana en Salta y Jujuy", *Migraciones. Temas y ensayos* 5: 5-27.

Whiteford Scott

1981 *Workers from the north. Plantations bolivian labor and the city in northwest Argentina*. Latin American Monographs/54. Austin: University of Texas Press.

Este libro
se terminó de imprimir en
el mes de septiembre de 2015 en los
talleres gráficos de Imprenta Topam
Santa Cruz de la Sierra
Bolivia